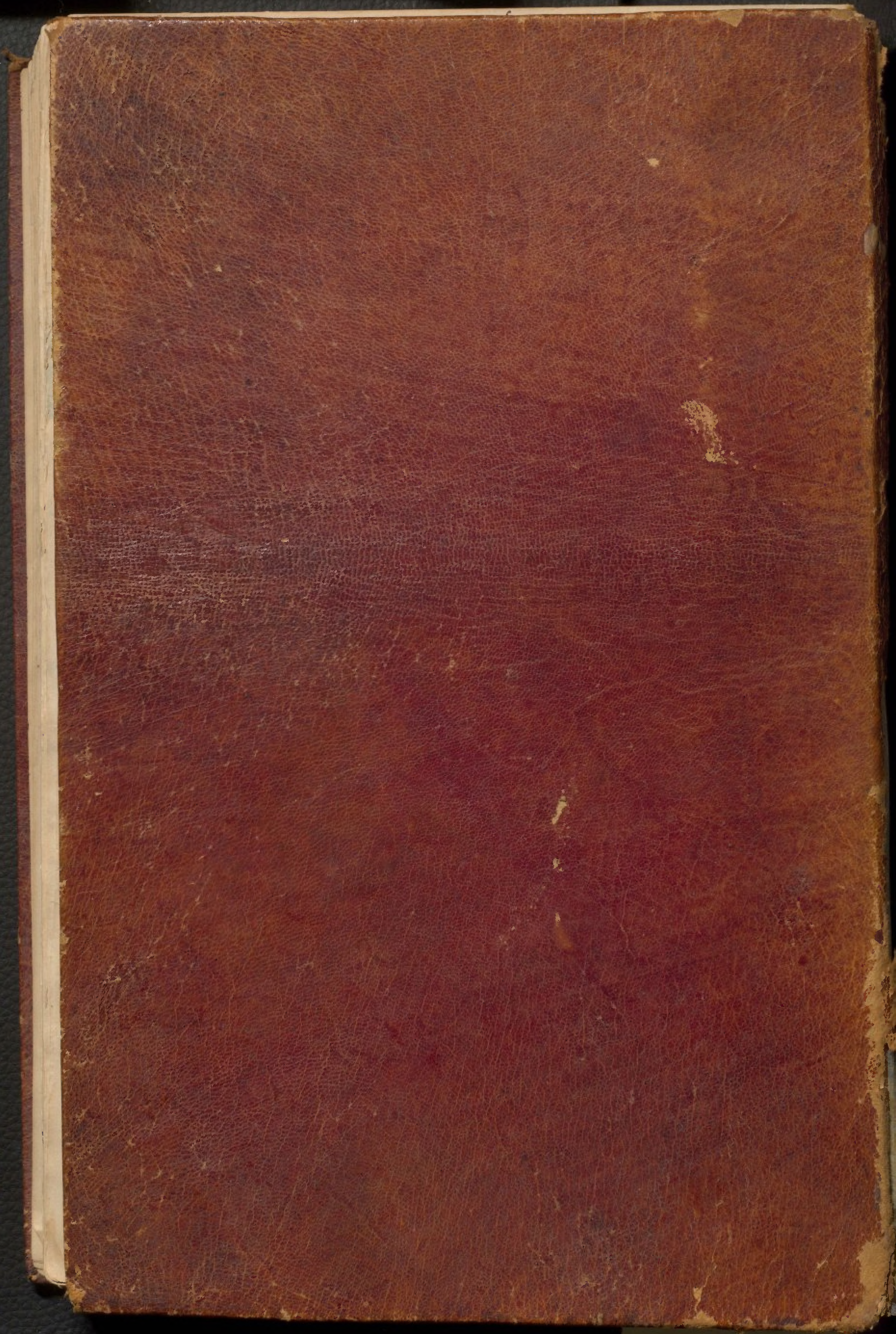




al-Hikmat al-muta'āliyah
Mullā Sadrā

هذا كتاب الحكمة المتعالية في المسائل الربوبية
المسمى بالاسفار الاربعة من تأليفات العالم الرباني قدوة
العلماء المحققين وزبدة الفضلاء المدققين وصدر
الحكماء المتألهين محمد بن ابراهيم المشتهر بصدر الدين الشيرازي
اطاب الله ثراه وجعل الجنة
مثواه

هو المستعان بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله فاعل كل محسوس ومعقول وغاية كل مطلوب ومسئول والصلوة على صفوة عباده وهداة الخلق الى مبدئه ومعاده سيما سيد المصطفين
محمد المبعوث الى كافة الثقلين اللهم فصل عليه وعلى الارواح الطاهرة من اهل بيته واولاده والاشباح الزاهرة من اوليائه واحفاده وبعد
فيقول الفقير الى رحمة ربه الغني محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي ان السعادة ربما يظن بها انها الفوز بالدرجات الحسية والوصول الى الرياسات
الخيالية وما ابين لمن يحقق الامور ويتفطن بالمعارف ان السعادات العاجلية واللذات الحسية الفوتية ليس شيء منها سعادة حقيقية ولا ينالها
بهجة عقلية لما يرى كلا من متعاطيها منهمكا فيها انقطعت السكينات الالهية عن حواليه وامتنعت المعارف الربوبية عن الحلول فيه وتعذر عليه
اخلاص النية الالهية الصادرة عن الجوهر النطقي من غير معاوقة همة دنياوية او مصادمة طلبة عاجلية التي يرجى بها نيل السعادة الحقيقية وتعاطيها
والاتصال بالفيض العلوي الذي يزال به الكمه عن حدقة نفسه الموجود فيها بسبب انحصارها في عالم الغربة ووجودها في دار الجسد واحتباسها عن
ملاحظة جمال الابد ومعاينة الجلال السرمد ولا شك ان اقصى غاية يتأتى لاحد الموجودات الوصول اليها هو الكمال المختص به والملائم المنسوب اليه
وكلما انحط عنه فهو نقصان بالحقيقة فيه وان كان كمالا بالاضافة الى ما في رتبة الوجود تاليه وما من دابة فما دونها الا ومن شأنها البلوغ الى اقصى
ما لها في ذاتها ما لم يعقها عائق ولنوع الانسان كمال خاص لجوهر ذاته وحاق حقيقته لا يفوقها فيه فائق ولا يسبقه عليها سابق وهو الاتصال
بالمعقولات ومجاورة الباري والتجرد عن الماديات وان كانت له مشاركة بحسب كل قوة توجد فيه لما يساويه من تلك الجهة ويليه فلسائر الاجسام
في حصوله في الحيز والفضاء وللنبات في الاغتذاء والنماء وللعجم من الحيوان في جوهر انفاسه وحركته بارادته واحساسه وتلك الخاصية انما تحصل له
بالعلوم والمعارف مع انقطاع عن التعلق بالزخارف ثم لما كانت العلوم متشعبة وفنون الادراكات متكثرة والاحاطة بجملتها متعذرة او متعسرة
ولذلك تشعبت فيه الهمم كما تفننت في الصنائع قدم اهل العالم فافترق العلماء زمرا وتقطعوا امرهم بينهم زبرا بين معقول ومنقول وفروع واصول
فهم بنحو وصرف واحكام وهمم بنحو هذه ورجال وكلام فالواجب على العاقل ان يتوجه بشراشره الى الاشتغال بالاهم والحزم له ان يكب طول عمره
على ما لا اختصاص لتكميل ذاته فيه ثم بعد ما حصل له من سائر العلوم والمعارف بقدر الحاجة اليها في المعاش والمعاد والخلاص عما يعوقه عن الوصول
الى منزل الرشاد ويوم الميعاد وذلك هو ما يختص من العلوم بتكميل احدى قوتيه اللتين هما جهة ذاته ووجهه الى الحق وجهة اضافته ووجهه الى الخلق
وتلك هي النظرية التي بحسب حاق جوهر ذاته من دون شركة الاضافة الى الجسم وانفعالاته وما من علم غير الحكمة الالهية والمعارف الربانية الا و
الاحتياج اليه بمدخلية الجسم وقواه ومزاولة البدن وهواه وليس من العلوم ما يتكفل بتكميل جوهر الذات الانسية وازالة مثالبها ومساويها حين
انقطاعها عن الدنيا وما فيها والرجوع الى حاق حقيقتها والاقبال بالكلية الى باريها ومنشئها وموجدها ومعطيها الا العلوم العقلية المحضة
وهي العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وكيفية صدور الاشياء منه على الوجه الاكمل والنظام الافضل وكيفية عنايته وعلمه بها
وتدبيره اياها بلا خلل وقصور وآفة وفتور وعلم النفس وطريقها الى الآخرة واتصالها بالملأ الاعلى وافتراقها عن وثاقها وبعدها عن الهيولى

٢



ادنها

اذ بها يتم لها الانطلاق عن مضايق الامكان والنجاة عن طوارق الحدثان والانغماس في بحار الملكوت والانتظام في سلك سكان الجبروت فيتخلص عن
اسر الشهوات والتقلب في خبط غشوات والانفعال عن آثار الحركات وقبول التحكم دوران السموات واما ما دونها فان كان وسيلة اليها فهو نافع
لاجلها وان لم يكن وسيلة اليها كالنحو واللغة والشعر وانواع العلوم فهي حرف وصناعات كباقي الحرف والملكات واما الحاجة الى العمل والعبادة
القلبية والبدنية فلطهارة النفس وتزكيتها بالاوضاع الشرعية والرياضات البدنية لئلا يتمكن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن ونزوعها
الى شهواته وشوقها الى مقتضياته هيئة انقيادية للبدن وهواه فترسخ لها ملكة انقيادية لمشتهاه وتمنعها اذا مات البدن عن لذتها الخاصة
بها من مجاورة المقربين ومشاهدة الامور الجميلة وانوار القدسيين ولا يكون معها البدن فيلهيها كما كان قبل البدن يغنيها فقصد من الرحمة
الالهية والشريعة الرحمانية الامر بتطويع القوى الامارة للنفس المطمئنة بالشرائع الدينية والسياسات الالهية رياضة للجسد وهواه ومجاهدة
للنفس الادمية مع اعداه من قواه لينخرط معها في سلك التوجه الى جناب الحق من عالم الزور ومعدن الغرور ولا يعاوقها بل تشايعها في مطالبها و
ترافقها في ماربها ثم اني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ اول الحداثة والريعان في الفلسفة الالهية بمقدار ما اوتيت من المقدور وبلغ اليه
قسطي من السعي الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين مقتبسا من نتائج خواطرهم وانظارهم مستفيدا من ابكار ضمائرهم
واسرارهم وحصلت ما وجدته في كتاب اليونانيين والرؤساء المعلمين تحصيلا يختار اللباب من كل باب ويجتاز عن التطويل والاطناب مجتنبا
في كل ذلك طول الامل مع قصر العمل معرضا من اسهاب الجدل مع اقتراب الساعة والاجل طلبا للجاه الوهمي وتشوقا الى الترأس الحسي من غير ان يظفر
من الحكمة بطائل او يرجع البحث الى حاصل كما يرى من اكثر ابناء الزمان من حزاولي كتب العلم والعرفان حيث كونهم متكئين اولا بتمام الجد على مصنفات
العلماء منصبين بكمال الجهد الى مؤلفات الفضلاء ثم عن قليل يشبعون عن كل فن بسرعة ويقنعون عن كل دن بجرعة لعدم وجدانهم فيها ما حداهم
اليها شهواتهم شهوات العنين ودواعيهم دواعي الجنين ولهذا لم ينالوا من العلم نصيبا كثيرا ولا الشفاء القوي منهم بصير سعيدا بصيرا بل ترى
من المشتغلين ما يرجي طول عمره في البحث والتكرار اناء الليل واطراف النهار ثم يرجع بخفي حنين ويصير مطرحا للعار والشين وهم المذكورون
في قوله تعالى قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا اعاذنا الله من هذه الورطة المدهشة
والظلمة الموحشة واني لقد صادفت اصدافا علمية في بحر الحكمة الزاخرة مودعة بدعائم البراهين الباهرة المشحونة بدرر من نكات فاخرة مكنونة
فيها لآلي دقايق زاهرة وكنت برهة من الزمان اجيل رأيي واردد قدحي وامر نفسي وانازع سري حدبا على اهل الطلب ومن لم في تحقيق الحق ارب
في ان اشق تلك الاصداف الثمينة واستخرج منها درها الثمينة واروق بمصفاة الفكر صفاها من كدرها وانخل بمنخل الطبيعة لبابها عن
قشورها واصنف كتابا جامعا لشتات ما وجدته في كتب الاقدمين مشتملا على خلاصة اقوال المشائين ونقاوة اذواق اهل الاشراق من الحكماء
الرواقيين مع زوائد لم توجد في كتب اهل الفن من حكماء الاعصار وفرائد لم يجد بها طبع احد من علماء الادوار ولم يسمح بمثله دوران السموات
ولم يشاهد شبهه في عالم الحركات ولكن العوائق كانت تمنع من المراد وعوادي الايام تضرب دون بلوغ الغرض بالاسداد فاقعدني الايام عن القيام
وحجبني الدهر عن الاتصال الى المرام لما رايت من معادات الدهر بتربية الجهلة والارذال وشعشعة نيران الجهالة والضلال ورثاثة الحال و
ركاكة الرجال وقد ابتلينا بجماعة غاربي الفهم تعمش عيونهم عن انوار الحكمة واسرارها تكل بصائرهم كابصار الخفافيش عن اضواء المعرفة وآثارها
يرون التعمق في الامور الربانية والتدبر في الآيات السبحانية بدعة ومخالفة اوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخدعة كانهم الحنابلة
من كتب الحديث المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث لم يتعد نظرهم عن طور الاجسام ومساميرها ولم يرتق فكرهم عن هذه الهياكل
المظلمة ودياجيرها فحرموا لمعاداتهم العلم والعرفان ورفضهم بالكلية عن طريق الحكمة والايقان على العلوم المقدسة الالهية والاسرار الشريفة
الربانية التي رمزت الانبياء والاولياء عليها واشارت الحكماء والعرفاء اليها فاصبح الجهل باهر الرايات ظاهر الآيات فاعدموا العلم وفضله
واسترذلوا العرفان واهله وانصرفوا عن الحكمة زاهدين ومنعوها معاندين ينفرون الطباع عن الحكماء ويطرحون العلماء العرفاء والاصفياء
وكل من كان في بحر الجهل والحمق اولج وعن ضياء المعقول والمنقول اخرج كان الى اوج القبول والاقبال اوصل وعند ارباب الزمان اعلم وافضل
كم عالم عاقل لم يلج بالقرع باب منى وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا وكيف ورؤساؤهم قوم اعزل من سلاح الفضل والسداد عارية مناكبهم عن لباس
العقل والرشاد صدورهم عن حلى الآداب اعطال ووجوههم عن سمات الخير اغفال فلما رايت الحال على هذا المنوال من خلو الديار عمن يعرف قدر
الاسرار وعلوم الاحرار وانه قد اندرس العلم واسراره وانطمس الحق وانواره وضاعت السير العادلة وشاعت الآراء الباطلة ولقد اصبح عين ماء
الحيوان غايرة وظلت تجارة اهلها بايرة وآبت وجوههم بعد نضارتها باسرة وآلت حال صفقتهم خائبة خاسرة ضربت عن ابناء الزمان

صفحا وطويت عنهم كشحا فالجأني خمود الفطنة وجمود الطبيعة لمعادات الزمان وعدم مساعدة الدوران الى ان انزويت في بعض نواحي الديار واستترت
بالخمول والانكسار منقطع الامال منكسر البال متوفرا على فرض اؤديه وتفريط في جنب الله اسعى في تلافيه لا على درس القيه او تاليف اتصرف فيه
اذ التصرف في العلوم والصناعات وافادة المباحث ودفع المعضلات وتبيين المقاصد ودفع المشكلات مما يحتاج الى تصفية الفكر وتهذيب
الخيال عما يوجب الملال والاختلال واستقامة الاوضاع والاحوال مع فراغ البال ومن اين يحصل للانسان مع هذه المكاره التي يسمع ويرى
من اهل الزمان ويشاهد مما يكب عليه الناس في هذا الاوان من قلة الانصاف وكثرة الاعتساف وخفض الاعالي والافاضل ورفع الاداني والاراذل
وظهور الجاهل الشرير والعامي النكير على صورة العالم النحرير وهيئة الحبر الخبير الى غير ذلك من القبايح والمفاسد الفاشية اللازمة والمتعدية
مجال المخاطبة في المقال وتقرير الجواب عن السؤال فضلا عن حل المعضلات وتبيين المشكلات كما نظمه بعض اخواني في الفرس از سخن پر در مکن همچون
صدف هر گوش را قفل گوهر ساز یاقوت زمرد پوش را در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست چشم بینا عذر میخواهد لب خاموش را فكنت ولا
كما قال سيدي ومولاي ومعتمدي اول الائمة والاوصياء وابو الائمة الشهداء الاولياء قسيم الجنة والنار آخذا بالتقية والمداراة مع الاشرار
متخليا عن مورد الخلافة قليل الانصار مطلق الدنيا مؤثرا الاخرة على الاولى مولى كل من كان له رسول الله صلعم مولى واخيه وابن عمه ومساهمه في طمه ورمه طفقت
ارتاي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فصرت ثانيا عنان
الاقتداء بسيرته عاطفا وجه الاهتداء بسنته فرايت ان الصبر على هاتي احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى فامسكت عناني عن الاشتغال بالناس
ومخالطتهم وآيست عن مرافقتهم ومؤانستهم وسهلت علي معادات الدوران ومعاندة ابناء الزمان وخلصت عن انكارهم واقرارهم وتساوي عندي
اعزازهم واضرارهم فتوجهت توجها غريزيا نحو مسبب الاسباب وتضرعت تضرعا جبليا الى مسهل الامور الصعاب فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار
والانزواء والخمول والاعتزال زمانا مديدا وامدا بعيدا اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالا نوريا والتهب قلبي التهابا قويا ففاضت عليها لمحات
انوار الملكوت وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الاضواء الاحدية وتداركتها الالطاف الالهية فاطلعت على اسرار لم اكن اطلع عليها الى الان و
انكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الاسرار
الالهية والحقايق الربانية والودايع اللاهوتية والخبايا الصمدانية فاستروح العقل من انوار الحق بكرة وعشيا وقرب بها منه وخلص اليه نجيا فركض بطالب
جوارحه فاذا هو ماء ثجاج وذو بواطن تعقلاته للطالبين فاذا هو بحر مواج واودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها وجداول العقول فاضت
من رشحه بنهرها فابرزت الاوادي على سواحل الاسماع وجواهر ثاقبة ودررا وانبتت الجداول على الشواطي زواهر ناضرة وثمرا وحيث كان من دأب
الرحمة الالهية وشريعة العناية الربانية ان لا يهمل امر ضروري يحتاج اليه الاشخاص بحسب الاستعداد ولا يبخل بشيء نافع في مصالح العباد فقضت
رحمته ان لا يختفي في البطون والاستتار هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الاسرار ولا يبقى في الكتمان والاحتجاب الانوار الفايضة علي من نور
الانوار فالهمني الله الافاضة مما شربنا جرعة للعطاش الطالبين والالاحة مما وجدنا لمعة لقلوب السالكين ليحيى من شرب منه جرعة ويتنور
قلب من وجد منه لمعة فبلغ الكتاب اجله واراد الله تقديمه وقد كان اجله فاظهره في الوقت الذي قدره وابرزه على من لم يسره فرايت
اخراجه من القوة الى الفعل والتكميل وابرازه من الخفاء الى الوجود والتحصيل فاعملت فيه فكري وجمعت على ضم شوارده امري وسالت الله تعالى
ان يشد ازري ويحط بكرمه وزري ويشرح لاتمامه صدري فنهضت عزيمتي بعدما كانت قاعدة وهبت همتي عن ما كانت راكدة واهتز الخامد
من نشاطي وتموج الجامد من انبساطي وقلت لنفسي هذا اوان الاهتمام والشروع وذكر اصول يستنبط منه الفروع وتحلية الاسماع بجواهر
المعاني الفايقة وابراز الحق في صورته المعجبة الرايقة فصنفت كتابا الهيا للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال وابرزت حكمة ربانية للطالبين
لاسرار حضرة ذي الجمال والجلال ان يتجلى الحق فيه بالنور الموجب للظهور وقرب ان ينكشف بها كل مرموز ومستور وقد اطلعني الله فيه
على المعاني المتساطعة انوارها في معارف ذاته وصفاته مع تجوال العقول العقلاء حول جنابه ورجاعهم خاسرين والهمني بنصره المؤيد من
بناء من عباده الحقايق المتعالية اسرارها في استكشاف مبدئه ومعاده مع تطواف فهوم الفضلاء حريم حماه وترددهم خاسرين فبحمد الله
كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة ولا اضطراب بعيد حافظا للاوضاع رامزا مشبعا في مقام الرمز والاشباع قريبا من الافهام في
نهاية علوه رفيعا عالي المقام مع غاية دنوه اذ قد اندمجت فيه العلوم الالهية في الحكمة البحثية وتدرعت فيه الحقايق الكشفية با
لبيانات التعليمية وتسربلت الاسرار الربانية بالعبارات المانوسة للطباع واستعملت المعاني الغامضة في الالفاظ القريبة من الاسماع
فالبراهين تتبختر اتضاحا وشبه الجاهلين للحق تتضائل افتضاحا انظر بعين عقلك الى معانيه هل ترى فيه من قصور ثم ارجع البصر كرتين

الى الفاظه

الى الفاظه هل ترى فيه من فطور وقد اشرت فى رموزه الى كنوز من الحقايق لا يهتدى الى معناها الا من عنّى نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطالب ونبهت فى فصوله الى اصول لا يطلع على مغزاها الا من اتعب بدنه فى الرياضات الدينية لكيلا يذوق المشرب قد صنفته لاخوانى فى الدين ورفقائى فى طريق الكشف واليقين لانه لا ينتفع بها كثير الانتفاع الا من احاط باكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون مصنفات الحكماء غير محجب بمعلوم ولا منكرا لما وراء مفهوم فان الحق لا ينحصر بحسب فهم كل ذى فهم ولا ينقدر بقدر كل عقل ووهم فان وجدته ايها الناظر مخالفا لما اعتقدته او فهمته بالذوق السليم فلا تنكره وفوق كل ذى علم عليم فافهمن ان من احتجب بمعلوم وانكر ما وراء مفهوم فهو موقوف على حد علمه وعرفانه محجوب عن خبايا اسرار وبه ودقايقه وانى ايضا لا ازعم انى قد بلغت الغاية فيما اوردته كلا فان وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى ومعارف الحق لا تتقيد بما رسمت ولا تحوى لان الحق اوسع من ان يحيط به عقل وحد واعظم من ان يحصره عقد دون عقد فان احللت بالعناية الربانية مشكلها وفتحت بالهداية الالهية معضلها فاشكر ربك على قدر ما هداك من الحكم واحمده على ما اسبغ عليك من النعم واقتد بقول سيد الكونين ومرآة العالمين عليه وآله من الصلوة انماها ومن التسليمات ازكاها لا تؤتوا الحكمة غير اهلها فتظلموها ولا تمنعوا اهلها فتظلموهم فعليك بتقديسها عن الجلود الميتة واياك واستيداعها الا للانفس الحية كما قرره واوصى به الحكماء الكبار اولى الايدى والابصار واعلم انى ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندى واعتمد عليه اعتقادى الى ذكر طرايق القوم وما يتوجه اليها وما يرد عليها ثم نبهت عليه فى اثناء النقد والتزييف والهدم والترصيف والذب عنها بقدر الوسع والامكان وذلك لتشحيذ الخواطر بها وتقوية الاذهان من حيث اشتمالها على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة تفيد نفوس الطالبين للحق ملكة لاستخراج المسائل المعضلة وتفيد اذهان المشتغلين بالبحث اطلاعا على المباحث المشكلة والحق ان اكثر المباحث المثبتة فى الدفاتر المكتوبة فى بطون الاوراق انما الفائدة فيه مجرد الانتباه والاحاطة بافكار اولى الدراية والانظار لحصول الشوق الى الوصول لا الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول او المنقول فان مجرد ذلك مما لا يحصل به اطمينان القلب وسكون النفس وراحة البال وطيب المذاق بل هى مما يعد الطالب لسلوك المعرفة والوصول الى الاسرار ان كان مقتديا بطريقة الابرار متصفا بصفات الاخيار وليعلم ان معرفة الله تع وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذى تلقيه العامى او الفقيه وراثة وتلقفا فان المشعوف بالتقليد والمجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقايق كما ينفتح للكرام الالهيين ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة واللذات المحسوسة من معرفة خلاق الخلايق وحقيقة الحقايق ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة فى تحسين المرام كما هو عادة المتكلم وليس ايضا هو مجرد البحث البحت كما هو داب اهل النظر وغاية اصحاب المباحثة والفكر فان جميعها ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يريها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذف فى قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والاخلاق الذميمة وحب الرياسة والاخلاد الى الارض والركون الى زخارف الاجساد وانى لاستغفر الله كثيرا مما ضيعت شطرا من عمرى فى تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من اهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جربزتهم فى القول وتفننهم فى البحث حتى تبين لى آخر الامر بنور الايمان وتاييد الله المنان ان قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم فالقينا زمام امرنا اليه والى رسوله النذير المنذر فكل ما بلغنا منه آمنا به وصدقناه ولم نحتل ان نخيل له وجها عقليا ومسلكا بحثيا بل اقتدينا بهداه وانتهينا بنهيه امتثالا لقوله تع ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا حتى فتح الله على قلبنا ما فتح فافلح ببركة متابعته وانجح فابدأ يا حبيبى قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها فقد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها واستحكم اولا اساس المعرفة والحكمة ثم ارق ذريها والا كنت ممن اتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف اذا اتيها ولا تشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة ولا تركن الى اقاويل المتفلسفة جملة فانها فتنة مضلة وللاقدام عن جادة الصواب مزلة وهم الذين اذا جائتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤن وقانا الله واياك شرهاتين الطائفتين ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين واعلم ان للسلاك من العرفاء والاولياء اسفارا اربعة احدها السفر من الخلق الى الحق وثانيها السفر بالحق فى الحق والسفر الثالث يقابل الاول لانه من الحق الى الخلق بالحق والرابع يقابل الثانى من وجه لانه بالحق فى الخلق فرتبت كتابى هذا طبق حركاتهم فى الانوار والآثار على اربعة اسفار وسميته بالحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية فها انا ذا افيض فى المقصود مستعينا بالحق المعبود الصمد الموجود

السفر الاول

وهو الذى من الخلق الى الحق فى النظر الى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية وفيه مسالك

المسلك الاول

فى المعارف التى يحتاج اليها الانسان فى جميع العلوم وفيه مقدمة وستة مراحل

المقدمة

فى تعريف الفلسفة وتقسيمها الاولى

وغايتها وشرفها اعلم ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقايق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا اخذا بالظن والتقليد بقدر الوسع الانساني وان شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالبارى تعالى ولما جاء الانسان كالمعجون من خلطين صورة معنوية امرية ومادة حسية خلقية وكانت لنفسه ايضا جهتا تعلق وتجرد لاجرم افتنت الحكمة بحسب عمارة النشأتين باصلاح القوتين الى فنين نظرية تجردية وعملية تعلقية اما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورتها عالما عقليا مشابها للعالم العيني لا في المادة بل في صورته ورقشه وهيئته ونقشه وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسؤل في دعائه الى ربه حيث قال ربّ ارنا الاشياء كما هي وللخليل ع ايضا حين سئل ربّ هب لي حكما والحكم هو التصديق بوجود الاشياء المستلزم لتصورها ايضا واما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن والهيئة الانقيادية الانقهارية للبدن من النفس والى هذا الفن اشار بقوله ص تخلقوا باخلاق الله واستدعى الخليل ع في قوله والحقني بالصالحين والى فني الحكمة كليهما اشير في الصحيفة الالهية ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وهي صورته التي هي طراز عالم الامر ثم رددناه اسفل السافلين وهي مادته التي هي من الاجسام المظلمة الكثيفة الا الذين امنوا اشارة الى غاية الحكمة النظرية وعملوا الصالحات اشارة الى تمام الحكمة العملية وللاشعار بان المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم باحوال المبدء والمعاد والتدبر فيما بينهما من حق النظر والاعتبار قال امير المؤمنين ع رحم الله امرء اعدّ لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين والى ذينك الفنين رمزت الفلاسفة الالهيون حيث قالوا تأسيا بالانبياء ع الفلسفة هي التشبه بالاله كما وقع في الحديث النبوي ص تخلقوا باخلاق الله يعني في الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديدة منها انها صارت سببا لوجود الاشياء على الوجه الاكمل بل سببا لنفس الوجود اذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه لا يمكن ايجاده وابداؤه والوجود خير محض ولا شرف الا في الخير الوجودي وهذا المعنى مرموز في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ولهذا الاعتبار سمى الله تعالى نفسه حكيما في مواضع شتى في كتابه المجيد الذي هو تنزيل من حكيم حميد ووصف انبيائه واوليائه بالحكمة وسماهم ربانيين حكماء بحقايق الهويات فقال واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة وقال لخصوص لقمان ولقد اتينا لقمان الحكمة كل ذلك في سياق الاحسان ومعرض الامتنان ولا معنى للحكيم الا الموصوف بالحكمة المذكور حدها التي لا يستطاع ردها ومن الظاهر المكشوف ان ليس في الوجود اشرف من ذات المعبود ورسله الهداة الى اوضح سبله وكلام من هؤلاء وصفه تعالى بالحكمة فقد انجلى وجه شرفها ومجدها فيجب اذن انتهاج معالم غورها ونجدها فلنأت على اهداء تحف منها وانباء طرف فيها ولنقبل على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها بقدر ما يتأتى لنا وجمع متفرقات شتى واردة علينا من المبدء الاعلى فان مفاتيح الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء

المرحلة الاولى في الوجود واقسامه الاولية وفيه مناهج الاول في احوال نفس الوجود وفيه فصول فصل

في موضوعية للعلم الالهي واوليته ارتسامه في النفس اعلم ان الانسان قد ينعت بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة وقد ينعت بانه مساو لشيء او اصغر منه او اكبر وقد ينعت بانه متحرك او ساكن وبانه حار او بارد او غير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف الشيء بما يجري مجرى اوسط هذه الاوصاف الا من جهة انه ذو كم ولا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى اخرها الا من جهة انه ذو مادة قابلة للتغيرات لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر معهما فاذن كما ان للاشياء التعليمية اوصافا وخواص يبحث عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى وللاشياء الطبيعية اعراضا ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات باقسامها كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الالهية فموضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الاول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث انه وجود معلول واما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود واما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم الباقية كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وسيتضح للذين طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي حقيقة ذات الاسرار الالهية ان الماهيات من الاعراض الاولية الذاتية لحقيقة الوجود كما ان الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم اعراضا في الفلسفة الاولى وبالجملة هذا العلم لفرط علوه وشموله باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية فيجب ان يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وايضا التعريف اما ان يكون بالحد او بالرسم وكلا القسمين باطل في الوجود اما الاول فلانه انما يكون بالجنس والفصل والوجود لكونه اعم الاشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له واما

الثاني فلانه تعريف بالاعرف ولا اعرف من الوجود فمن رام بيان الوجود باشياء على انها هي اظهر منه فقد اخطأ خطأً فاحشاً ولما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه لان الحد والبرهان متشاركان في حدودهما على ما تبين في القسطاس وكما ان من التصديق ما لا يمكن ادراكه ما لم يدرك قبله اشياء اخر مثل ان نريد ان نعلم ان العقل موجود فنحتاج اولا الى ان نحصل تصديقات اخرى ولا محالة ينتهي الى تصديق لا يتقدمه تصديق اخر بل يكون واجباً بنفسه اوليا بيّنا عند العقل بذاته كالقول بان الشيء شيء وان الشيء ليس بنقيضه وان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان في الواقع وعن الواقع فكذلك القول في باب التصور فليس اذا احتاج تصور الى تصور يتقدمه يلزم من ذلك في كل تصور بل لا بدّ من الانتهاء الى تصور يقف ولا يتصل بتصور سابق عليه كالوجوب والامكان والوجود فان هذه ونظائرها معان صحيحة مركوزة في الذهن مرتسمة في العقل ارتساماً اوليا فطرياً فمتى قصد اظهار هذه المعاني بالكلام فيكون ذلك تنبيها للذهن واخطاراً بالبال وتعيينا لها بالاشارة من سائر المرتكزات في العقل لا افادتها باشياء هي اشهر منها واما اثبات الوجود لموضوع هذا العلم اي الموجود بما هو موجود فمستغنى عنه بل غير صحيح بالحقيقة لان اثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو اريد به حقيقة الاثبات وخصوصاً اذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت فان الثابت والموجود وغيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت والوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو نفس الاضافة لا غيرها الا بحسب المجاز سواء كان الوجود وجود شيء اخر او وجود حقيقته وذاته وهو بما هو هو اي المطلق لا يابى شيئاً من القسمين وليس يستوجب ببرهان ولا يتبين بضرورة الا ان الكون في الواقع هو كون شيء فقط او كون نفسه البتة بل البرهان والحس اوجبا القسمين جميعاً الثاني كالوجود الذي لا سبب له والاول كالوجود الذي يتعلق بالاجسام فالوجود الغير المتعلق بشيء هو موجود بنفسه والوجود العارض هو موجود بغيره **غشاوة وهمية وازاحة عقلية** لما تبينت ان الفلسفة الاولى باحثة عن احوال الموجود بما هو موجود وعن اقسامه الاولية اي التي يمكن ان يعرض للموجود من غير ان يصير رياضياً او طبيعياً وبالجملة امراً متخصص الاستعداد لعروض تلك الاقسام سواء كانت القسمة بها مستوفاة والاقسام لا تكون اولية فلا يكون البحث عنها من الفن الاعلى بل يكون من العلم الاسفل كقسمة الموجود الى الاسود والذي اسود بالسلب المطلق فتبين في ذلك واقض العجب من قوم اضطرب كلامهم في تفسير الامور العامة التي يبحث عنها في احد الفلسفتين الالهيتين بل يجري في موضوعات سائر العلوم كما سيظهر لك فانهم فسروا الامور العامة تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فانتقض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمي يعرض المادة والسطح يعرض الجسم التعليمي ويعرضه الخط وكذا الكيف لعروضه للجواهر والاعراض وتارة بما يشمل الموجودات او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب اما على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو وما يقابله شاملا لها ولشموله الاحوال المختصة زيد قيد اخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي واعترض عليه بعض اجلة المتاخرين بانه ان اريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من هذا القبيل اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين او سلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اريد بها مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخرين تشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من المقاصد العلمية ثم ارتكبوا في دفع الاشكال تمحلات شديدة منها ان الامور العامة هي المشتقات وما في حكمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي وتلك الاحوال اما امور متكثرة واما غير متعلقة بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ومنها ان المراد بالتقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك من التكلفات والتعسفات الباردة وانت اذا تذكرت ان اقسام الحكمة الالهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على ان يصير تعليمياً او طبيعياً لا ستغنيت عن هذه التكلفات واشباهها اذ بملاحظة هذه الحيثية في الامر العام مع تقييده بكونه من النعوت الكلية ليخرج البحث عن الذوات لا بما لا يختص بقسم من الموجود كما توهم يندفع عنه النقوض ويتم التعريف سالماً عن الخلل والفساد ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم بيان ذلك ان موضوع كل علم كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه فاشكل الامر عليهم لما راوا انه قد يبحث في العلوم عن الاحوال التي تختص ببعض انواع الموضوع بل ما من علم الا ويبحث فيه عن الاحوال المختصة ببعض انواع موضوعه فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلم في اقوالهم

بان المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم هو اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا لنوع من العرض الذاتي لاصل الموضوع او عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما ينحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو واخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو وذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه اخص منها والعوارض الذاتية والغريبة للانواع قد تكون اعراضا اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك وان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاولية فاستيعاب القسمة الاولية قد يكون بغير اعراض اولية وقد يتحقق من اعراض اولية ولا تقع بها القسمة المستوعبة نعم كل ما يلحق الشيء لامر اخص وكان ذلك الشيء مفتقرا في لحوقه له الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب على ما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره كما ان ما يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهي في شيء وما اظهر لك ان تتفطن بان لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحناء للخط مثلا ليس بعد ان يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص انما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها اخص من طبيعة الجنس اعراض اولية ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة حيث صرحوا بان اللاحق لشيء لامر اخص اذا كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه له الى ان يصير نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع انهم مثلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط ولست ادري اي تناقض في ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص من الشيء لا يكون عرضا اوليا له حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون اوليا للخط بل العرض الاولي له هو المفهوم المردد بينهما ومما يجب ان يعلم ان بعض الامور التي ليست جسمانية بانها مفتقرة في الوجود بين العيني والذهني الى المادة لكنها مما قد يعرض لها ان يصير رياضيا كالكم او طبيعيا كالكيف قد لا يبحث عنها في العلم الكلي بل يفرد لها علم على حدة كالحساب للعدد او يبحث عنها في علم اسفل كالبحث عن الكيفيات في الطبيعيات وذلك باحد وجهين الاول انه يعتبر كونها عارضة للمواد بوجه من الوجوه ويبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد فان العدد يعتبر تارة من حيث هو وبهذا الاعتبار يكون من جملة الامور المجردة عن المادة ويبحث عنه في باب الوحدة والكثرة من الامور العامة ويعتبر اخرى من حيث تعلقه بالمادة لا في الوهم بل في الخارج ويبحث عنه بهذا الاعتبار في التعاليم فانهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وغيرها مما يلحق العدد وهو في اوهام الناس او في موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة والثاني انه يبحث عنها لا مطلقا بل عن بعض انواعها التي لا توجد الا باستعداد المادة وحركاتها واستحالاتها فاللائق بالبحث عنه انما هو العلم الاسفل فان اتفق ان يذكر بعض احوالها فيه على الوجه العام كان ذلك على سبيل المبدئية لا على ان يكون من المسائل ههنا **فصل** في ان مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ اما كونه مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الاوليات فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم فاذا لم يكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة وليست هذه لاجل كونها متحدة في الاسم حتى لو قدرنا انه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد اصلا لم يكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم اكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل وهذه الحجة راجحة في حق المنصف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب وان لم يكن مقنعة للمجادل والعجب ان من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به لان الوجود في كل شيء لو كان مخالفا لوجود الاخر لم يكن ههنا شيء واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل ههنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك علم منه ان الوجود مشترك وايضا الرابطة في القضايا والاحكام ضرب من الوجود وهي في جميع الاحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنى واحد ومن الشواهد ان رجلا لو ذكر شعرا وجعل قافيته جميع ابياته لفظ الوجود لاضطر كل احد الى العلم بان القافية مكررة بخلاف ما لو جعل قافية جميع الابيات لفظ العين مثلا فانه لم يحكم عليه بانها مكررة فيه ولولا ان العلم الضروري حاصل لكل احد بان المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل لما حكموا بالتكرير ههنا كما لم يحكموا في الصورة الاخرى واما كونه محمولا على ما تحته بالتشكيك اعني الاولوية والاولية والاقدمية والاشدية فلان الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجيء دون بعض وفي بعضها اقدم بحسب الطبع من بعض وفي بعضها اتم واقوى فالوجود الذي لا سبب له اولى بالموجودية من غيره وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود

تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض وايضا فان الوجود المفارقى اقوى من الوجود المادى وخصوصا وجود نفس المادة القابلة فانها
فى غاية الضعف حتى كانها تشبه العدم والمتقدم والمتاخر وكذا الاقوى والاضعف كالمقومين للوجودات وان لم يكن كذلك الماهيات فالوجود الواقع
فى كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه فى مرتبة اخرى لا سابقة ولا لاحقة ولا وقوع وجود اخر فى مرتبته لا سابق ولا لاحق والمشاؤن اذا قالوا ان
العقل مثلا متقدم بالطبع على الهيولى وكل من الهيولى والصورة متقدم بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا ان ماهية شئ من تلك الامور
متقدمة على ماهية الاخر وحمل الجوهر على الجسم وجزئيه متقدم ومتاخر بل المقصود ان وجود ذلك متقدم على وجود هذا وبيان ذلك ان التقدم والتاخر
فى معنى ما يتصور على وجهين احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم وما به التقدم شيئا واحدا كتقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض فان القبليات والبعديات فيها بنفس هوياتها المتجددة المنقضية لذاتها لا بامر اخر عارض لها كما ستعلم فى مستانف الكتاب انشاء الله والاخر
ان لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى اخر فيفترق فى ذلك ما فيه التقدم عن ما به التقدم كتقدم الانسان الذى هو الاب عن الانسان الذى
هو الابن لا فى معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوى بل فى معنى اخر هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم والتاخر فيهما هو الوجود او الزمان وما به
التقدم والتاخر هو خصوص الابوة والبنوة فكما ان تقدم بعض الاجسام على بعض لا فى الجسمية بل فى الوجود كذلك اذا قيل ان العلة متقدمة على
المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجوده وكذلك تقدم الاثنين على الاربعة وامثالها فان لم يعتبر وجود لم يكن تقدم ولا تاخر فالتقدم
والتاخر والكمال والنقص والقوة والضعف فى الوجودات بنفس هوياتها لا بامر اخر وفى الاشياء والماهيات بنفس وجوداتها لا بانفسها وسيأتى
لك زيادة ايضاح فى هذا الباب عند مباحث التشكيك فى هذا الكتاب وقد استوضح ههنا ان الوجود بحسب المفهوم امر عام يحمل على الموجودات
بالتفاوت لا بالتواطؤ مط **فصل** فى ان الوجود العام البديهى اعتبار عقلى غير مقوم لافراده بيان ذلك ان كل ما يرتسم بكنهه فى الاذهان
من الحقائق الخارجية يجب ان يكون ماهيته محفوظة مع تبدل انحاء الوجود والوجود لما كانت حقيقته انه فى الاعيان وكل ما كانت حقيقته انه فى الاعيان
فيمتنع ان يكون فى الاذهان والا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع ان يحصل حقيقته فى ذهن من الاذهان فكل ما يرتسم من
الوجود فى النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجها من وجوهه وحيثية من حيثياته وعنوانا من عنواناته فليس عموم
ما ارتسم من الوجود فى النفس بالنسبة الى الوجودات عموم معنى الجنس بل عموم امر لازم اعتبارى انتزاعى كالشيئية للاشياء الخاصة من الماهيات
المتحصلة المتخالفة المعانى وايضا لو كان جنسا لافراده لكان انفصال الوجود الواجبى عن غيره بفصل فيتركب ذاته وانه محال كما سيجئ واما ما قيل
من ان كل ما يحمل على اشياء بالتفاوت فهو عرضى لها والوجود قد سبق انه يحمل على افراده كذلك فيكون عرضيا لها فغير تام عند جماعة من
شيعة الاقدمين كما سينكشف لك انشاء الله **فصل** فى ان للوجود حقيقة عينية لما كانت حقيقة كل شئ هى خصوصية وجوده التى يثبت له
فالوجود اولى من ذلك الشئ بل من كل شئ بان يكون ذا حقيقة كما ان البياض اولى بكونه ابيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض فالوجود
بذاته موجود وسائر الاشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها وبالحقيقة ان الوجود هو الموجود كما ان المضاف
هو الاضافة لا ما يعرض لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها كالاب والمساوى والمشابه وغير ذلك قال بهمنيار فى التحصيل وبالجملة فالوجود حقيقته
انه فى الاعيان لا غير وكيف لا يكون فى الاعيان ما هذه حقيقته **بحث وتخلص** واما ما تمسك به شيخ الاشراق فى نفى تحقق الوجود من ان الوجود
لو كان حاصلا فى الاعيان فهو موجود لان الحصول هو الوجود وكل موجود له وجود فلوجوده وجود الى غير النهاية فلقائل ان يقول فى دفعه ان
الوجود ليس بموجود فانه لا يوصف الشئ بنفسه كما لا يقال فى العرف ان البياض ابيض فغاية الامر ان الوجود ليس بذى وجود كما ان البياض ليس بذى
بياض وكونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشئ بنقيضه عند صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللاموجود
او يقول الوجود موجود وكونه وجودا هو بعينه كونه موجودا وهو موجود به الشئ فى الاعيان لا ان له وجودا اخر بل هو الموجود من حيث هو موجود
والذى يكون لغيره منه وهو ان يوصف بانه موجود يكون له فى ذاته وهو نفس ذاته كما ان التقدم والتاخر لما كانا فيما بين الاشياء الزمانية بالزمان
كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا معنى
وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل وقابل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته كما فى الواجب او بفاعل
لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف غير الوجود فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود والحاصل ان الوجود امر
عينى بذاته سواء صح اطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللغة ام لا لكن الحكماء اذا قالوا كذا موجود لم يريدوا مجرد ذلك ان يكون الوجود زائدا عليه
بل قد يكون وقد لا يكون كالوجود الواجب المجرد عن الماهية فكون الموجود ذا ماهية او غير ذى ماهية انما يعلم ببيان وبرهان غير نفس كونه موجودا فمفهوم الموجود

مشترك عندهم بين القسمين وبذلك يندفع ما قيل ايضا من انه اذا اخذ كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الوجود وغيره بمعنى واحد اذ مفهومه في الاشياء انه شيء له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلق على الجميع الا بمعنى واحد اذ ذاك فلا بد من اخذ كون الوجود موجودا كما في ساير الاشياء وهو انه شيء له الوجود ويلزم ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية وعاد الكلام جذعا الا انا نقول هذا الاختلاف بين الاشياء وبين الوجود ليس في مفهوم الموجود بل المفهوم واحد عندهم في الجميع سواء طابق اطلاقهم عرفا اللغويين ام لا وكون الموجود مشتملا على امر غير الوجود او لم يكن بل يكون محض الوجود انما نشأ من خصوصيات ما صدق عليها الا من نفس مفهوم الوجود ونظير ذلك ما قاله الشيخ في الهيات الشفا ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد وقد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته ما هي انسان مثلا او جوهر اخر من الجواهر ذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء او انسان هو واحد قال ففرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد او الوجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود وقال ايضا في التعليقات اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية ويؤيد ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفية وهو ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي يذكر فيه وكذا ما ذهب اليه بعض اجلة المتاخرين من اتحاد العرض والعرضي وان لم يكن متثبتا فيه وكذا ما ادى اليه نظر الشيخ الالهي في اخر التلويحات من ان النفس وما فوقها من المفارقات انيات صرفة ووجودات محضة ولست ادري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود امرا واقعيا عينيا وهل هذا الا تناقض في الكلام ثم نقول لو لم يكن للوجود افراد حقيقية وراء الحصص لما اتصف بلوازم الماهيات المتخالفة الذوات او متخالفة المراتب لكنه متصف بها فان الوجود الواجبي مستغن عن العلة لذاته ووجود الممكن مفتقر اليها لذاته اذ لا شك ان الحاجة والغنى من لوازم الماهية او من لوازم مراتب الماهية المتفاوتة كمالا او نقصا فلا بد ان يكون في كل من الموجودات امرا وراء الحصة من مفهوم الوجود والا لما كانت الوجودات متخالفة الماهية كما عليه المشائون او متخالفة المراتب كما راه طائفة اخرى اذ الكلي المضاف بالقياس الى حصصه نوع غير متفاوت واما قول القائل لو كانت للوجود افراد في الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعا على ثبوتها ضرورة ان ثبوت الشيء للاخر فرع على ثبوت ذلك الاخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها فغير مستقيم لعدم خصوصية ذلك بكون الوجود ذا فرد بل منشأوه اتصاف الماهية بالوجود سواء كانت له افراد عينية او لم يكن له الا الحصص وتحقيق ذلك ان الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم تارة يخصصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية وتارة ينتقلون عنها الى الاستلزام وتارة ينكرون ثبوت الوجود لا ذهنا ولا عينا بل يقولون ان الماهية لها اتحاد بمفهوم الموجود وهو امر بسيط كساير المشتقات يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته وليس له مبدء اصلا لا في الذهن ولا في الخارج الى غير ذلك من التعسفات **فصل** في ان تخصص الوجود بماذا وليعلم ان تخصص كل وجود اما بنفس حقيقته او بمرتبة من التقدم والتاخر والشدة والضعف او بنفس موضوعه اما تخصص الوجود بنفس حقيقته التامة الواجبية وبمراتبه في التقدم والتاخر والشدة والضعف والغنى والفقر فانما هو تخصص له بشؤونه الذاتية باعتبار نفس حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل واما تخصصه بموضوعه اعني الماهيات المتصفة به في اعتبار العقل فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات وان كان الوجود والماهية في كل ذي ماهية متحدين في العين وهذا امر غريب سيتضح لك سره فيما بعد قال الشيخ في المباحثات ان الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل ان كان اختلاف فبالتاكد والضعف وانما يختلف ماهيات الاشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف النوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل ماهيته لا لوجوده فالتخصيص للوجود على الوجه الاول بحسب ذاته بذاته واما على الوجه الثالث فباعتبار ما معه في كل مرتبة من النعوت الكلية قال في التعليقات الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقا بالغير هو مقوم له كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته والمقوم للشيء لا يجوز ان يفارقه اذ هو ذاتي له وقال في موضع اخر منها الوجود اما ان يكون محتاجا الى الغير فيكون حاجته الى الغير مقومة له واما ان يكون مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوما له ولا يصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما انه لا يصح ان يوجد الوجود المستغني محتاجا والا لتقوم بغيره وتبدل حقيقته انما اقول ان العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدد اقامة البرهان عليه حيث يحين حينه من ان جميع الوجودات الامكانية والانيات الارتباطية التعلقية اعتبارات وشؤون للوجود الواجبي واشعة وظلال للنور القيومي لا استقلال لها بحسب الهوية ولا يمكن

ملاحظتها ذواتا منفصلة وانيات مستقلة لان التابعية والتعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقايقها لا ان لها حقايق على حيالها عرض لها التعلق بالغير والفقر والحاجة اليه بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلق فلا حقايق لها الا كونها توابع لحقيقة واحدة فالحقيقة واحدة وليس غيرها الا شؤونها وفنونها وحيثياتها واطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها وتجليات ذاتها كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا او ظلال واقمنا نحن بفضل الله وتاييده برهانا نيرا عرشيا على هذا المطلب الشريف العالي والمحبوب الغالي اللطيف في سورة في موضعه كما وعدنا ان شاء الله وعملنا فيه رسالة على حدة سميناها بطرح الكونين هذا وقيل تخصص الوجود في الممكنات انما كان باضافته الى موضوعه لا ان الاضافة لحقته من خارج فان الوجود ذا الموضوع عرض وكل عرض فانه متقوم بوجوده في موضوعه فوجود كل ماهية متقوم باضافته الى تلك الماهية لا كما يكون الشيء في المكان فان كونه في نفسه غير كونه في المكان وهو ليس بسديد فان كون العرض في نفسه وان كان نفس كونه في موضوعه بناء على ما تقرر من ان وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لموضوعاتها لكن الوجود ليس بالقياس الى موضوعه كالاعراض بالقياس الى موضوعاتها فانه ليس هو كون شيء غير الموضوع يكون كونه في نفسه هو كونه للموضوع بل الوجود نفس كون الموضوع لا كون شيء اخر له كما ان النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شيء للجسم ففرق اذن بين كون الشيء في المكان وكون الشيء في الموضوع وهو المفهوم من كلام القائل المذكور ثم فرق ايضا بين كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع نص على هذا الشيخ الرئيس في التعليقات حيث قال وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود حتى تكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود ذي موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير وعلى هذا يجب ان يحمل ايضا لا على ما فهمه قوم من الحمل على اعتبارية الوجود وكونه امرا انتزاعيا مصدريا ما ذكره في موضع اخر من التعليقات وهو قوله فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم وقال تلميذه في كتاب التحصيل نحن اذا قلنا كذا موجود فلسنا نعني به الوجود العام بل يجب ان يتخصص كل موجود بوجود خاص والوجود اما ان يتخصص بفصول فيكون الوجود اي المطلق على هذا الوجه جنسا او يكون الوجود العام من لوازم معان خاصة بها يصير الشيء موجودا وقال فيه ايضا كل موجود ذي ماهية فله ماهية فيها صفة بها صارت موجودة وتلك الصفة حقيقتها انها وجبت اقول ولا يغرنك قوله فيما بعد اذا قلنا وجود كذا فانما نعني به موجوديته ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الاعيان لكان يحتاج الى وجود اخر فيتسلسل فاذن الوجود نفس صيرورة الشيء في الاعيان انتهى فان مراده من الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للوجودات الخاصة بل المراد منها صرف الوجود الذي موجود بنفسه وموجودية الماهية به لا بامر اخر غير حقيقة الوجود به تصير موجودة فعبر عنه بنفس صيرورة الشيء في الاعيان وعن ذلك الامر الاخر المفروض بما به يصير الشيء في الاعيان ليلائم اجزاء كلامه سابقا ولاحقا وما اكثر ما زلت اقدام المتاخرين حيث حملوا هذه العبارات وامثالها الموروثة من الشيخ الرئيس واترابه واتباعه على اعتبارية الوجود وان لا فرد له في الماهيات سوى الحصص فقد صرفوا الكلام عن مواضعها واني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتاصل الماهيات حتى ان هداني ربي وانكشف لي انكشافا بينا ان الامر بعكس ذلك وهو ان الوجودات هي الحقايق المتاصلة الواقعة في العين وان الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من اهل الكشف واليقين بالاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ابدا كما سيظهر لك من تضاعيف اقوالنا الاتية انشاء الله وستعلم ايضا ان مراتب الوجودات الامكانية التي هي حقايق الممكنات ليست الا اشعة واضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي جل مجده وليست هي امور مستقلة بحيالها وهويات مترأسة بذواتها بل انما هي شؤونات لذات واحدة وتطورات لحقيقة فاردة كل ذلك بالبرهان القطعي وهذه حكاية عما سيرد لك بسطه وتحقيقه انشاء الله وبالجملة فقد تبين لك الآن ان مفهوم الوجود العام وان كان امرا ذهنيا مصدريا انتزاعيا لكن افراده وملزوماته امور عينية كما ان الشيء كذلك بالقياس الى افراده من الاشياء المخصوصة فنسبة مفهوم الوجود الى افراده كنسبة مفهوم الشيء الى افراده لكن الوجودات مع كونها مجهولة الاسامي سواء اختلفت بالذات او بالمراتب الكمالية والنقصية شرح اسمائها انها وجود كذا ووجود كذا والوجود الذي لا سبب له ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام البديهي والماهيات مع كونها معلومة الاسامي والخواص

فصل في ان الوجودات هويات بسيطة ولحقيقة الوجود ليست معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا مطلقا اعلم ان الحقايق الوجودية لا يتقوم من جنس وفصل وبيان ذلك بعد ما تقرر في علم الميزان ان افتقار الجنس الى الفصل ليس في تقومه من حيث هو هو بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فان الفصل كالعلة

المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية هو انه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل لكان جنسه اما حقيقة الوجود او ماهية اخرى معروضة للوجود فعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مفيدا لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقوما هذا خلف وعلى الثاني يكون حقيقة الوجود اما الفصل او شيئا اخر وعلى كلا التقديرين يلزم خرق الفرض كما لا يخفى لان الطبايع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنى والمفهوم وههنا ليس الامر كذلك وايضا يلزم تركب الوجود الذي لا سبب له اصلا وهو محال واما ما قيل في نفي كون الوجود جنسا من انه لو كان جنسا لكان فصله اما وجودا واما غير وجود فان كان وجودا يلزم ان يكون الفصل مكان النوع اذ يحمل عليه الجنس وان كان غير وجود لزم كون الوجود غير وجود فهو سخيف فان فصول الجواهر البسيطة مثلا جواهر وهي مع ذلك ليست بانواع مندرجة تحت الجوهر بالذات بل انما هي فصول فقط وكذا فصل الحيوان مثلا يحمل عليه الحيوان وليس يلزم من ذلك ان يكون فصل الحيوان نوعا له وسيجيء كيفية ذلك من ذي قبل انشاء الله واذا تقرر نفي كون الوجود جنسا من نفي المخصصات الفصلية عنه فبمثل البيان المذكور يتبين انتفاء نوعيته وبالجملة عمومه وكليته بانتفاء ما يقع به اختلاف غير فصلي عنه كالمخصصات الخارجية من المصنفات وغيرها فان تلك الامور انما هي اسباب في كون الشيء موجودا بالفعل لا في تقويم معنى الذات وتقرير ماهيتها وكما ان النوع لا يحتاج الى الفصل في كونه متصفا بالمعنى الجنسي بل في كونه محصلا بالفعل فكذلك الشخص لا يحتاج الى المتشخص في كونه متصفا بالمعنى الذي هو النوع بل يحتاج اليه في كونه موجودا وهذا انما يتصور في غير حقيقة الوجود فلو كان ما حقيقته الوجود يتشخص بما يزيد على ذاته لكان المتشخص داخلا في ماهية النوع فثبت ان ما هو حقيقة الوجود ليس معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا وكل كلي ان كان من الثلثة الباقية فهو راجع الى الجنس او النوع كما لا يخفى فظهر ان الوجودات هويات عينية ومتشخصات بذواتها من غير ان يوصف بالجنسية والنوعية والكلية والجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع او جنس او بمعنى كونها متشخصة بامر زائد على ذاتها بل انما هي متميزة بذواتها لا بامر فصلي او عرضي واذ لا جنس لها فلا فصل لها فلا حد لها فلا برهان عليها لتشاركهما في الحدود كما مر الاشارة اليه فالعلم بها اما ان يكون بالمشاهدة الحضورية او بالاستدلال عليها باثارها ولوازمها فلا تعرف بها الا معرفة ضعيفة **فصل** في ان حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه اني لاظنك ممن يتفطن مما تلوناه عليك بان الوجود لا يمكن ان يلتف حقيقته من حيث هي من كثرة عينية خارجية او ذهنية فعلية او عقلية تحليلية الست اذا نظرت الى ماهية الجوهر الذات منه ومن غيره وجدت الذات من نحوها وجوهرها مغايرة لهما وان لم يكن على انها الاثر الصادر منهما بل على ان حقيقتها في انها هي هي متعلقة القوام بهما بل جوهر الذات بعينه هو جوهرية تلك الجوهرية سواء كان بحسب خصوص الخارج او الذهن او الواقع مطلقا فاذا فرض الحقيقة الوجود من حيث هي مبادي جوهرية قد ايتلف منها جوهر ذاته فكل واحد من تلك المقومات او بعضها اما ان يكون محض حقيقة الوجود فالوجود قد حصل بذلك المبدأ قبل نفسه واما ان يكون او واحد منها امرا غير الوجود فهل المفروض حقيقة الوجود الا الذي هو ما وراء ذلك الامر الذي هو غير الوجود فالذي فرض مجموع تلك الامور عاد الى انه بعضها او خارج عنها وايضا يلزم ان يكون غير الوجود متقدما على الوجود بالوجود وهو فطري الاستحالة قطعي الفساد وايضا كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات اقدم من حصولها لما يتقوم بها اي الوجود فيلزم حصول الشيء قبل نفسه فدار الوجود على نفسه وهو ممتنع فان حقيقة الوجود يستحيل ان يجتمع ذاته من اجزاء متباينة في الوجود كالمادة والصورة او ينحل الى اشياء متحدة الحقيقة والوجود وبالجملة يمتنع ان يتصور تحليل حقيقته الى شيء وشيء بوجه من الوجوه كيف وصرف الحقيقة لا يتكرر ولا يتثنى بحسبها اصلا لا عينا ولا ذهنا ولا مطلقا واذ قد علمت استحالة قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود لاح لك ان الوجود من حيث هو متقرر بنفسه موجود بذاته فهو متقرر بنفسه ووجود ذاته فلا يتعلق لشيء اصلا بحسب ذاته بل بحسب تعيناته العارضة وتطوراته اللاحقة له فالوجود من حيث هو وجود لا فاعل له ينشأ منه ولا مادة يستحيل هي اليه ولا موضوع يوجد هو فيه ولا صورة يتلبس هو بها ولا غاية يكون هو لها بل هو فاعل الفواعل وصورة الصور وغاية الغايات اذ هو الغاية الاخيرة والخير المحض الذي ينتهي اليه جملة الحقايق وكافة المهيات فيتعالم الوجود عن ان يتعلق بسبب اصلا اذ قد انكشف انه لا سبب له اصلا لا سبب به ولا سبب منه ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له وستطلع على تفاصيل هذه المعاني انشاء الله **اشكالات وتفصيات** انه قد بقي بعد عدة شبهات في كون الوجود ذا حقايق عينية منها ما ذكره صاحب التلويحات بقوله ان كان الوجود في الاعيان صفة للمهية فهي قابلة اما ان تكون موجودة بعده فحصل الوجود مستقلا دونها فلا قابلية ولا صفتية او قبله فهي قبل الوجود موجودة او معه فالمهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود اخر واقسام التالي باطلة كلها فالمقدم كذلك والجواب عنه باختيار ان المهية مع الوجود في الاعيان وما به المعية نفس الوجود الذي

هي به موجودة بدون الاحتياج الى وجود اخر كما ان المعية الزمانية الحاصلة بين الحركة والزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان
اخر حتى يكون للزمان زمان الى غير النهاية ثم ان اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الموضوع بسائر الاعراض القائمة به حتى يكون للمهية
وجود منفرد ولوجودها وجود ثم يتصف احدهما بالاخر بل هما في الواقع امر واحد بلا تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايض بالمعنى المذكور وتصادفهما
به في العقل وتفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض المحققين حول عرش التحقيق من انه اذا صدر عن المبدأ وجود كان لذلك الوجود هوية مغايرة
للاول ومفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن هيهنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود
والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا
لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى فقد علم مما ذكره ومما ذكرنا ان المهية متحدة مع الوجود
في الواقع نوعا من الاتحاد والعقل اذا حللهما شيئين حكم بتقدم احدهما بحسب الواقع وهو الوجود لانه الاصل في ان يكون حقيقة صادرة
عن المبدأ والمهية متحدة محمولة عليه لكن في مرتبة هويته ذاته لا كالعرض اللاحق ويتقدم الاخر بحسب الذهن وهي المهية لانها الاصل في الاحكام
الذهنية وهذا التقدم اما بالوجود كما ستعلمه او ليس بالوجود بل بالمهية وسيجئ ان هيهنا تقدما غير الخمسة المشهورة وهو التقدم باعتبار
نفس التجوهر والحقيقة كتقدم ماهية الجنس على ماهية النوع بلا اعتبار الوجود وبالجملة مغايرة المهية للوجود واتصافها به امر عقلي انما يكون في الذهن
لا في الخارج وان كانت في الذهن ايضا غير منفكة عن الوجود اذ الكون في العقل ايض وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل
من شانه ان ياخذ المهية وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين الخارجي والذهني معها ويصفها به فان قلت هذه الملاحظة ايض نحو من انحاء
وجود المهية فالمهية كيف تتصف بهذا النحو من الوجود او بالمطلق الشامل له مع مراعات القاعدة الفرعية في الاتصاف قلنا هذه الملاحظة
لها اعتباران احدهما اعتبار كونها تخلية المهية في ذاتها عن جميع انحاء الوجود وثانيهما اعتبار كونها نحوا من انحاء الوجود فالمهية باحد
الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالاخر مخلوطة غير موصوفة به على ان لنا مندوحة عن هذا التجشم حيث قررنا ان الوجود نفس ثبوت المهية
لا ثبوت شيء للمهية فلا مجال للفرعية هيهنا وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين المهية والوجود من باب التوسع
او الاشتراك فانه ليس كاطلاقه على الارتباط الذي بين الموضوع وساير الاعراض والاحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط
بالذاتيات لاتحادها به ومنها ان الوجود لو كان في الاعيان لكان قائما بالمهية فقيامه اما بالمهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها
او بالمهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين او بالمهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين واجيب عنه بانه ان اريد بالموجودة
والمعدومة ما يكون بحسب نفس الامر فنختار ان الوجود قائم بالمهية الموجودة ولكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق عليه كما ان البياض قائم
بالجسم الابيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره وان اريد بهما ما يكون ماخوذا في مرتبة المهية من حيث هي هي على ان يكون شيء منهما
معتبرا في حد نفسها بكون نفسها او جزءها فنختار انه قائم بالمهية من حيث هي بلا اعتبار شيء من الوجود والعدم في حد نفسها وهذا ليس ارتفاع
النقيضين عن الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة فلا يخلو المهية في الواقع عن احدهما كما ان البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض واللابياض
في حد ذاته ووجوده وهو في الواقع لا يخلو عن احدهما والفرق بين الموضعين بان الجسم بهذه الحيثية له وجود سابق على وجود البياض ومقابله
فيمكن اتصافه في الخارج بشيء منهما بخلاف المهية بالقياس الى الوجود فانها في الخارج عين الوجود فلا اتصافها بالوجود بحسبه اذ اتصافها به
في ظرف ما يقتضي لا اقل المغايرة بينهما وان لم يقتض الفرعية وكذا في العقل للخلط بينهما فيه كما في الخارج الا في نحو ملاحظة عقلية مشتملة على مراعات
جانبي الخلط والتعرية فيصفها العقل به على الوجه الذي مر ذكره وقد علمت انا في متسع عن هذا الكلام فانه لا يلزم من كون الوجود في الاعيان
قيامه بالمهية او عروضه لها اذ هما شيء واحد في نفس الامر بلا امتياز بينهما فان المهية متحدة مع الوجود الخارجي في الخارج ومع الوجود الذهني
في الذهن لكن العقل حيث يعقل المهية مع عدم الالتفات الى شيء من انحاء الوجود يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل بمعنى ان المفهوم من احدهما
غير المفهوم من الاخر كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل في البسائط مع اتحادهما في الواقع جعلا ووجودا وقريب مما ذكرناه بعض الوجوه
ما ذهب اليه بعض اهل التدقيق من انه لا يجوز عروض الوجود المصدري او مفهوم الوجود للمهية في نفس الامر لان عروض شيء لاخر وثبوته له
فرع لوجود المعروض فيكون للمهية وجود قبل وجودها وايض مفهوم الوجود متحد مع المهيات والمتحدان يمتنع عروض احدهما للاخر حيث
اتحدا ولا عروض للوجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني ايض لان العقل وان وجد المهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة
لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به لانه يجدها ح موجودة ولا يلزم من ذلك قيام الوجود بها فان صدق المشتق لا يلزم قيام

مبدء الاشتقاق واما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للمهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل المهية اذا اخذت بذاتها بلا ضميمة غايره
عنه ويجده في المرتبة الثانية عارضا لها ولهذا يحكم بانه عرض لها ولا يجوز عروضه لها في نفس الامر لانهما في نفس الامر امر واحد لا تغاير بينهما فيه
اصلا ضرورة ان السواد والوجود في نفس الامر واحد ذاتا ووجودا فلا يتصور هناك نسبة بينهما بالعروض وغيره واما في الاعتبار الذهني فهما
شيئان لان العقل قد يفصل هذا الشيء الواحد الى مهية متقدمة ووجود متاخر فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار انتهى ملخص ما ذكره ولا يخفى
على المتفطن ان بين كلامه وبين ما حققناه نحوا من الموافقة وان كان بينهما نحو من المخالفة ايضا فان الوجود عنده اما امر مصدري واما مفهوم
محمول عام بديهي وكلاهما اعتباريان وعندنا امر حقيقي عيني بذاته وجود وموجود بلا اعتبار امر اخر واما اتحاد الوجود مع المهية فهو مما فيه
جهة الموافقة ثم ان في كلامه وجوها من النظر اورد عليه بعضا منها معاصره العلامة الدواني ويرد على المورد ايضا اشياء كثيرة لو اشتغلنا بها
لكان خروجا عن طور هذا الكتاب ومنهـــا ما في حكمة الاشراق والتلويحات من انه ليس في الوجود ما عين مهيته الوجود فانا بعد ان نتصور
مفهومه قد نشك في انه هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زائد وكذا الكلام في وجوده ويتسلسل الى غير النهاية وهذا محال ولا محيص الا بان
الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي وجوابه بما اسلفناه من ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن وما حصل منها فيه امر انتزاعي
عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بماهيته التي هي عين الانية
لا يبقى مجال لذلك الشك والاولى ان يورد هذا الوجه معارضة لزامية للمشائين كما فعله في حكمة الاشراق لانهم قد استدلوا على مغايرة
الوجود للمهية بانا قد نعقل المهية ونشك في وجودها والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الاعيان فالوجود زائد على
المهية والشيخ الزمهم بعين هذه الحجة لان الوجود ايضا كوجود العنقاء مثلا فهمناه ولم نعلم انه موجود في الاعيان ام لا فيحتاج الوجود الى وجود اخر
فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى غير النهاية لكن ما اوردناه عليه يجري مثله في اصل الحجة فانهدم الاساسان ومنهـــا ما ذكره ايضا في حكمة
الاشراق وهو انه اذا كان الوجود للمهية وصفا زائدا عليها في الاعيان فله نسبة اليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الى النسبة
وهكذا فيتسلسل الى غير النهاية وجوابه ان وجود النسب انما هو في العقل دون العين فذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظات العقلية
على ان الحق عندنا كما مر انه ليس بين المهية والوجود مغايرة في الواقع اصلا بل للعقل ان يحلل بعض الموجودات الى ماهية ووجود ويلاحظ
بينهما اتصافا ونسبة على الوجه المنصوص سابقا ومنهـــا ايضا قوله ان الوجود اذا كان حاصلا في الاعيان وليس بجوهر فتعين ان يكون هيئة
في الشيء واذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة قارة لا يحتاج في تصورها الى اعتبار تجزء واضافة الى امر خارج
كما ذكروا في حد الكيفية وقد حكموا مطلقا ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه
تقدم الوجود على الوجود ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقا بل الكيفية والعرضية اعم منه من وجه وايضا اذا كان عرضا قائما فهو قائم
بالمحل ومعنى انه قائم بالمحل انه موجود بالمحل مفتقر فيفتقر في تحققه اليه ولا شك ان المحل موجود بالوجود فدار القيام وهو محال والجواب انهم
حيث اخذوا في عنوانات حقايق الاجناس من المقولات كونها مهيات كلية حق وجودها العيني كذا وكذا مثلا قالوا الجوهر مهية حق وجودها
في الاعيان ان لا يكون في موضوع وكذا الكم مثلا مهية اذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساواة واللامساواة وعلى هذا القياس
الكيف وساير المقولات فسقط كون الوجود في ذاته جوهرا او كيفا او غيرهما لعدم كونه كليا بل الوجودات كما سبق هويات عينية متشخصة
بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي كالجنس والنوع او الحد وليس عرضا بمعنى كونه قائما بالمهية الموجودة به وان كان عرضيا متحدا
بها نحوا من الاتحاد وعلى تقدير كونه عرضا لا يلزم كونه كيفية لعدم كليته وعمومه وما هو من الاعراض العامة والمفهومات الشاملة للموجودات
انما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري الذي اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود ولمخالفته ايضا ساير الاعراض في ان وجودها في نفسها
عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود المهية لا وجود شيء اخر لها ظهر عدم افتقاره في تحققه الى الموضوع فلا يلزم الدور والذي
ذكره على ان المختار عندنا ان وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى وكذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا
بعرضية اخرى لما مر من ان الوجود لا عروض له للمهية في نفس الامر بل في الاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل **توضيح وتنبيه** قد تبين
وتحقق من تضاعيف ما ذكرناه من القول في الوجود انه كالنور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري اي نورانية شيء من الاشياء ولا وجود له
في الاعيان بل وجوده انما هو في الاذهان وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره من الذوات النورية كالواجب تعالى والعقول والنفوس
والانوار العرضية المعقولة او المحسوسة كنور الكواكب والسراج وله وجود في الاعيان لا في الاذهان كما سيظهر لك وجه ذلك انشاء الله تعالى

النور عليها بالتشكيك الاتفاقي والمعنى الاول مفهوم كلي عرضي لما تحته بخلاف المعنى الثاني فانه عين الحقايق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص والقوة والضعف فلا يوصف بالكلية ولا بالجزئية بمعنى المعروضية للتشخص الزايد عليه بل النور هو صريح الفعلية والتميز والوضوح والظهور وعدم ظهوره وسطوعه اما من جهة ضعف الادراك عقليا كان او حسيا او لاختلاطه بالظلمة الناشية من مراتب تنزلاته بحسب اصطكاكاته وهبته بين مراتب القصور الامكاني وشوايب القوة الهيولاني لان كل مرتبة من مراتب نقصان النور وضعفه وقصوره عن درجة الكمال الاتم النوري الذي لا حد له في العظمة والجلال والزينة والجمال وقع بازائها مرتبة من مراتب الظلمات والاعدام المسماة بالمهيات الامكانية كما سيقع لك زيادة اطلاع عليه فيما سيقرع سمعك كذلك الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفهومات المصدرية التي لا تحقق لها في نفس الامر ويسمى بالوجود الاثباتي وقد يطلق ويراد منه الامر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته وعن المهية بانضمامه اليها ولا شبهة في انه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعقولات الى المهية لا يمنع المعدومية بل انما يمنع باعتبار نوره وما ينتزع هو عنه بذاته وهو الوجود الحقيقي سواء كان وجودا صمديا واجبيا او وجودا ممكنيا تعلقيا ارتباطيا والوجودات الامكانية هو بانها عين التعلقات والارتباطات بالوجود الواجبي لا ان معانيها مغايرة للارتباط بالحق تعالى كالمهيات الامكانية حيث ان لكل منها حقيقة ومهية قد عرضها التعلق بالحق تعالى بسبب الوجودات الحقيقية التي ليست هي الا شؤونات ذاته تعالى وتجليات صفاته العليا ولمعات نوره وجماله واشراقات ضوئه وجلاله كما سيرد لك برهانه انشاء الله والان نحن بصدد ان الوجود في كل شيء امر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجودية سواء كانت موجودية الوجود او موجودية الماهية فان نسبة الوجود الانتزاعي الى الوجود الحقيقي كنسبة الانسانية الى الانسان والابيضية الى البياض ونسبته الى الماهية كنسبة الانسانية الى الضاحك والابيضية الى الثلج ومبدء الاثر والمبدء ليس الا الوجودات الحقيقية التي هو هويات عينية موجودة بذواتها لا الوجودات الانتزاعية التي هي امور عقلية معدومة في الخارج باتفاق العقلاء ولا المهيات المرسلة المبهمة الذوات التي ما شمت بذواتها وفي حدود انفسها رايحة الوجود كما سيحقق في مبحث الجعل من ان المجعول اي اثر الجاعل وما يترتب عليه بالذات هو نحو من الوجود بالجعل البسيط دون المهية وكذا الجاعل بما هو جاعل ليس الا مرتبة من الوجود لا ماهية من المهيات فالغرض ان الموجود في الخارج ليس مجرد المهيات من دون الوجودات العينية كما توهمه اكثر المتاخرين كيف والمعنى الذي حكموا بتقدمه على جميع الاتصافات ومنعه لطريان العدم لا يجوز ان يكون امرا عدميا ومنتزعا عقليا والامر العدمي الذهني الانتزاعي لا يصح ان يمنع الانعدام ويتقدم على الاتصاف بغيره فمن ذلك المنع والتقدم يعلم ان له حقيقة متحققة في نفس الامر وهذه الحقيقة هي التي تسمى بالوجود الحقيقي وقد علمت انها عين الحقيقة والتحقق لا انها شيء متحقق كما اشرنا اليه فما اكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا الى ان الوجود لا معنى له الا الامر الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينية وقد اندفع بما ذكرنا قول بعض المحققين من ان الحكم بتقدم الوجود على فعلية الماهيات غير صحيح لانه ليس للوجود معنى حقيقي الا الانتزاعي لانا نقول ما حكم بتقدمه على تقوم الماهيات وتقررها انما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني لا الانتزاعي العقلي ومما يدل على ان الوجود موجود في الاعيان ما ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفا بقوله والذي يجب وجوده بغيره دائما ان كان فهو غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب عري عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي انتهى فقد علم من كلامه ان المستفاد من الفاعل امر وراء المهية ومعنى الوجود الاثباتي المنتزع وليس المراد من قوله وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود ان للمهية موجودية وللوجود موجودية اخرى بل الموجود هو الوجود بالحقيقة والمهية متحدة معه ضربا من الاتحاد ولا نزاع لاحد في ان التمايز بين الوجود والمهية انما هو في الادراك لا بحسب العين وبعد اثبات هذه المقدمة نقول ان جهة الاتحاد في كل متحدين هو الوجود سواء كان الاتحاد اي الهو هو بالذات كاتحاد الانسان بالوجود او اتحاده بالحيوان او بالعرض كاتحاد الانسان بالابيض فان جهة الاتحاد بين الانسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب اليه بالذات وجهة الاتحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود المنسوب اليهما جميعا بالذات وجهة الاتحاد بين الانسان والابيض هو الوجود المنسوب الى الانسان بالذات والى الابيض بالعرض نعم لا شبهة في ان المتحدين لا يمكن ان يكونا موجودين جميعا بحسب الحقيقة والا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب اليهما بنحو من الانتساب فلا محالة احدهما او كلاهما انتزاعي وجهة الاتحاد امر حقيقي فالاتحاد بين المهيات والوجود اما بان يكون الوجود انتزاعيا اعتباريا والمهيات امور حقيقية كما ذهب اليه المحجوبون عن ادراك طريقة اهل الكشف والشهود واما بان يكون المهيات امورا انتزاعية اعتبارية والوجود حقيقي عيني كما هو المذهب المنصور وبالجملة الوجود العيني وان كان ذا حقيقة واحدة

ونوعًا بسيطًا لاجنس له ولا فصل له ولا يعرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص بل التعدد والتميز له من قبل ذاته لا بامر خارج الا انه مشترك بين جميع المهيات متحد بها صادق عليها لاتحاده معها فان الوجود الحقيقي العيني معنى الوجود فيه هو معنى الموجود فهو من حيث انه منشأ لانتزاع الموجودية هو الموجود ومن حيث انه باعتبار ذاته منشأ لذلك الانتزاع وبه يحصل موجودية الماهيات هو الوجود فكل من مفهومي الوجود الحقيقي والانتزاعي مشترك بين المهيات الا ان الانتزاعي يعرض له الكلية والعموم لكونه امرًا عقليًا من المفهومات الشاملة كالشيئية والمعلومية والامكان العام واشباههما بخلاف الحقيقي لانه محض التحقق العيني وصرف التشخص والتعين من دون الحاجة الى مخصص ومعين بل بانضمامه الى كل ماهية يحصل لها الامتياز والتحصل ويخرج من الخفاء والابهام والكمون فالوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع انحاء الظهور ومظهر لغيره وبه يظهر المهيات وله ومعه وفيه ومنه ولولا ظهوره في ذوات الاكوان واظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الاختفاء اذ قد علم انها بحسب ذواتها وحدود انفسها معراة عن الوجود والظهور يطرء عليها من غيرها فهي في حدود انفسها هالكات الذوات باطلات الحقايق ازلاً وابدًا الا في وقت من الاوقات ومرتبة من المراتب كما قيل في الفارسي سيه روئي زممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم ترجمة لقوله عليه السلام الفقر سواد الوجه في الدارين فظهور الوجود بذاته في كل مرتبة من الاكوان وتنزله الى كل شان من الشئون يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات وعين من الاعيان الثابتة وكلما كان مراتب النزول اكثر وعن منبع الوجود ابعد كان ظهور الاعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور واحتجاب الوجود باعيان المظاهر واختفائه بصور المجالي والصباغة بصبغ الاكوان اكثر فكل بروزة من البرزات يوجب تنزلاً عن مرتبة الكمال وتواضعًا عن غاية الرفعة والعظمة وشدة النورية وقوة الوجود وكل مرتبة من المراتب يكون التنزل والخفاء فيها اكثر كان ظهورها على المدارك الضعيفة اشد والحال بالعكس ماذكر على المدارك القوية كادراك انوار الشمس بالقياس الى اعين الخفافيش وغيرها ولهذا يكون ادراك الاجسام التي هي في غاية نقصان الوجود اسهل على الناس من ادراك المفارقات النورية التي هي في غاية قوة الوجود وشدة النورية لا اشد منها في الوجود والنورية الا باريها ومبدعها وهو نور الانوار ووجود الوجودات حيث ان قوة وجوده وشدة ظهوره غير متناهية قوة ومدة وعدة ولشدة وجوده وظهوره لا تدركه الابصار ولا يحيط به الافهام بل يتجافى عنه الحواس والاوهام وتنبو منه العقول والافهام فالمدارك الضعيفة تدرك الوجودات النازلة المصحوبة بالاعدام والملكات المختشبة المحجوبة بالاكوان المنصبغة بصبغ المهيات المتخالفة والمعاني المتضادة وهي في حقيقتها متحدة المعنى وانما التفاوت فيها بحسب القوة والضعف والكمال والنقص والعلو والدنو الحاصلة لها بحسب اصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لا غيرها كما سينكشف من مباحث التشكيك ولو لم يكن المدارك ضعيفة قاصرة عن ادراك الاشياء على ما هي عليها لكان ينبغي ان يكون ما وجوده اكمل واقوى ظهوره على القوة المدركة وحضوره لديها اتم واجلى ولما كان واجب الوجود من فضيلة الوجود في اعلى الانحاء وفي سطوع النور في قصيا المراتب يجب ان يكون وجوده اظهر الاشياء عندنا وحيث نجد الامر على خلاف ذلك علمنا ان ذلك ليس من جهته اذ هو في غاية العظمة والاحاطة والسطوع والجلاء والبلوغ والكبرياء ولكن لضعف عقولنا وانغماسها في المادة وملابستها الاعدام والظلمات يعتاص عن ادراكه ولا نتمكن ان نعقله على ما هو عليه في الوجود فان افراط كماله يبهرها لضعفها وبعدها عن منبع الوجود ومعدن النور والظهور من قبل سنخ ذاتها لا من قبله فانه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب الينا من كل الاشياء كما اشار اليه بقوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وبقوله تعالى واذا سئلك عبادي عني فاني قريب فثبت ان بطونه من جهة ظهوره فهو باطن من حيث هو ظاهر فكلما كان المدرك اصح ادراكًا واعن الملابس الحسية والغواشي المادية ابعد درجة كان ظهور انوار الحق الاول عليه وتجليات جماله وجلاله اشد واكثر ومع ذلك لا يعرفه حق المعرفة ولا يدركه حق الادراك لتناهي القوى والمدارك وعدم تناهيه في الوجود والنورية وعنت الوجوه للحي القيوم ومما يجب ان يحقق انه وان لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها الا بما ذكرنا من الكمال والنقص والتقدم والتاخر والظهور والخفاء لكن يلزمها بحسب كل مرتبة من المراتب اوصاف معينة ونعوت خاصة امكانية هي المسماة بالمهيات عند الحكماء وبالاعيان الثابتة عند ارباب الكشف من الصوفية والعرفاء فانظر الى مراتب انوار الشمس التي هي مثال الله في عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ الوان الزجاجات وفي انفسها لا لون لها ولا تفاوت فيها الا بشدة اللمعان ونقصها فمن توقف مع الزجاجات والوانها واحتجب بها عن النور الحقيقي ومراتبه الحقيقية التنزلية اختفى النور عنه كمن ذهب الى ان الماهيات امور حقيقية متاصلة في الوجود والوجودات امور انتزاعية ذهنية ومن

ومن شاهد الوان النور وعرف انها من الزجاجات ولا لون للنور في نفسه ظهر له النور وعرف ان مراتبه هي التي في صورة الاعيان على صبغ استعداداتها كمن ذهب الى ان مراتب الوجودات التي هي لمعات النور الحقيقي الوجودات التي هي لمعات النور الحقيقي الواجبي وظهورات للوجود الحق الالهي ظهرت في صورة الاعيان وانصبغت بصبغ المهيات الامكانية واحتجبت بالصور الخلقية عن الهوية الالهية الواجبية ومما يجب ان يعلم ان اثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل ان شاء الله من اثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا وحقيقة كما هو مذهب الاولياء والعرفاء من عظماء اهل الكشف واليقين وسنقيم البرهان القطعي على ان الوجودات وان تكثرت وتمايزت الا انها من مراتب تعينات الحق الاول وظهورات نوره وشئونات ذاته لا انها امور مستقلة وذوات منفصلة وليكن عندك حكاية هذا المطلب الى ان يرد عليك برهانه وانتظره مفتشا وذهب جماعة الى ان الوجود الحقيقي شخص عندهم والموجود كلي له افراد متعددة وهي الوجودات ونسبوا هذا المذهب الى ذوق المتألهين اقول فيه نظر من وجوه الاول ان كون ذات الواجب بذاته وجودا لجميع المهيات من الجواهر والاعراض غير صحيح كما لا يخفى عند التامل فان بعض افراد الموجودات مما لا تفاوت فيها بحسب المهية مع ان بعضها متقدم على بعض بالوجود ولا يعقل تقدم بعضها على بعض مع كون الوجود في الجميع واحدا وحدة حقيقية منسوبة الى الكل فان اعتذر بان التفاوت بحسب التقدم والتاخر ليس في الوجود الحقيقي بل في نسبتها وارتباطها اليه بان يكون نسبة بعضها الى الوجود الحقيقي اقدم من بعض اخر نقول النسبة من حيث انها نسبة امر عقلي لا تحصل ولا تفاوت لها في نفسها بل باعتبار شيء من المنتسبين فاذا كان المنسوب اليه ذاتا احدية والمنتسب مهية والمهية بحسب ذاتها لا تقتضي شيئا من التقدم والتاخر والعلية والمعلولية ولا اولوية لبعض افرادها بالقياس الى بعض لعدم حصولها وفعليتها في انفسها وبحسب ماهيتها فمن اين يحصل امتياز بعض افراد مهية واحدة بالتقدم في النسبة الى الواجب والتاخر فيه والثاني ان نسبتها الى الباري ان كانت اتحادية يلزم كون الواجب تعالى ذا مهية غير الوجود بل ذا مهية متعددة متخالفة وسيجيء ان لا مهية له تعالى سوى الانية وان كانت النسبة بينها وبين الواجب تعالى تعلقية وتعلق الشيء بالشيء فرع وجودهما وتحققهما فيلزم ان يكون لكل مهية من المهيات وجود خاص متقدم على انتسابها وتعلقها اذ لا شبهة في ان حقايقها ليست عبارة عن التعلق بغيرها فانا كثيرا ما نتصور مهيتها ونشك في ارتباطها الى الحق وتعلقها به تعالى بخلاف الوجودات اذ يمكن ان يقال ان هوياتها لا يغاير تعلقها وارتباطها اذ لا يمكن الاكتناه بنحو من انحاء الوجود الا من جهة العلم بحقيقة سببه وجاعله كما بين في علم البرهان وسنبين في هذا الكتاب ان شاء الله الثالث ان وجود الاشياء على هذه الطريقة ايضا متكثرة كالموجودات الا ان الموجودات امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب وبعضها انتزاعي كوجودات الممكنات فلا فرق بين هذا المذهب والمذهب المشهور الذي عليه الجمهور من المتاخرين القائلين بان وجود الممكنات انتزاعي ووجود الواجب عيني لانه تعالى بذاته مصداق حمل الوجود بخلاف الممكنات الا ان الامر الانتزاعي المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه في هذه الطريقة بالانتساب او التعلق او الربط او غير ذلك فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقي شخصي والموجود كلي متعدد دون الطريقة الاخرى لا وجه له ظاهرا بل نقول لا فرق بين هذين المذهبين في ان موجودية الاشياء ووجودها معنى عقلي ومفهوم كلي شامل لجميع الموجودات سواء كان ما به الوجود نفس الذات او شيئا اخر ارتباطيا كان او لا فان اطلق الوجود على معنى اخر وهو الحق القائم بذاته لكان ذلك بالاشتراك وسيأتيك تفصيل المذاهب في موجودية الاشياء

فصل في مساوقة الوجود للشيئية ان جماعة من الناس ذهبوا الى ان الوجود صفة يتجدد على الذات التي هي ذات في حالتي الوجود والعدم وهذا في غاية السخافة والوهن فان حيثية المهية وان كانت غير حيثية الوجود الا ان المهية ما لم توجد لا يمكن الاشارة اليها بكونها هذه المهية اذ المعدوم لا خبر عنه الا بحسب اللفظ فالمهية ما لم توجد لا تكون شيئا من الاشياء حتى نفس ذاتها الا ان كونها نفس ذاتها فرع تحققها ووجودها اذ مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة المهية في الواقع وان كانت متاخرة عنها في الذهن لان ظرف اتصاف المهية بالوجود هو الذهن كما علمت والموصوف من حيث انه موصوف متقدم على الصفة في ظرف الاتصاف فاحتفظ بذلك فانه نفيس وقالوا ايضا ان الصفات ليست موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة بل المعلوم هو الذات بالصفة والصفة لا تعلم وسلموا ان المنفي منفي وانه لا واسطة بين النفي والاثبات وربما اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم حتى يق الثابت على بعض المعدوم وهو المعدوم الممكن وعلى نفس الوجود وعلى نفس الوجود وعلى امر ليس بموجود ولا معدوم عندهم مما سموه حالا وكان هذه الطائفة من الناس اما ان يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا عليه في التخاطب

واما ان يكونوا ذاهلين عن الامور الذهنية فان عنوا بالمعدوم المعدوم في خارج العقل جاز ان يكون الشيء ثابتا في العقل معدوما في الخارج وان عنى غير ذلك كان باطلا ولا خبر عنه ولا بروحما يوجب فضاحتهم ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما في الخارج فوجوده هل هو ثابت او منفي فانه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والاثبات فان قالوا وجود المعدوم الممكن منفي وكل منفي عندهم ممتنع فالوجود الممكن يصير ممتنعا وهو محال وان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز ان يوصف بها الشيء فالمعدوم يصح ان يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودا ومعدوما معا وهو محال فان منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالمهية المعدومة يجب ان لا يصح ان توصف بانها شيء فان الشيئية ثابتة لها وان التزم احد على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشيء بامر ثابت له فليس بشيء فقد قال بانه شيء وكذا الامكان ثم انهم كما اضطروا في كون الذوات مشتركة في انها ذوات الى صفات تفترق بها كذلك يضطرهم كون الصفات غير مختلفة في انها صفات الى فرض قسم ثالث يفترقان بها ويتمادى الامر الى غير النهاية ويتبين انه اذا لم يعلم الشيء لم يعلم به الشيء ويتبين عليهم ان الصفة مخبر عنها كما ان الذات مخبر عنها ومن هذا القبيل جماعة ايضا تحاشوا ان يقولوا ان الباري موجود او معدوم لكون اللفظ على صيغة المفعول يقدسونه عن ذلك وما يحسب للفظ امر سهل فيما يتعلق بالعلوم والمعارف كيف جل الالفاظ المطلقة في وصفه تعالى كلها انما المراد منها في حق الباري ثم معان هي تكون اعلى واشرف مما وضعت الاسامي بازائها فكما ان المراد من السمع والبصر الشايعين الطلاق فيهما بحسب التوقيف الشرعي عليه تعالى ليس معناهما الوضعي لتقدسه عن الجسمية والالة فكذا العلم والقدرة والوجود والارادة معانيها في حقه تعالى اعلى واشرف مما يفهمه الجمهور وليس لنا بد من وصفه واطلاق لفظ من هذه الالفاظ المشتركة المعاني مع التنبيه على ان صفاته صريح ذاته البعيدة عن المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة هذه في صفاته الحقيقية واما السلوب والاعتبارات فلا بعد ان يراد من الالفاظ الموضوعة بازائها المستعملة فيه تعالى معانيها الوضعية العرفية واما من احتج على عدم اطلاق لفظ الموجود فيه بانه يلزم منه كونه تعالى مشاركا للموجودات في الوجود فقد ذهب الى مجرد التعطيل فانه لا يصح ان يقال انه حقيقة او ذات او شيء من الاشياء والا لزم اشتراكه مع غيره في مفهوم الحقيقة والذوات والشيء فاذا لم تكن شيئا يكون لا شيئا لاستحالة الخروج عن السلب والايجاب وكذا الهوية والثبات والقوم وامثالها فينسد باب معرفته ووصفه بصفات جماله ونعوت كماله والعجب ان اشباه هؤلاء القوم مما يعدون عند الناس من اهل النظر وهذا هو العذر في ايرادنا شيئا من هوساتهم في هذا الكتاب اذ العاقل لا يضيع وقته بذكر هذه المجازفات وردها وذكر صاحب الاشراق في كتاب المطارحات بعد ذكر ما تهوسوا به من شيئية المعدوم واثبات الواسطة ومن العجب ان الوجود عندهم يفيده الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثباته فانه كان ثابتا في نفسه بامكانه فما افاد الفاعل للمهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع قال وهؤلاء قوم نبغوا في ملة الاسلام ومالوا الى الامور العقلية وما كانت لهم افكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل للصوفية من الامور الذوقية ووقع بايديهم مما نقله جماعة في عهد بني امية من كتب اسامي يشبه اسامي الفلاسفة فظن القوم ان كل اسم يوناني فهو فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا اليها وفرعوها رغبة في الفلسفة وانتشرت في الارض وهم فرحون بها وتبعهم جماعة من المتاخرين وخالفوهم في بعض الاشياء الا ان كلهم انما غلطوا بسبب ما سمعوا من اسامي يونانية لجماعة صنفوا كتبا يتوهم ان فيها فلسفة وما كان فيها شيء منها فقبلها متقدموهم وتبعهم فيها المتاخرون وما خرجت الفلسفة الا بعد انتشار اقاويل عامة يونان وخطبائهم وقبول الناس لها **فصل** في اطلاق الوجود الرابطي في صناعاتهم يكون على معنيين احدهما ما يقابل الوجود المحمولي وهو وجود الشيء في نفسه المستعمل في مباحث المواد الثلث وهو ما يقع رابطة في الحمليات الايجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التي تكون في جملة العقود وقد اختلفوا في كونه غير الوجود المحمول بالنوع ام لا ثم تحققه في الهليات البسيطة ام لا والحق هو الاول في الاول والثاني في الثاني والاتفاق النوعي في طبيعة الوجود مطلقا عندنا لا ان التخالف النوعي في معانيها الذاتية ومفهوماتها الانتزاعية كما سيتضح لك مزيد ايضاح على ان الحق ان الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ والثاني ما هو احد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتية وليس معناه الا تحقق الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في شيء اخر او له او عنده لا بان يكون لذاته كما في الوجود القيوم بذاته فقط في فلسفتنا وجملة المفارقات الابداعية في الفلسفة المشهورة فان وجود المعلول من حيث هو وجوده بعينه للعلة الفاعلية التامة عندنا وعندهم لكنا نقول بان لا جهة اخرى للمع غير كونه مرتبطا الى الجاعل التام يكون بتلك الجهة موجودا لنفسه لا لجاعله حتى يتغاير الوجودان ويختلف النسبتان وهم لا يقولون به

الرابطين كالنسبة بين م

اذ المجعول عندنا هو انحاء الوجودات بالجعل الابداعي وعندهم اما نفس المهيات كما في طريقة الرواقيين او اتصافها بوجوداتها كما في قاعدة المشائين فاذن هذا الوجود الرابطي ليس طباعه ان تباين تحقق الشئ في نفسه بالذات بل انه احد اعتباراته التي عليها ان كانت واما الوجود الرابطي الذي هو احدى الرابطين في الهلية المركبة فنفس مفهومه مباين وجود الشئ في نفسه وفي قولنا البياض موجود في الجسم اعتباران اعتبار تحقق البياض في نفسه وان كان في الجسم وهو بذلك الاعتبار محمول الهل البسيطة والاخر انه هو بعينه في الجسم وهذا هو بعينه في الجسم وهذا مفهوم اخر غير تحقق البياض في نفسه وان كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظا بهذه الحيثية وانما يصح ان يكون محمولا في الهل المركبة ومفاده انه حقيقة ناعتية ليس وجودها في نفسها لنفسها بل للجسم ثم وجود الشئ الناعتي بعد ما ان يوخذ على هذه الجهة يلحظ على نحوين تارة ينسب الى ذلك الشئ فيكون من احواله وتارة الى المنعوت فيو الجسم موجود له البياض فيكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت وعلى قياس ما تلونا عليك يقع لفظ الوجود في نفسه ايض بالاشتراك العرفي على معنيين احدهما بازاء الوجود الرابطي بالمعنى الاول ويعم ما لذاته وهو الوجود في نفسه لنفسه والاخر بازاء الرابطي بالمعنى الاخر وهو ما يختص بوجود الشئ لنفسه لا يكون للنواعت والاوصاف والحاصل ان الوجود الرابطي بالمعنى الاول مفهوم تعلقي لا يمكن تعقله على الاستقلال وهو من المعاني الحرفية ويستحيل ان يسلخ عنه ذلك الشان ويوخذ معنى اسميا بتوجيه الالتفات اليه فيصير الوجود المحمول نعم ربما يصح ان يوخذ نسبيا غير رابطي وبالمعنى الثاني مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشئ في نفسه وانما الحقه الاضافة الى الغير بحسب الواقع خارج عن مهية موضوعه فله صلوح ان يوخذ بما هو هو فيكون معنى اسميا بخلاف الاضافات المحضة والنسب الصرفة وهذه الاقسام متاتية في العدم على وزان ما قيل في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلو اصطلح على الوجود الرابط للاول الرابطين والرابطي للاخير وبازائهما الوجود المحمول للاول المعنيين والوجود في نفسه للاخير وكذا في باب العدم يقع الصيانة عن الغلط

المنهج الثاني

في اصول الكيفيات وعناصر العقود وخواص كل منها وفيه فصول

فصل في تعريف الوجوب والامكان والامتناع والحق والباطل

ان من المعاني التي ترتسم في النفس ارتساما اوليا هو معنى الضرورة واللاضرورة ولذلك لما تصدى بعض الناس ان يعرفها تعريفا حقيقيا لا لفظيا تنبيهيا عرفها بما يتضمن دورا فعرف الممتنع بانه ليس بممكن ثم عرف الممكن بما ليس بممتنع وهذا دور ظاهر وعرفوا ايضا الواجب بانه الذي يلزم من فرض عدمه محال والممكن بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال وهذا فاسد لا لما توهم بعضهم من ان هذا يوجب الدور من جهة تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن فان المراد منه الممكن العامي وما عرف بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال هو الممكن الخاص فلا يلزم الدور من هذا الوجه بل من اجل انه من عرف الممتنع بما يجب ان لا يكون وعرف الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه دوريا فهذه الاشياء يجب ان يؤخذ من الامور البينة فان الانسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود والشيئية العامتين مفهوما اقدم من الضرورة واللاضرورة فاذا نسب الضرورة الى الوجود يكون وجوبا واذا نسبها الى العدم يكون امتناعا واذا نسب اللاضرورة الى احدهما او كليهما حصل الامكان العام او الخاص على ان التعريفات المذكورة مشتملة على خلل اخر وهو ان مفهوم الواجب ليس ما يلزم من عدمه محال بل هو نفس عدمه محال وليس لا جل محال اخر يلزم بل قد لا يلزم محال اخر او لا يكون ما يلزم اظهر ولا ابين من نفس فرض عدمه وكذا الكلام في الممتنع فان المحال نفس الممتنع لا ما يلزم من فرض وجوده فيكون تعريفا للشئ بنفسه وعلى هذا السبيل معنى الامكان بل جميع المفهومات الشاملة المبحوث عنها في العلم الكلي كما نبهناك عليه سابقا وان اشتهيت ان تعرف شيئا من هذه المعاني الثلاثة فلناخذ الوجوب بينا النفسه كيف وهو تاكد الوجود والوجود اجلى من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما ثم تعرف الامكان بسلب الوجوب عن الطرفين والامتناع باثبات الوجوب على السلب ثم اعلم ان القوم اول ما اشتغلوا بالتقسيم للشئ الى هذه المعاني الثلثة نظروا الى حال المهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات الاقسام من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان فوجدوا ان لا مفهوم كليا الا وله الاتصاف باحدها فحكموا اولا بان كل مفهوم بحسب ذاته اما ان يقتضي الوجود او يقتضي العدم او لا يقتضي شيئا منهما فحصل الاقسام الثلثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته واما احتمال كون الشئ مقتضيا للوجود والعدم جميعا فيرتفع بادنى الالتفات وهذا هو المراد من كون الحصر في الثلثة عقليا ثم لما جاؤا الى البرهان وجدوا ان احتمال كون المهية مقتضية لوجودها امر غير معقول بحسب النظر العقلي وانخرج من التقسيم في اول الامر موضوعا او لا معنى الواجب على ذلك الوجه فاذا شرعوا في شرح صنعه انكشف معنى اخر للواجب الوجود كما سنذكر على وجه التفصيل وهذه عادتهم في بعض المواضع لسهولة التعليم كما فعلوا من اثباتهم

لان ادراك الجزئيات لما كان بالالات فهو من قبيل وجود المع للعلة م

وما لغيره كوجود الاعراض والصور وهو الوجود في نفسه لا لنفسه

الوسايط العقلية والنفسية والطبايع الجسمية ونسبة العلية والافاضة والآثار اليها اولائقة بما بينوا في مقاماته ان لا مؤثر في الوجود الا
الواجب وانما ينسب العلية والتاثير الى ما سواه من المبادي العقلية والنفسية والطبيعية من اجل انها شرائط ومعدات لفيض الواحد الحق
وتكثرات لجهات جوده ورحمته ونحن ايضا سالكوا هذا المنهج في اكثر مقاصدنا الخاصة حيث سلكنا اولا مسلك القوم في اوائل الابحاث
واواسطها ثم نفترق عنهم في الغايات لئلا تنبوا الطبايع عما نحن بصدده في اول الامر بل يحصل لهم الاستيناس به ويقع في اسماعهم كلامنا
موقع القبول اشفاقا بهم فكما انهم غيروا معنى الواجب عما فهمه المتعلمون من التعريف الخارج من التقسيم فكذلك نحن غيرنا معنى الممكن في بعض
ماسوى الواجب عما فهمه الجمهور كما ستقف عليه فالتقسيم الاقرب الى التحقيق ما يوجد في كتبهم ان كل موجود اذا لاحظه العقل من حيث هو هو مجردا
وجرد النظر اليه عما عداه فلا يخلو اما ان يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليه ام لا
يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع الى ملاحظة امر وراء نفس الذات والحقيقة كانتسابه الى شيء ما وانضمام شيء ما اليه او غير ذلك فا
لاول هو مفهوم الواجب لذاته والحق الاول ونور الانوار على لسان الاشراق والوحدة الحقيقية عند الفيثاغورثيين وحقيقة الحقائق
عند الصوفية والثاني لا يكون ممتنعا لذاته بعدما جعلنا المقسم الموجود فلنسمه ممكنا سواء كان مهية او انية الا ان موجودية المهيات
بانضمام الوجود اليها وانصباغها به وموجودية الوجودات بصدورها عن الجاعل التام كوقوع الاضواء والاظلال على الهياكل والقوالب
بل بتطوره بالاطوار الوجودية المنسوبة الى المهيات بنحو الانصباغ والانصاف والاستكمال والى القيوم الجاعل على نحو القيام والنزول و
التشعشع والالتماع والتجلي والفيض والرشح الى غير ذلك مما يليق بتقدسه وغناه عما سواه فمصداق حمل مفهوم الموجود العام ومبدأ انتزاع
هذا المعنى الكلي في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا ملاحظة جهة اخرى واعتبار امر اخر غير ذاته من الحيثيات الانضمامية او الانتزاعية
التعليلية او التقييدية وفي الممكن بواسطة حيثية اخرى انضمامية اتحادية اذا اريد به المهية او ارتباطية تعلقية اذا اريد به نحو من الوجود
واذ سينكشف لك بنحو البرهان ان موجودية الممكن ليست الا باتحاد مع حقيقة الوجود كما اشير اليه وان مناط امكان وجوده ليس
الا كون ذلك الوجود متعلقا بالغير مفتقرا اليه ومناط الواجبية ليس الا الوجود الغني عما سواه فامكان المهيات الخارجة عن مفهومها
الوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس الى ذاتها من حيث هي هي وامكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة
وحقايقها روابط وتعلقات الى غيرها فحقايقها حقايق تعلقية وذواتها ذوات لمعانية لا استقلال لها ذاتا ووجودا اما
المهيات الكلية فانها وان لم يكن لها ثبوت قبل الوجود الا انها اعيان متصورة بكنهها ما دام وجودها ولو في العقل فانها لما
يتنور بنور الوجود لا يمكن الاشارة العقلية اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الاوقات بل هي باقية على احتجابها
الذاتي وبطونها الاصلي ازلا وابدا وليست حقايقها حقايق تعلقية فيمكن الاشارة اليها والحكم عليها بانها هي هي بانها ليست الا هي وانها
لا موجودة ولا معدومة ولا متقدمة ولا متاخرة ولا مصدر ولا صادر ولا متعلق ولا جاعل ولا مجعول وبالجملة ليست محكوما عليها
بحسب ذواتها ولو في وقت وجودها المنسوب اليها مجازا عند العرفاء بنعت من النعوت الا بانها هي هي لا غير بخلاف الوجودات فان حقائقها
تعلقية لا يمكن للعقل الاشارة اليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بانها هي هي اذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية
ومع هذا فانها عينيات صرفة بلا ابهام ووجودات محضة وانوار ساذجة بلا ظلمة وهذا مما يحتاج تصورها الى ذهن لطيف ذكي
في غاية الذكاء والدقة واللطافة ولهذا قيل ان هذا طور وراء طور العقل لان ادراكها يحتاج الى فطرة مستانفة وقريحة ثانية فكما
ان المهيات الغير البسيطة التي لها حد لا يمكن تصورها بحدودها والاكتناه بمهياتها الا بعد تصور ما سبق اليها من مقوماتها
الذاتية فكذلك لا يمكن اكتناه شيء من انحاء الوجودات الفاقرة الذوات الا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مباديه الوجودية
ومقوماته الفاعلية ومن تعمق تعمقا شديدا فيما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان ان الحد والبرهان متشاركان في الحدود وان
الحد الاوسط في البرهان بعينه هو الحد المتاخر الذي هو الفصل في الحد وما ذكره المعلم الاول في اثولوجيا ان الجواب عما هو ولم هو في كثير
من الاشياء واحد يجد اشارة لطيفة غامضة بل واضحة الى صحة ما قلناه وبالجملة تجريد الممكن عن مقوماته بحسب المهية او الوجود ليس
الا من تعملات النفس وتصرفاتها وقد تبين مما ذكر من معنى الامكان والوجوب ان ما حقه في نفس ذاته الامكان والافتقار لا يصح
ان يقتضي وجود ذاته لا تاما ولا ناقصا ولا ترجيح وجوده او عدمه سواء بلغ حد الوجوب او لا فاذن تجويز كون ذات الممكن مقتضيا
لرجحان الوجود واولوية رجحانا متقدما على وجوده واولوية باعثة لتحققه انما نشا من الغفلة عن كون الممكن في نفسه مع انقطاعه

عنه

عن سببه باطل محض وليس له امتياز ولا تاثير ولا اقتضاء اصلا وايضا لو اقتضى ذات ممكن ما اولوية وجوده ورجحانه لزم الترجيح من غير مرجح لانه لما لم يكن قبل وجوده تميز ولا تخصص بحيث اقتضى ممكن ما اولوية وجوده وتخصصه بمرتبة من مراتب الوجود ولا يقتضي ممكن اخر اولوية وجوده وتخصصه بتلك المرتبة مع عدم تميز شيء منهما عن الاخر لبطلانهما في تلك المرتبة يلزم ما ذكرناه من الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص واشير الى معنى الهلاك الذاتي الشامل لجميع الممكنات في قوله تعـ كل شيء هالك الا وجهه اذ الهلاك عبارة عن لا استحقاقية الوجود فاستثنى وجهه وهو جهة الوجوب الذي هو فعلية الوجود وبهذه النغمة الروحانية قيل اهتزت نفس النبي صلعم اهتزازا علويا لا اسفليا حيث سمع قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل وطرب طربا قدسيا لا حسيا وقال اللهم الا ان العيش عيش الآخرة واما الحق فقد يعنى به الوجود في الاعيان مطلقا فحقية كل شيء نحو وجوده العيني وقد يعنى به الوجود الدائم وقد يعنى به الواجب لذاته وقد يفهم عنه حال القول والعقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع في الاعيان فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه وقد اخطأ من توهم ان الحقية عبارة عن نسبة الامر في نفسه الى القول والعقد والصدق نسبتهما الى الامر في نفسه فان التفرقة بينهما بهذا الوجه فيها تعسف واحق الاقاويل ما كان صدقه دائما واحق من ذلك ما كان صدقه اوليا واول الاقاويل الحقة الاولية التي انكاره مبنى كل سفسطة هو القول بانه لا واسطة بين الايجاب والسلب فانه اليه ينتهي جميع الاقوال عند التحليل وانكاره انكار لجميع المقدمات والنتايج وهذه الخاصة من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود ونقاوة ما ذكره الشيخ في الشفاء لسبيل مفاتح السوفسطائية ان يسئل عنهم انكم هل تعلمون ان انكاركم حق او باطل او تشكون فان حكموا بعلمهم بشيء من هذه الامور فقد اعترفوا بحقية اعتقاد ما سواء كان ذلك الاعتقاد اعتقاد الحقية في قولهم بانكار الحق القول او اعتقاد الباطل او الشك فيه فسقط انكارهم الحق مطلقا وان قالوا انا شككنا فيقال لهم هل تعلمون انكم شككتم او انكم انكرتم وهل تعلمون من الاقاويل شيئا معينا فان اعترفوا بانهم شاكون او منكرون وانهم يعلمون شيئا معينا من الاشياء فقد اعترفوا بعلم ما وحق ما وان قالوا انا لا نفهم شيئا ابدا ولا نفهم انا لا نفهم ونشك في جميع الاشيا حتى في وجودنا وعدمنا ونشك في شكنا ايضا وننكر الاشياء جميعا حتى انكارنا لها ايضـ ولعل هذا انما يتلفظ بلسانهم معاندين فسقط الاحتجاج معهم ولا يرجى منهم الاسترشاد فليس علاجهم الا ان يكلفوا بدخول النار اذ النار واللانار واحد ويضربوا فان الالم واللاالم واحد **ذنابة** قسمة المفهوم بحسب المواد الثلث الى الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية او في مرتبته لان احتمال ضرورة طرفي الوجود والعدم او الايجاب و والسلب ساقط عن الاعتبار مع صحة قريحة وهي جارية في جميع المفهومات بالقياس الى اي محمول كان فكل مفهوم اما ان يكون واجب الحيوانية او ممتنعها او ممكنها لكن حيثما يطلق الواجب وقسيمه في العلم الكلي يتبادر الذهن الى ما يكون بالقياس الى الوجود فهذه بعينها هي المستعملة في فن الميزان لكن مقيدة بنسبة محمول خاص هو الوجود واما ما توهم بعض من ان هذه مغايرة لتلك بحسب المعنى والا لكانت لوازم المهيات واجبة لذواتها فمندفع بان اللازم منه هو ان يكون الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بحسب اختلاف المحمول لا بحسب اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة وبعض اجلة اصحاب البحوث حيث لم يتفقه ان لازم المهية كثبوت الزوجية للاربعة انما يحتسب بالذات الى نفس المهية ولا يتوقف ذلك الثبوت الرابطي على جاعل المهية الا بالعرض في الطبايع الامكانية الغير المتحققة الا بالجعل ولا على وجودها الا بالعرض ايضا من جهة انها حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود لا بالذات حتى يكون العلة المقتضية مركبة عند العقل من المهيات وحيثية الوجود لها على ان يكون القضية المعقودة لذلك الحكم وصفية ظن ان كون اللوازم واجبة لملزوماتها نظرا الى ذواتها انما يتصور اذا كانت الملزومات واجبة الوجود لذواتها اذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها الى ما يوجدها وظن ان الضرورة في قولنا الاربعة زوج ما دامت موجودة بالضرورة ضرورة وصفية مقيدة بقيد الوجود ولم يتميز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف ولا الضرورة الذاتية الازلية كما في قولنا الله قادر وحكيم بالضرورة عن الضرورة الذاتية الصادقة حالة الوجود اي مع الوجود لا بالوجود كما في هذه الضرورة الفرق بين الضرورة بالشيء زمانية او غيرها وبين الضرورة ما دام الشيء كذلك وبين الضرورة الازلية السرمدية الذاتية فربما حصل فاتخذه سبيلا مستبينا الى تحصيل الضرورة الذاتية مع الوصف لا بالوصف وهذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لا به مشترك عندنا بين ذاتيات المهية المتقررة ولوازمها المتاخرة والفارق هو التقدم والتاخر بنحو واحد منهما هو ما بحسب الذات والمهية لا بحسب الطبع والعلية المشهورين

فصل في ان واجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير جميعا وفي عدم العلاقة اللزومية بين واجبين لو فرضنا كل ما لا علة له في ذاته لا يجب بعلة لانك قد علمت ان مناط كون الشيء واجبا بالذات هو كونه اذا نظر اليه من حيث ذاته بذاته مطابقا

للحكم عليه بانه موجود ومحكيا عنه بذلك من غير حيثية اخرى انضمامية او انتزاعية تقييدية او تعليلية فان مصداق الحكم على الاشياء قد يكون نفس ذات الموضوع من غير اعتبار امر اخر مطلقا وهو الضروري الازلي الدائم وقد يكون نفس الموضوع من دون شرط وعلة لكن مادام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت فالحيثية المذكورة تؤخذ على نحو الظرفية البحتة لا على تعليل الحكم او تقييده به كقولنا الانسان حيوان والانسان انسان ويقال له الضروري الذاتي وقد يكون ذات الموضوع باعتبار حيثية تعليلية خارجة عن مصداق الحكم وقد يكون مع حيثية اخرى غير الذات تقييدية سواء كانت سلبية كزيد اعمى او اضافية كالسماء فوقنا او اعتبارية كزيد ممكن او انضمامية كزيد ابيض فصدق الموجودية على الواجب الوجود من قبيل الضرورة الازلية اذ معنى كون الشيء واجبا لذاته ان يكون بحيث اذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار اي معنى كان واية حيثية كانت غير نفس الذات يصدق عليه مفهوم الوجود والموجودية فح نقول اذا فرض كون تلك الذات مستندة في موجوديتها الى علة موجبة خارجة عنها الاخ اما ان يكون بحيث لو ارتفع المقتضي لوجودها او فرض ارتفاعه عنها او قطع النظر عن ملاحظة تاثيره فيها ابقي كونه مطابقا لصدق الموجود ومحكيا عنها بالموجودية ام لا يكون فان كان الاول فلا تاثير لايجاب الغير لوجودها لتساوي فرض وجوده وعدمه واعتباره ولا اعتباره وقد فرض كونه مؤثرا هف وان كان الثاني فلم يكن ما فرض واجبا بالذات واجبا بالذات فكلا الشقين من التالي مستحيل وبطلان التالي بقسميه يوجب بطلان المقدم فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل فكل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته ومن هيهنا تبين انه لا يصح ان يكون لواجب الوجود علاقة لزومية مع واجب وجود اخر لو فرضنا اذ العلاقة العقلية انما يتحقق بين امور يكون بعضها علة موجبة لبعض اخر او بين امور تكون معلولة لعلة واحدة موجبة بلا واسطة او بوسط فانا نعلم ان الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية والافتقار والارتباط بغير وسط او بوسط يجوز عند العقل وجود بعضها منفكا عن الاخر فاذن لو فرضنا بين الواجبين المفروضين تلازما ذاتيا وتكافئا عقليا يلزم معلولية احدهما او كلاهما فيلزم امكان شيء من الواجب وهو ينافي الوجوب الذاتي هف طريق اخر لو كان بين الواجبين تلازم لزم اجتماع وجوبين معا في ذات واحدة والملازمة تظهر بادنى تامل وكذا بطلان اللازم فالذات الواجبية بما هي ذات واجبية لا يعرض لها الوجوب بالقياس الى ما لا يحتاج اليه سواء كان واجبا او ممكنا كما لا يعرض لها الوجوب بالغير ولا يأبى طباع مفهوم الواجبية عن ان يكون للواجب امكان بالقياس الى الغير وللغير امكان بالقياس اليه الا اذا لوحظت بينهما علاقة العلية والمعلولية وارتباط الايجابي والوجوبي وشيء من ذلك لا يتحقق بين الواجبين كما علمت فلو فرض وجود واجبين لا يكون بينهما معية ذاتية ولا علاقة لزومية بل مجرد صحابة اتفاقية يثبت لكل منهما امكان بالقياس الى الاخر والمضافان اللذان وجوب كل منهما مع الاخر لا يكفي في تحققهما موضوعاهما بل يفتقر ان الى ثالث جامع بينهما موقع الاضافة كما فصل في كتاب البرهان حيث تبين فيه كيفية تحديد كل منهما وانه يجب ان لا يؤخذ فيه المضاف الاخر بل انما يؤخذ في التحديد السبب الموقع للاضافة بينهما

فصل

في ان واجب الوجود انيته ماهيته بمعنى انه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا وهو كونه في الاعيان وفيه وجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته يلزم كونه مع بساطته كما سنبين قابلا وفاعلا بيان اللزوم ان وجوده لكونه عرضيا للماهية يكون معلولا لان كل عرضي معلول اما المعروضه واما لغيره فلو كان معلولا لغيره يلزم امكانه اذ المعلولية للغير ينافي الواجبية هف فاذن الماهية يكون قابلا للوجود من حيث المعروضية فاعلا له من حيث الاقتضاء وفي بطلان التالي كلام سيرد عليك ان شاء الله الثاني لو كان وجوده زائدا عليه يلزم تقدم الشيء بوجوده على وجوده وبطلانه ضروري من دون الاستعانة بما ذكره صاحب المباحث من انه يفضي الى وجود الشيء مرتين والى التسلسل في الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك وان كان غيرها عاد الكلام فيه وتسلسل بيان اللزوم ان الوجود ح يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هي الماهية لا غير لامتناع افتقار الواجب في وجوده الى الغير وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فيكون الماهية متقدمة على وجودها بوجودها الثالث لو كان زائدا يلزم امكان زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة بيان الملازمة ان الوجود اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا وكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته مستقلا في حقيقته غير متعلق بالماهية هف وههنا بحث وهو ان امكان الشيء لذاته لا ينافي وجوبه للغير نظرا الى ذات ذلك الغير فان اريد بامكان زوال الوجود امكان زواله نظرا الى ذات ذلك الوجود العارض المفروض زيادته على ذات الواجب فهو مسلم لكن لا يستلزم امكان زواله نظرا الى ذات المعروض لان الذات بذاتها مقتضية وموجبة لوجودها على ذلك التقدير والايجاب ينافي الاحتمال والامكان الخاصي وان اريد بامكان الزوال ما هو بحسب الذات الموجبة للوجود فهو مم والسند ما مر وحاصل ما ذكره

صاحب المباحث في الاعتراض على الوجه الثاني الذي هو العمدة من الوجوه الثلثة انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي المهية من حيث هي هي
فيتقدم لا بالوجود بل بنفس ذاتها بذاتها كما ان ذاتيات المهية متقدمة عليها لا بالوجود بل بالمهية وكما ان المهية علة للوازمها بذاتها لا
بوجودها وكما ان مهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري وردّه الحكيم الطوسي في مواضع من كتبه كشرح الاشارات
ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود او موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فان
ما لم يلحظ كون الشيء موجوداً امتنع ان يلحظ مبدء الوجود ومفيداً له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظه العقل خالياً عن الوجود
اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل وعن العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي المهية من حيث هي هي واما الذاتيات
بالنسبة الى المهية والمهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما
هو بحسب العقل لا كالجسم مع البياض ومما يؤيد كلام هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات كلاماً بهذه العبارة الوجود
لا يجوز ان يكون معلول المهية لان الوجود ليس له حال غير ان يكون موجوداً وعلة الموجود موجودة وعلة المعدوم معدومة وعلة الشيء
من حيث هو شيء وماهية شيء وماهية فليس اذا كان الشيء قد يكون من حيث هو ماهية علة لبعض الاشياء يجب ان يكون علة لكل شيء
وكل مهية لها لازم هو الوجود لا يجوز ان يكون لازمها معلولا لها وقد بين هذا في الشفا وفي الاشارات وبالجملة لا يجوز ان يكون سبب
الشيء من حيث هو حاصل الوجود الا شيئاً حاصل الوجود ولو كانت مهية سبباً للوجود لانها مهية لكان يجوز ان يكون يلزمها مع
العدم لان ما يلزم المهية من حيث هي هي يلزمها كيف فرضت ولا يتوقف على حال وجودها ومحال ان يكون مهية علة لوجود شيء
ولم يعرض لها وجود فيكون علة الموجود لم يحصل لها الوجود واذا لم يحصل للعلة وجود لم يحصل للمعلول وجود بل يكون للعلة مهية
فيتبعها المعلول مثل ان المثلث يتبعها كون الزوايا مساوية لقائمتين لكن لا يوجد كون الزوايا كقائمتين حاصلاً موجوداً الا وقد عرض
للمثلث وجود فان لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين وجود وليس يجوز ان يبقى للوجود مهية ليس يعتبر معها الوجود
كما يجوز ان يكون الزوايا كقائمتين مهية لا يعتبر معها الوجود فان تلك المهية في حال وجود المثلث تكون موجودة وفي حال عدمها
تكون معدومة وما لم يوضع للمثلث وجود لم يكن لتلك المهية وجود فليس يمكن ان يبقى مهية الاول عرض لها وجود حتى لزم عنها الوجود
ولا يجوز ان يبقى انها وان لم يوجد يكون للوجود عنها وجود ولا يجوز ان يبقى انها من حيث هي ماهية يلزمها مهية الوجود ومن حيث يعرض لها وجود
يلزمها وجود مهية الوجود فان مهية الوجود لا يخ عن ان تكون موجودة وليس كماهية كون الزوايا كقائمتين من حيث لا يجب لها دائماً وجود
ما دامت مهية بل هذه المهية توجد بعد وجود المثلث وان عدم المثلث عدمت هذه المهية وايضا فان عدمت مهية واجب الوجود
عدم الوجود فيكون ح ليست الماهية سبباً للوجود بل كونها موجودة سبب الوجود فيحتاج اذن ان تكون موجودة حتى يلزمها وجود الوجود
والا لم يلزمها الا عدم الوجود فتكون قبل اللازم الموجود موجودة فيكون قد عرض لها الوجود قبل ان لزم عنها الوجود وهذا مح فاحتفظ
بهذا الكلام فانه لم يوجد نظيره في هذا المقام **نقد واشارة** قد دريت ان نسبة الوجود الى المهية ليست كنسبة العرض الى
الموضوع بان يكون للمهية كون ولوجودها كون اخر يحل المهية بل الوجود نفس كون المهية وحصولها وما به يتحصل فهي في حد نفسها
في غاية الكمون والبطون والخفاء وانما تكونت وتنورت وظهرت بالوجود فالنسبة بينهما اتحادية لا تعلقية والاتحاد لا يتصور بين
شيئين متحصلين بل انما يتصور بين متحصل ولا متحصل كما بين الجنس والفصل بما هما جنس وفصل لا بما هما مادة وصورة عقليتان
فانصباغ المهية بالوجود انما هو بحسب العقل حيث يحلل الموجود الى مهية مبهمة ووجود حاصل لها ويصفها به كما مر فالمبهم بما هو مبهم
لا يكون علة للمتحصل بما هو متحصل وخصوصاً للمتحصل الذي يتحصل ذلك المبهم به ولا تحصل له الا به بل ذلك المتحصل نفس تحصله كما ان
المضاف بالحقيقة نفس اضافة الموضوع له واما تقدم الذاتيات بحسب المهية على ما يتألف منها وتقدم المهية على لازمها فهذا نحو اخر من
التقدم سوى ما بالعلية والكلام في التقدم الذي يكون بحسب العلية والتأثير فان قيل فليكن تقدم المهية بالقياس الى وجودها من هذا القبيل
نقول هذا فاسد من وجوه منها انا قد بينا ان العلاقة بينهما اتحادية من دون تقدم احدهما على الاخر في الواقع فان الموجود في الحقيقة هو الوجود
والمهية منتزعة عنه ومتحدة معه ومن قال من المحققين بتقدم الوجود بحسب العين على المهية معناه ان الوجود هو الاصل في الصدور من الجاعل
والتقرر في الاعيان لكونه نفس التقرر في الاعيان والمهية مفهوم منتزع منه متحدة معه فيكون فرعاً له بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلولية والتأثر
اذ المهيات غير مجعولة ولا متأثرة لا بالجعل البسيط ولا بالجعل المؤلف كما ستطلع عليه وبالجملة ما لم يصدر الوجود الامكاني عن الجاعل

لم يكن هناك مهية واذا اصل الوجود تقررت المهية لكن فى مرتبة الوجود لا فى مرتبة متاخرة ولا متقدمة اذ لا استقلال لها فى الكون و
الحصول فى الواقع ومنها ان لوازم المهية امور انتزاعية غير متاصلة وقد حققنا ان الوجود امر حقيقى فكيف يكون من لوازم المهية والتقدم
والتاخر بين المهية ولازمها وان كانا متحققين من دون مدخلية الوجود فى شئ منهما لكن مع انسحاب حكم الوجود عليهما الا بمعنى نفكاكهما
عن الوجود اللائق بهما فالمهية فى مرتبة اقتضائها اللازمها مخلوطة بالوجود وان لم يكن اقتضائها بحسب الوجود فكيف يكون الوجود لازما
لها مع كونه فى مرتبتها غير متاخر عنها **توضيح وتنبيه** الشئ اما مهية او وجود اذ المراد بالمهية غير الوجود ولا محالة يكون امرا
يعرضه الكلية والابهام فنقول كل ما هو غير الوجود وان امكن ان يكون سببا لصفة ويكون صفة سببا لصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون
سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شئ من غير الوجود بمتقدم بالوجود على الوجود وهذا مما ينبه على ان الواجب الوجود ليس غير الوجود فان
الذى هو غير الوجود لا يكون سببا لوجود فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته بل واجب الوجود هو الوجود الذى هو موجود
بذاته **وهم وازاحة** ولك ان تقول ما ذكرت فى غير الوجود فهو بعينه آت فى الوجود فان الوجود لو كان سببا لوجوده و
كونه والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وانه مح لكنا نجيبك بانا لا نم انه مح فان تقدم الوجود على موجوديته
انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لا بنفسه بل بوجوده ولا شبهة فى عدم استحالة ذلك ولزيادة الايضاح نقول كل ما هو غير
الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون موجودا للانسانية ولانه انسان واما موجود بسبب شئ آخر من خارج لا سبيل الى الاول
لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا
قبل كونه موجودا وهو مح فينبغى ان لا يكون الانسان موجودا الا عن علة وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود
بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا لانه وجود لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا
لانه موجود فيعود المح فالجواب ان الوجود انما يكون موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود لانه موجود الا ان الوجود
موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على نفس كونه موجودا ولا محذور فيه
فقد ظهر ان ما هو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزمانى يتقدم ويتاخر بحسب الزمان والزمان كذلك
بنفسه وكما ان الاجسام يختلف بالمادة والمادة كذلك بنفسها وكما ان الاشياء يظهر بين يدى الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر هذا ما
قرره بعض الحكماء وفيه تامل **الرابع** ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذى فصل الذهن وجوده عن مهيته ان امتنع وجودها بعينه لا
يصير شئ منها موجودا فالكلى له جزئيات اخرى معقولة غير ممتنعة لماهيتها بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان ما وقع من جزئيات
كلى بقى الامكان بعد واذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله مهية وراء الوجود فهى اذا اخذت كلية امكن وجود جزئى آخر لها لذاتها
اذ لو امتنع الوجود للماهية لكان المفروض واجب الوجود ممتنع الوجود باعتبار ماهيته وهذا مح غاية ما فى الباب ان يمتنع بسبب غير نفس
المهية فيكون ممكنا فى نفسه فلا يكون واجبا لان جزئيات المهية وراء ما وقع ممكنات كما سبق فليست واجبة فاذا كان شئ من مهية مما
ممكنا فضلا الواجب ايضا باعتبار مهيته ممكنا وهذا مح فاذن ان كان فى الوجود واجب فليس له مهية وراء الوجود بحيث يفصله
الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذى لا يشوبه شئ من خصوص وعموم هذا كلامه واورد انه برهان متين وتحقيق حسن والايراد
عليه بانه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود ومعروض له يكون ذلك جزئيا متشخصا لا كليا وتخصيص اطلاق المهية
على الكلية لا ينفع اذ المقصود ان الوجود غير زايد بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع بان كلامه مبنى على ان تشخص الشئ فى الحقيقة بنحو وجوده
كما هو راى اهل التحقيق الحق المصرح به فى كلام ابى نصر الفارابى فكل ما يفصله الذهن الى معروض وعارض هو الوجود كان فى مرتبة ذاته
مع قطع النظر عن وجوده كليا لا محالة وكل ما له مهية كلية فنفس تصورها لا يابى عن ان يكون له جزئيات غيرها وقع الا لمانع خارج عن
نفس مهيته فحاصل برهانه انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات والذوات اذ المنظور اليه فى تقسيم الشئ الى
الامور الثلثة حاله فى نفسه مقيسا الى الوجود فلو كان المفروض واجبا معنى غير نفس الوجود يكون معنى كليا له جزئيات بحسب العقل
فتلك الجزئيات اما ان يكون جميعها ممتنعة لذاتها او واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والشقوق الثلثة باسرها باطلة اذ الاول ينافى
الوجوب والوجود والثانى ينافى العدم فيما لم يقع والثالث ينافى الوجوب فيما يفرض واقعا وبطلان شقوق التالى باسرها مستلزم
لبطلان المقدم وهو كون الواجب معنى غير الوجود فاذن ان كان فى الوجود واجب لذاته فليس الا الوجود الصرف المتاكد المتشخص بنفسه

لا بحقيقة عموم ولا خصوص وما اشنع ما اورده عليه بعض الاعلام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوع ولم لا يجوز ان يكون لمهية كلية افراد متعددة متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها في الواقع وان جاز في التوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي فهو بمعنى لا يقف وبطلان اللازم ح ممنوع ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الآخر فغاية ما يلزم ان يكون الواجبات غير متناهية فلقائل ان يمنع بطلان هذا قائلا ان دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات غير بيّن ولا مبيّن لانا نقول اما بطلان ما ذكره اولا فبان كل مهية بالنظر الى ذاتها لا تقتضي شيئا من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب اصلا فاذا قطع النظر عن الامور الخارجة عن نفس المهية لا يابى عند العقل عن ان يكون لها افراد غير متناهية واما فساد ما ذكره ثانيا وثالثا فبان الكلام هيهنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات عدديا كان او لا يقفيا مترتبا او متكافئا حتى قيل ان بطلانه بعد منظور فيه بل الكلام في انه اذا كان للواجب مهية كلية يمكن ان يفرض لها جزئيات سوى ما هو الواقع اذ المهية لما لم يكن من حيث هي الا هي كان الوقوع واللاوقوع كلاهما خارجين عن نفسها فلا يابى بالنظر الى نفسها من حيث هي ان يكون لها افراد غير واقعة ولما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المعنى مع قطع النظر عن الخارجيات بمعنى ان لا معنى من المعاني في ذاته خارجا عن احد هذه المعاني فاذا وجب لذاته فرد من مهية كلية كانت جميع افرادها واجبة لذاتها وكذا امتنعت لو امتنع وامكنت لو امكن فنقول تلك الافراد المفروضة الغير الواقعة لم تكن واجبة لذاتها والا لما عدمت ولا ممتنعة والا لكان هذا الواقع ايضا ممتنعا هف لانا نتكلم بعد ان نجزم بوجود الواجب لذاته ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هف فثبت انه لو كان الواجب تع ذا مهية غير الانية لزم كونه غير واحد من هذه المواد الثلث وهو مح **شك وازالة** ولعلك تقول انهم صرحوا بان تشخص العقول من لوازم مهياتها بمعنى ان مهية كل واحد من الجواهر المفارقة تقتضي انحصار نوعه في شخصه فليكن الواجب ذا مهية تقتضي لذاتها الانحصار في واحد فكيف حكمت بان المهية لا تقتضي شيئا من مراتب التعين فاعلم ان كون تشخص كل جوهر عقلي من لوازم ذاته ليس معناه ان المهية المطلقة تقتضي التعين فقد اشرنا الى ان التعين بمعنى ما به التعين في الاشياء نفس وجودها الخاص والوجود مما لا يقتضيه المهية كما عرفت بل اللزوم قد يراد منه عدم الانفكاك بين شيئين سواء كان مع الاقتضاء ام لا وهو المراد من قولهم تعين كل عقل لازم لماهيته واما التعين بمعنى المتعينية فهو امر اعتباري عقلي لا باس بكونه من لوازم المهية باي معنى كان لانه ليس امرا مخصوصا يتعين به الشيء الوجه الخامس وهو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الاشراق ويناسب مذهب المشائين وهو ان الوجود لو كان زائدا على ماهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم فيتركب ذاته وهو مح وايضا كل ما صح على الفرد صح على الطبيعة من حيث هي وكل ما امتنع على الطبيعة امتنع على افرادها ولما لزم قبول الامكان على بعض الجواهر ضرورة لما نشاهد من حدوث العنصريات وزوالها صح وقوع الامكان على مقولتها الذاتها فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة الجوهر للزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هف فكل ما له مهية زائدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا كما عرفت ولا عرضا لعدم قيامه بغيره فلا يكون له تع مهية سوى الوجود **شكوك وازاحات** قد اورد على كون واجب الوجود محض حقيقة الوجود بلا مقارنة مهية وجوه من الايراد منها لو كان وجود الواجب مجردا عن المهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات فيلزم تعدد الواجب وهو مح كما سيجيء وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه الى غيره ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول فاذن يحتاج الى عدم ذلك المقتضي واجيب بان حصول هذا الوصف له لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لساير الوجودات عند المشائين وبالتمامية والنقص والغنى والفقر عند حكماء الفرس والخسروانيين وهذا تفاوت عظيم جدا فان حقيقة الوجود ما لم يشبه ضعف وقصور لا يلحقه معنى من المعاني التي هي غير الوجود التي يعبر عنها بالمهيات والقصور والضعف من مراتب الامكانات والتنزلات كما ان الظل من مراتب تنزلات النور اذ المعنى من الظل ليس امرا وجوديا بل هو من مراتب قصورات النور والقصور عدمي وكذلك تنزلات مراتب الوجود الذي هو حقيقة النور عند هؤلاء العظماء من الحكماء الفهلويين وقصوراتها انما تنشأ من خصوصيات هوياتها التي لا تزيد على حقيقتها المتفقة في اصل الوجود والنورية ومنها ان الواجب مبدأ للممكنات فلو كان وجودا مجردا فكونه مبدأ للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو مح لاستلزامه كون كل وجود ممكن علة لنفسه ولعلله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ الاول بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لفقدان الشرط المبدئية هو التجرد

والجواب كما مر ان ذلك لذاته الذى هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات ذاتا وحقيقة كما هو عند الجمهور من المشائين او تاصلا وغنى كما
هو عند الاقدمين ومنها ان حقيقة الله لا يساوى حقيقة شئ من الاشياء لان حقيقة ما سواه مقتضية للامكان وحقيقته نعم منافية
للامكان واختلاف اللوازم يستدعى اختلاف الملزومات على ان وجود الواجب يساوى وجود الممكن فى كونه وجودا ثم ليس مع ذلك الوجود
شئ آخر غير ذاته بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع الوجودات الممكنات متساوية فى تمام الحقيقة لذاته واجيب بان وجود الممكنات ليس نفس
ماهيتها ولا جزء منها بل عارض لها وهذا الجواب ضعيف لان عروض الوجودات للممكنات لا ينافى مشاركة الواجب اياها فى معنى الوجود
وايضا كما خالف حقيقة الله تعالى ماهيات الممكنات فى اللوازم كذلك يخالف وجودانها فى اللوازم لان وجوده يقتضى التجرد والوجوب
ووجودات الممكنات يقتضى الامكان والقيام بالغير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب ان يكون
حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات فى الماهية وهو خلاف ما ذهبوا اليه فالحق فى الجواب على طريقة المشائين ان يقال ان وجود الواجب
لا يساوى وجودات الممكنات فى حقيقة الوجود بل يشاركها فى مفهوم الموجودية العامة التى هى من المعقولات الثانية وهذا المفهوم وان
كان معنى واحدا لكنه لازم خارجى واتحاد اللازم لا ينافى اختلاف الملزومات بحسب الحقيقة ومنها ان الواجب ان كان نفس الكون فى الاعيان
اعنى الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود الجوهر غير وجود العرض وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود
والتجرد مع انه عدمى لا يصلح ان يكون جزء للواجب وبشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته وان كان غير الكون فى الاعيان فان كان بدون
الكون فبضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو قبيح ضرورة امتناع تركب الواجب
او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب وبوجه آخر انا لا نشك فى ان معنى الوجود هو الكون والتحقق
فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون والثبوت او لا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص بالشئ الا كونه وتحققه
وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له فهو اما ان يكون جزء الواجب او نفسه وايا ما كان يلزم ان يكون له ماهية كلية وانه مح
والجواب اما عن الاول فبان الواجب نفس الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات لانه متقدم قاهر بالذات عليها غنى بالذات عنها مؤثر بالذات
فيها ولا نزاع فى زيادة الكون المطلق الذى هو امر عقلى كالشيئية ونظائرها عليه كما مر لكن موجودية الواجب بمعنى ما به الوجود ليست امرا
وراء نفس ذاته كما صرح به الشيخ فى كتاب المباحثات من ان ماهية الحق وجوده لا بوجود يلحقه اى من خارج وليس كالانسانية التى هى موجودة
بان لها وجودا خارجا عنها بل هى نفس الوجود بلا وجود ملبوس وهو نفس الواجبية وهى معنى بسيط وان كان المعبر يعبر عنه بلفظ مركب
او ان كان له وجود مشترك فيكون ذلك لازما حق يحمله او يؤخذ الوجود بالمعنى العام فيكون لازما لا يرفع دائما وهو له من وجود الحق
لكونه موجودا وجعل انه موجود فى اصله وماهيته فسئل سؤال الضعيف هل هو ذو وجود ام لا فوضح بان له وجودا اى بالمعنى العام على انه
لازم او نوقش وقيل ليس هو بموجود على ان وجوده صفة لشئ هى فيه واختار فى التعليقات الشق الثانى حيث قال اذا قلنا واجب الوجود موجود
فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده وتحقيقه بانه يجب وجوده وهو سهو والحاصل ان حقيقة الواجب عند الحكماء وجود خاص معروض للوجود
المشترك المقابل للعدم على ما لخصه بعض من حاول تلخيص كلامهم بان الحصة من الكون فى الاعيان زائدة على الوجود المجرد المبدء للممكنات الذى
هو نفس ماهية الواجب وليس فيه اعتراف بكون وجود الواجب زائدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين مع انه لا اولوية
لاحدهما بالعارضية والآخر بالمعروضية اذ لا نزاع لاحد فى زيادة مفهوم الكون العام وحصته التى هى نفس ذلك الكون المفهوم مع خصوصية
ما الا ما صدق عليه هو من الوجودات المتخالفة انما النزاع فى الوجود الخاص هل هو عين حقيقة الواجب ام زائد عليه فان وقع فى كلامهم ان
الوجود المشترك عين فى الواجب زائد فى الممكن كان معناه ان مصداق حمله ومطابق صدقه فى الواجب ذاته بذاته وفى الممكنات ليس كذلك واما
عن الوجه الآخر فبان الوجود ليس بكلى وان كان مطلقا مشتركا فتامل فى هذا المقام فانك لو عرفت هذا المعنى فى الوجود صرت من الراسخين
فى العلم ومنها ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة وعين المعلوم غير المعلوم ضرورة واجيب عنه فى المشهور ان المعلوم
هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذى هو نفس حقيقة الواجب **لمعة اشراقية** اما ان حقيقة الواجب غير معلومة لاحد بالعلم الحصولى
الصورى فهذا مما لا خلاف فيه لاحد من الحكماء والعرفاء وقد اقيم عليه البرهان كيف حقيقته ليست الا نحو وجوده العينى الخاص به وليس الوجود
الخاص للشئ متعددا باختلاف الماهية فانها امر مبهم لا يابى تعدد انحاء الوجود لها والعلم بالشئ ليس الا نحوا من انحاء وجود ذلك الشئ للذات المجردة
واما ان حقيقته غير معلومة لاحد علما اكتناهيا واحاطيا عقليا او حسيا فهذا ايضا حق لا يعتريه شبهة اذ ليس للقوى العقلية والحسية

التسلط عليه بالاحاطة والاكتناه فان القاهرية والتسلط للعلة بالقياس الى المعلول والمعلول انما هو شان من شئون علته ولم حصول
تام عندها وليس لها حصول تام عنده واما ان ذاته لا يكون مشهودا لاحد من الممكنات اصلا فليس كذلك بل لكل منها ان يلاحظ ذاته المقدسة
عن الحصر والتقييد بالامكنة والجهات والاحياز على قدر ما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض فكل منها ينال من تجلي ذاته بقدر وعائه الوجودي
ومحروم عنه بقدر ضعفه وقصوره وضيقه عن الاحاطة به لبعده عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده او مقارنته للاعدام والقوى والمواد
لا لمنع وبخل من قبله تع فانه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعلم شاهيته قريب الى كل احد من كل احد غيره كما اشار اليه في كتابه المجيد
بقوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله واذا سألك عبادي عني فاني قريب فهو سبحانه في العلو الاعلى من جهة كماله الاقصى والدنو الادنى
من جهة سعة رحمته فهو العالي في دنوه والداني في علوه واليه اشير في الرواية عن النبي ص لو دليتم بالارض السفلى لهبطتم على الله تع قال يعقوب بن
اسحق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن
للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اعز وازيد واشد استغراقا وقال المحقق
الشهرزوري في الشجرة الالهية الواجب لذاته اجمل الاشياء واكملها لان كل جمال وكمال رشح وظل وفيض من جماله وكماله فله الجلال الارفع
والنور الاقهر فهو محتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره والحكماء المتالهون العارفون به يشهدونه لا بالكنه لان شدة ظهوره وقوة
لمعانه وضعف ذواتنا المجردة النورية يمنعنا عن مشاهدته بالكنه كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها ابصارنا اكتناهها لان
شدة نوريتها حجابها ونحن نعرف الحق الاول ونشاهده لكن لا نحيط به علما كما ورد في الوحي الالهي ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم
واعلم ان معنى كون شدة النورية العقلية او الحسية حجابا للعقل او الحس عن الادراك يرجع الى قصور شيء منها وفتوره عن نيل التام
والاكتناه به فان الحجاب عدمي وحقيقة الواجب صرف الوجود ومحض النورية بلا مصحوبية شيء من الاعدام والظلمات والنقائص
والآفات فان قيل اذا جوزت كون ذاته معلوما بالحضور الاشراقي للنفوس المتالهة ولا شك ان المشهود بالشهود الوجودي ليس الا نفس
حقيقته البسيطة لا وجها من وجوهه فكيف لا يكون معلوما بالكنه والمشهود ليس الا نفس حقيقته الصرفة لا غير قلنا لا يمكن للمعلولات
مشاهدة ذاته الا من وراء حجاب او حجب حتى المعلول الاول فهو ايضا لا يشاهد ذاته الا بواسطة عين وجوده ومشاهدة نفس ذاته فيكون
شهوده الحق الاول له من جهة شهود ذاته وبحسب وعائه الوجودي لا بحسب ما هو المشهود وهذا لا ينافي الفناء الذي ادعوه فانه انما يحصل بترك
الالتفات الى الذات والاقبال بكلية الذات الى الحق فلا يزال العالم في حجاب تعينه وانيته عن ادراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه
بحيث لم يبق مانعا عن الشهود ولم يبق له حكم وان امكن ان يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون حكمه باقيا كما قال الحلاج بيني وبينك
انّي ينازعني فادفع بلطفك انّي من البين **حكمة عرشية** اعلم يا اخي الحقيقة ايدك الله بروح منه ان العلم كالجهل قد يكون
بسيطا وهو عبارة عن ادراك شيء مع الذهول عن ذلك الادراك وعن التصديق بان المدرك ماذا وقد يكون مركبا وهو عبارة عن
ادراك شيء مع الشعور بهذا الادراك وبان المدرك هو ذلك الشيء اذا تمهد هذا فنقول ان ادراك الحق تع على الوجه البسيط
حاصل لكل احد في اصل فطرته لان المدرك بالذات من كل شيء عند الحكماء بعد تحقيق معنى الادراك وتلخيصه عن الزوايد على ما يتبين مما
من تحقيقات المحققين من المشائين كما سيقرع سمعك ليس الا نحو وجود ذلك الشيء سواء كان ذلك الادراك حسيا او خياليا او عقليا
وسواء كان حضوريا او حصوليا وقد تحقق وتبين عند المحققين من العرفاء والمتالهين من الحكماء ان وجود كل شيء ليس الا حقيقة هويته
المرتبطة بالوجود الحق القيوم ومصداق الحكم بالموجودية على الاشياء ومطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينية متعلقة مرتبطة
بالوجود الالهي وسيقيم البرهان على ان الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولمعات جلاله وجماله فاذن ادراك كل شيء ليس الا
ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته وهذا لا يمكن الا بادراك ذات الحق
تعالى لانه صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلقات لا بجهة اخرى من جهاته كيف وجميع جهاته وحيثياته يرجع
الى نفس ذاته كما سنبين في مقامه اللايق به انشاء الله تع فكل من ادرك شيئا من الاشياء باي ادراك كان فقد ادرك البارئ وان غفل
عن هذا الادراك الا الخواص من اولياء الله تع كما نقل عن امير المؤمنين ع انه قال ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله او معه او فيه
والكل صحيح فظهر وتبين ان هذا الادراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل احد من عباده ولا يلزم من ذلك ادراكه تع بكنه ذاته لشيء
لامتناع ذلك بالبرهان كما مر واما الادراك المركب سواء كان على وجه الكشف والشهود كما يختص بخلص الاولياء والعرفاء او بالعلم

الاستدلالى كما يحصل للعقلاء المتفكرين فى صفاته وآثاره فهو ليس مما هو حاصل للجميع وهو مناط التكليف والرسالة وفيه يتطرق الخطأ والصوب واليه يرجع حكم الكفر والايمان والتفاضل بين العرفاء والمراتب بين الناس بخلاف النحو الاول فانه لا يتطرق اليه الخطأ والجهل اصلا كما فى الفارسية دانش خودذات را فطرى است دانش دانش است كان فكرى است فاذن قد انكشف ان مدركات الحس كيده كانت سائر القوى الادراكية مظاهر الهوية الالهية التى هى المحبوب الاول والمقصود الكامل للانسان فبعينه يشاهده وينظر اليه لا على وجه يعتقده الاشاعرة وباذنه يسمع كلامه وبانفه يشم رايحة طيبه وبجميع ظاهره وبدنه يلمس لا على وجه يقوله المجسمة تعالى عن ذلك علوا كبيرا فيدرك المحبوب الحقيقى بجميع القوى والجوارح مع تقدس ذاته عن الامكنة والجهات وتجرد حقيقته عن المواد والجسمانيات وما ذكرناه مما اطبق عليه اهل الكشف والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود بل جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذى ذكرناه عقلاء عارفون بربهم مسبحون له شاهدون لجماله سامعون لكلامه واليه الاشارة بقوله تعالى وان من شىء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم والتسبيح والتقديس لا يتصوران بدون المعرفة وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون دليل واضح على كون كل من الموجودات عاقلا يعقل ربه ويعرف مبدعه ويسمع كلامه اذ امتثال الامر مترتب على السماع والفهم بالمراد على قدر ذوق السامع واستطاعة المدرك وبحسب ما يليق بجنابه المقدس عن الاشباه والامثال وقوله تعالى للسموات والارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين مبين لما ذكرناه ومنور لما قلناه **وهم وازاحة** ولعلك تقول ان الوجود طبيعة نوعية لما بينتم من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد ما يجب للآخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضى فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك فى الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب فى وجوبه الى سبب منفصل والجواب فى المشهور منع كونه طبيعة نوعية متواطئة فمجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء متخالفة الحقايق فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة الحقيقة فيجب للوجود الواجب التجرد ولغيره المقارنة مع اشتراك الكل فى صدق مفهوم الوجود المطلق عليها سواء كانت مقولية عليها بالتواطؤ كالماهية للماهيات والتشخص للتشخصات او بالتشكيك كالنور الصادق على نور الشمس وغيره مع ان نورها يقتضى ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات الخاصة افرادا متوافقة الحقيقة واللوازم لا تفاوت فيها كيف وقد سبق ان الوجود مقول عليها بالتشكيك وانه فى الواجب اقدم واولى واشد منه فى الممكن

بحث وتحصيل وهذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما اشرنا اليه ان افراد مفهوم الوجود ليست حقايق متخالفة بل الوجود حقيقة واحدة ليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعة الكلية ذاتية كانت او عرضية بين افرادها اذ الكلية والجزئية من عوارض الماهيات الامكانية والوجود كما مر لا يكون كليا ولا جزئيا وانما التعين بنفس هويتها العينية ولا يحتاج الى تعين آخر كالاجناس فى موجوديته الى وجود آخر لان وجوده ذاته وسنبين فى مبحث التشكيك ان التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة والتميز بين حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود مما يلحقها بنفس ذاتها التعينات والتشخصات والتقدم والتأخر والوجوب والامكان والجوهرية والعرضية والتمام والنقص لا بامر زايد عليها عارض لها وتصوره يحتاج الى ذهن ثاقب وطبع لطيف والعجب من الخطيب الرازى حيث ذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية فى اللوازم فكانه لم يفرق بين التساوى فى المفهوم والتساوى فى الحقيقة واعجب من ذلك انه صرح فى بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك مع اصراره على شبهته التى زعم انها فى المتانة بحيث لا يعتريها شك وهى ما مر من ان الوجود ان اقتضى العروض او التجرد يتساوى الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان وجود الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوى فى المفهوم وفى الحقيقة والذات ومن الناس من توهم ان الوجود اذا كان زائدا فهو المطلوب والا فالاختلاف فى اللاعروض والعروض على تقدير التواطؤ محال وعلى تقدير التشكيك تهافت لاستلزام العروض فى الكل فيقال له كلاهما فاسد اما الاول فلان المتواطئ ربما لا يكون ذاتيا لما تحته من الوجودات المختلفة فى العروض واللاعروض ومطلوبك زيادة الخاص الوجود وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود الانتزاعى وجودا قيوما بذاته لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات من الوجودات الخاصة ذوى الماهيات خصوصا على قاعدتنا من كونه اصل الحقيقة الوجودية وغيره من الوجودات تجليات وجهه وجماله واشعة نوره وكماله وظلال قهره وجلاله واما الثانى فلان فى وجوب كون التشكيك خارجا عن حقايق افراده ومراتب حصصه كلاما سياتيك ان شاء الله تعالى **فصل** فى ان الواجب الوجود لذاته واجب من جميع جهاته المقصود

من هذا ان الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية فان كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له ومن فروع هذه الخاصة انه ليس له حالة منتظرة فان ذلك اصل يترتب عليه هذا الحكم وليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس فان ذلك هو الذي يعد من خواص الواجب بالذات دون هذا لاتصاف المفارقات النورية به اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كمالية يمكن حصولها فيه لاستلزم تحقق الامكان الاستعدادي فيه والانفعال عن عالم الحركة والاوضاع الجرمانية وذلك يوجب تجسمه وتكدره مع كونه مجردا نوريا هف وللاصل المذكور حجتان احديهما ما تجشمنا باقامتها وهو ان الواجب تع لو كان له بالقياس الى صفة كمالية جهة امكانية يجب في انه بذاته للزم التركيب في ذاته وهو مما ستطلع على استحالته في الفصل التالي لهذا الفصل فيلزم ان يكون جهة اتصافه بالصفة المفروضة الكمالية وجوبا وضرورة لا امكانا وجوازا وثانيتهما ان ذاته لو لم تكن كافية فيما له من الصفات لكان شيء من صفاته حاصلا له تع من غيره فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة فيه تع وغيبته وعدمه علة لعدمها وذلك لان علية الشيء للشيء يستلزم كون وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمها لعدمه وشيئيتها لشيئيته واذا كان كذلك لم يكن ذاته تع اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة او يجب مع عدمها فان كان الوجوب مع وجود الصفة المذكورة لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي بلا اعتبار حضور الغير ولو جعلت القضية وصفية لم يكن الوجوب له تع ذاتيا ازليا وان كان مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العلة وغيبته ولو جعلت الضرورة مقيدة لم تكن ذاتية ازلية تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف

بحث وتحصيل

وههنا ايراد مشهور وهو انه غاية ما لزم من هذا الدليل ان يكون وجود الصفة او عدمها بالغير لا ان يكون الواجب في ذاته او تعينه متعلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اريد باعتبار الذات ملاحظتها مع ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلك الامر وان اريد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر وجودا وعدما فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع فان اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور محال والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر الخلف فالاولى ان يقرر الحجة المذكورة هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور من حيث هي هي بلا شرط اي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا وعدما فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو مح لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا مح بعين ما ذكرنا ولا يخفى ان وجوب الذات لا ينفك في نفس الامر عن هذين الامرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات ايض مستحيلا لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو تالي الشرطية فثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم فيلزم بطلان المقدم وليس لقائل ان يقول عدم اعتبار العلة وجودا وعدما ليس اعتبارا العدم وجودها وعدم عدمها حتى ينافي تحصل معلولها وجودا وعدما والحاصل ان عدم اعتبار العلة بحسب العقل لا ينافي حصول المعلول بها في الواقع وايضا كما ان اعتبار الماهية من حيث هي هي ليس اعتبارا لوجود ما يلحقها او عدمه ومع ذلك لا تخلو الماهية عن احدهما في الواقع فكذلك في الفرض المذكور نقول اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار وجود صفته وما يكون سببا له وعدمها وما يتصل ذلك العدم به لا ينافي حصول احد الطرفين والسبب المقوم له لانا نقول مرتبة المهيات التي يعرضها الفعلية والتحقق من خارج ليست وعاء للكون الواقعي لشيء ولا لعدمه اذ لا يحصل لها امر غير ذاتها اثباتا ونفيا ولا علاقة لها مع غيرها وجودا وعدما فلذلك يمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير وان كان مصحوبا لها غير منفك عنها في الواقع بخلاف الوجود الذي هو عين الواقع لغاية فعليته وفرط تحصله فلا يمكن ان يكون مرتبته بحيث لا يكون لها تعلق بشيء لا وجودا ولا عدما كيف وهو ينبوع الوجودات ومنشأ الاكوان وملاك طرد الاعدام ودفع الفقدان ورفع البطلان عن الاشياء القابلة للوجود فمرتبة وجوده في ذاته اما بعينه مرتبة وجود معنى آخر كما في صفاته الكمالية له تع اذ هي التي درجتها في الوجود درجة ذاته تع بذاته او مرتبة عدمه لقصور ذاته في الوجود فلا يساوق الواجب فيه ولا يسع له الا ان يكون متأخرا عنه بمراحل لايقة به فيكون عدمه سابقا على وجوده بتلك المراحل وتضاعف الامكانات واعداد مراتب الفقر لاجل تضاعف التنزلات والقصورات عن الوجود التام الغني عما عداه بالذات فقد ثبت ان كل صفة مفروضة له تع يكون لها مع اعتبار ذاته تع بذاته اما الوجود او العدم واما ما كان يلزم اعتبار علته معه اذ كما ان حصول ذي السبب وجودا وعدما مستفاد من حصول سببه وجودا وعدما فكذلك اعتباره وتعقله مستفاد من اعتبار سببه وتعقله كذلك هذا غاية ما يتأتى لاحد من الكلام في هذا المرام وربما يقال فيه ان هذا الحكم منقوض بالنسب والاضافات اللاحقة لذات المبدأ تع لجريان الحجة المذكورة فيها فيلزم ان يكون تلك الاضافات واجبة الحصول له تع بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيها وان يمتنع تجددها وتبدلها عليه مع ان

ذات الواجب غير كافية في حصولها لتوقفها على امور متغايرة متجددة متعاقبة خارجة عن الذات ضرورة وهذا مما التزمه الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء حيث قال ولا نبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاته ولا يرتضي به من استشرق قلبه بانوار الحكمة المتعالية وان قبله كثير من الاتباع والمقلدين كصاحب حواشي التجريد وغيره حيث قالوا بان واجب الوجود بالذات قد يعرض له الامكان بالقياس الى الغير وللغير ايضا امكان بالقياس اليه وان امتنع عليه الامكان بالذات والامكان بالغير ايضا ولم يتفطنوا بان الواجب بالذات كما انه واجب بالذات واجب بالقياس الى الممكنات المستندة اليه وهي ايضا واجبة الحصول له تعالى لان وجودها روابط فيضه وجوده نعم لو تصور ههنا واجب وجود اخر او ممكنات اخر مستندة الى واجب وجود اخر لكان لما ذكروه وجه صحة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان وجوب وجود الاشياء مما ينشأ منه تعالى فكما ان لها وجوبا بالغير الذي هو مبدعها وموجبها فكذا لها وجوب بالقياس الى ذلك الغير ووجوب له ايضا اذ الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الذاتي ويرجع الى ان الغير يابى الا ان يكون الشيء واجب الحصول سواء كان من جهة الاقتضاء والفيضان او من قبل الحاجة الذاتية والاستدعاء الافتقاري من حيث كون الشيء رشحي الوجود ظلي الجوهر استنادي الحقيقة تعلقي الذات وهذا لا ينفك عن كون الشيء واجب الحصول للغير الذي هو ينبوع فيضه وسحاب رشحه وبحر نداه فالممكن مع ذاته بالامكان والجواز ومع جاعله التام بالوجوب والضرورة سواء اخذ هذا اللصوق والالتحاق والالتجاء من قبل ذاته الفاقرة الرشحية التعلقية او من قبل افضال مبدعه الفياض الوهاب الباسط على من يشاء بغير حساب فالحق ان اضافات ذات الواجب تعالى الى الممكنات ونسبته الخلاقية القيومية اليها واضواءه الساطعة على الذوات القابلة للوجود ليست متاخرة عن تلك المهيات الممكنة وليست اضافته كساير الاضافات التي تكون بين الاشياء وتكون متاخرة عن المنسوب والمنسوب اليه بل انما يكون مصداق صفاته الاضافية ذاته بذاته بمعنى ان نفس ذاته بذاته كافية لانتزاع النسبة والمنسوب اليه فكما ان بعلمه الكمالي الاجمالي يعلم جميع الاشياء ونسبها اليه تعالى وبقدرته التامة الكاملة يقيم جميع المقدورات فكذلك ذاته كافية في انتزاع جميع اللواحق وكيفية لحوقها ونسبها واضافتها اليه تعالى فليس في عالم الالهية وصقع شيء من المعاني العدمية كالعدم والامكان والظن والهزل والحدوث والزوال والتجدد والتصرم والفقر والعجب من الشيخ وشدة توغله في العلوم وقوة حدسه وذكائه في المعارف انه قصر ادراكه عن فهم هذا المعنى واعجب من ذلك انه مما قد تفطن به في غير الشفاء حيث ذكر في التعليقات ان الاشياء كلها واجبات للاول تعالى وليس هناك امكان البتة وفي كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول تصريحات واضحة بان الممكنات كلها حاضرة عند المبدأ الاول على الضرورة والبت وانما يتراءى من تجدد الاشياء وتعاقبها وتغيرها فهذا بالقياس الى بعض اوعية الوجود فان الزوال والغيبة عن بعض الموجودات لا يستلزم الزوال والغيبة عن بعض آخر فكيف عن حقيقة الوجود المحيط بجميع الاشياء الحافظ لكل المراتب والانحاء وسيجيء تحقيق هذا المقام من ذي قبل ان شاء الله تعالى المفضل المنعام

فصل في ان واجب الوجود واحد

في ان واجب الوجود واحد لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخصه على ما توهم اذ لا نوع لحقيقة الوجود كما مر بل مجرد كونه متشخصا بنفس ذاته لا يوجب استحالة واجب وجود آخر من دون الرجوع الى البرهان كما زعمه بعض الناس حيث قال ان ما بينا من ان التعين نفس حقيقته يكفي في اثبات توحيده فان التعين اذا كان نفس ماهية شيء كان نوعه منحصرا في شخصه بالضرورة وانما قلنا لا يكفي ذلك لاحتمال الوهم ان يكون هناك حقايق متخالفة واجبة الوجود وتعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من استيناف برهان على تفرد واجب الوجود في معنى واجب الوجود فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في هذا المفهوم ومتغايرين بحسب ذاتيهما بامر من الامور وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة في شيء منهما فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة احدهما وهو مستحيل لما مر من ان وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب واما ان يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب فيه والتركيب يستلزم الاحتياج الى الاجزاء وكل محتاج ممكن واما ان يكون خارجا عن الحقيقة فيلزم ان يكون الواجب في تعينه محتاجا الى غيره لان تعين الشيء اذا كان زائدا على حقيقته عرضيا لها يلزم ان يكون معللا لان كل ما هو عرضي لشيء فهو معلل اما بذلك الشيء وهو ممتنع لان العلة بتعينها سابق على المعلول وتعينه فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما بغير ذلك الشيء فيكون محتاجا اليه في وجوده كما في تعينه اذ التعين للشيء اما عين وجوده او في مرتبة وجوده والاحتياج في الوجود ينافي كون الشيء واجبا بالذات قيل ههنا بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة الوجوب الوجود ولا ان تلك الحقيقة

قوله اذ التعين للشئ اما ٣٠ عين وجوده او في مرتبة وجوده لزوم الاحتياج في الوجود في الاول ظاهر واما في الثاني فلما مر في الفصل السابق من ان

عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس ذات كل منهما اثر صفة وجوب الوجود فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة ونحن نقول ان معنى كلام الحكماء وجوب الوجود عين حقيقة واجب الوجود هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق للموجودية ومحكي عنها بالوجود بلا انضمام امر او ملاحظة حيثية اخرى اية حيثية كانت حقيقية او اضافية او سلبية وتوضيح ذلك انك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل بما هو متصل كالجزء الصوري للجسم من حيث انه جسم وقد تعقل المتصل شيئا ذلك الشيء هو الموصوف بكونه متصلا كالمادة فكذلك قد تعقل واجب الوجود نفس واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك الشيء واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه والمحكي عنه في الاول حقيقة الموضوع وذاته فقط وفي الثاني هي مع حيثية اخرى هي صفة قائمة به وكل واجب الوجود لم يكن بحسب صرف حقيقته ونفس ماهيته واجب الوجود بل يكون تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود لا في مرتبة ذاته بل بحسب درجة متاخرة عن درجة ذاتها من حيث هي هي حتى يكون وجوب الوجود عرضيا لا ذاتيا لها ففي اتصافها به ولحوقه بها يحتاج الى سبب اذ كل عرضي كذلك فلا بد لها في اتصافها به من معروض هذا الامر والى جاعل يجعلها كذلك او يجعلها بحيث ينتزع منه هذا المعنى غير ذاتها اذ جاعلية الشيء لنفسه في وجوده ووجوبه مما قد ابطلناها بالبرهان الشديد القوة فاذن تلك الحقيقة تكون في حد ذاتها ممكنة وبالجاعل صارت واجبة الوجود فلا يكون واجبا لذاته فكل واجب الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته لا انه شيء ذلك الشيء مما قد عرض لها واجب الوجود عروضا لزوميا او مفارقيا هذا رجم شياطين وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من اصول المباحث الالهية كثيرة لكن تتميم جميعها مما يتوقف على ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجود المتاكد وان ما يعرضه الوجوب والوجود فهو في حد نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه وتعلقه بغيره ممكن ووجوبه كوجوده يستفاد من الغير وهذه المقدمة مما ينساق اليها البرهان ويصرح بها في كتب اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا القول فيها وبها يندفع ما تشوشت به طباع الاكثرين وتبلدت اذهانهم مما ينسب الى ابن كمونة وقد سماه بعضهم بافتخار الشياطين لاشتهاره بابداء هذه الشبهة العويصة والعقدة العسيرة الحل فاني قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدمه زمانا وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما والافتراق بصرف حقيقة كل منهما ووجه الاندفاع ان مفهوم واجب الوجود لا يخلو اما ان يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنها اية حيثية كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين مستحيل اما الثاني فلما مر من ان كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجود والوجوب والفعلية والتمام فهو ممكن في حد ذاته ناقص في حريم نفسه واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى وبحسب التعبير عنه به مع قطع النظر عن اية حيثية واية جهة اخرى كانت لا يمكن ان يكون حقائق مختلفة الذوات متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتي اصلا وظني ان من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الامراض المغيرة لها عن استقامتها يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث عوارضها المختلفة المتخصصة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالهما على تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة في امر خارج نسبي كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق تعالى عند من يجعل وجود الممكنات امرا عقليا انتزاعيا وموجوديتها باعتبار نسبتها الى الوجود القائم بنفسه او كانت متفقة في مفهوم سلبي كالحكم على ما سوى الواجب بالامكان لاشتراكها في سلب ضرورتي الوجود والعدم لذواتها واما ما سوى اشباه تلك الوجوه التي ذكرناها من الجهات الاتفاقية فلا يتصور الحكم فيها بامر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية او عرضية فاذا حكمنا على امور متباينة الذوات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها في انفسها بلا انضمام امر آخر او اعتبار جهة اخرى غير انفسها فلا بد هناك مما به الاتفاق وما به الاختلاف الذاتيين فيها فيستدعي التركيب بحسب جوهر الذات من امرين احدهما يجري مجرى الجنس والمادة والآخر يجري مجرى الفصل والصورة والتركيب باي وجه كان ينافي كون الشيء واجب الوجود بالذات بل نقول اذا نظرنا الى نفس مفهوم الوجود المصدري الانتزاعي المعلوم بديهة ادانا النظر والبحث الى ان حقيقته وما ينتزع هو منه امر قائم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد ولا انقسام اذ كلما وجد

هذا الوجود فرضا لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء آخر له ايضا هذا الوجود فرضا مباينة اصلا وتغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد كما اشار اليه صاحب التلويحات بقوله صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا ميز في صرف شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته تع بذاته يدل على وحدته كما في التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات به كما في قوله تع اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد **برهان عرشي** ولنا بتاييد الله تعالى في ملكوته الاعلى برهان آخر عرشي على توحيد واجب الوجود تع يتكفل لدفع الاحتمال المذكور ويستدعي بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تع لما كانت في ذاته مصداقا للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى وغير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا وموجودا الى غيره كما مر من البيان وليست للواجب تع جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا وموجودا والا يلزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء او بالاخرة وقد تحقق بساطته تع من جميع الوجوه كما سيجيء فح نقول يلزم ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا وواجبا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته بتمامها مصداق حمل الوجود والوجوب اذ لو فرض كونه فاقدا المرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل او عادما لكمال من كمالات الوجود بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقا للوجود مستحقوح في ذاته جهة امكانية او امتناعية تخالف جهة الفعلية والتحصل فيتركب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره من الامكان والامتناع وبالجملة ينتظم ذاته من جهة وجودية وجهة عدمية فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا مفاد ما مر في الفصل السابق ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا للذات الواجب تع وان كان في غيره يكون مترشحا عنه فائضا من لدنه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية كما مر من ان الملازمة بين الشيئين لا تنفك عن معلولية احدهما للاخر او معلوليتهما كل منهما لامر ثالث فعلى اي واحد من التقديرين فيلزم معلولية الواجب وهو خرق فرض الواجبية لهما فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصل لا يكون هو للآخر ولا منبعثا عنه ومترشحا من لدنه فيكون كل واحد منهما عادما لنشأة كمالية وفاقد المرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة فذات كل واحد منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب والكمال بل يكون ذاته بذاته مصداقا لحصول شيء وفقد شيء آخر من طبيعة الوجود ومراتبه الكمالية فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الوجوب الذاتي فالواجب الوجود يجب ان يكون من فرط التحصل وكمال الوجود جامعا لجميع النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو وجود وللموجود بما هو موجود فلا مكافئ له في الوجود والفضيلة بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان وان لم ينفع للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من اصول الفلسفة والمقدمات المطوية المتفرقة في مواضع هذا الكتاب لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين الشديدة القوة

فصل في استيناف القول في الجهات الثلث ودفع شكوك قيلت في لزومها ان من التشكيكات الغريبة في هذه الجهات العقلية التي هي عناصر العقود وموادها بحيث لا يخرج عنها شيء من الاحكام والاوصاف ان الوجود الواجبي لو كان ملزوما للوجوب لزم كون الوجوب معلولا له وكل معلول ممكن لذاته وكل ممكن لذاته واجب لعلته فيتقدم على هذا الوجوب وجوب آخر لا الى نهاية والجواب على ما ذكره الحكيم الطوسي انه لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا فان الحق ان الوجوب والامكان والامتناع امور معقولة تحصل في العقل من استناد بعض المتصورات الى الوجود الخارجي وهي في انفسها معقولات للعقل بشرط الاسناد المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى يكون علة للامور التي تستند اليها او معلولا لها كما ان تصور زيد وان كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا له وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مسندا الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب ومنها ان نقيض الوجوب وهو اللاوجوب عدمي فيكون هو ثبوتيا وايضا هو تأكد الوجود فكيف يكون عدميا والجواب انه ليس عدميا بمعنى المعدوم المطلق او بمعنى ما يؤخذ في مفهومه سلب شيء بل بمعنى المعدوم العيني الموجود في الذهن والنقيضان وان اقتسما جميع المفهومات لكن لا يلزم صدقهما كليا على جميع الموجودات العينية اليس الممتنع والممكن العام نقيضين واحدهما وهو الممتنع معدوم وليس يلزم ان يكون كل ممكن بالامكان العام موجودا في الخارج بل ربما لم يوجد الا في الذهن ومنها ان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف كما هو المقرر عندهم بل انما يستلزم ثبوت المثبت له فح اذا كان بعض الامور الذهنية كالعمى مثلا ثابتا في الخارج لشيء ومن المشهورات المسلمة ان وجود الصفة في نفسها هو وجودها

للموصوف بها بعينه فان يكون لمثل هذا الامر وجود عيني فيكون من قبيل الاعراض الموجودة في الخارج والعقل يأبى عن عد هذا المفهوم وامثاله
من الموجودات العينية فضلا عن جعله من الاعراض والجواب يستفاد مما سبق من الفرق بين معنى الوجود الرابطي وان احدهما وهو الوجود
الذي في الهليات المركبة غير الاخر وهو وجود الاعراض والصور الحالة وان قولنا وجود ج مثلا هو بعينه وجود ب معناه غير معنى قولنا
وجود ج في نفسه هو انه موجود لب وان ج في الاول لابد وان يكون من الامور الموجودة في انفسها الا بالعرض بخلاف الثاني ومن لم يحصل
الفرق بين المعنيين تحير بلد بما يسلم القياس اللازم والتزم ومن حقق الامر يعرف انه قد يكون الشيء ممتنع الوجود في نفسه بحسب الاعيان
ممكن الوجود الرابطي بالقياس الى الغير ومن هيهنا ايضا نشأت الشبهة التي اوردها طائفة من اهل الشغب والجدال على المحصلين من
الفلاسفة العظام وهي انه اذا لم يكن للامكان صورة في الاعيان لم يكن الممكن ممكنا الا في الاذهان وفي اعتبار العقل فقط لا في الاعيان
فيلزم ان يكون الممكن في الخارج اما ممتنعا او واجبا العدم خروج شيء عن المنفصلة الحقيقية ولك ان تدفعها بما تحصلت انه لا يلزم من صدق
الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الاعيان ان يكون ذلك المفهوم واقعا في الاعيان وايضا يجري هذا الاحتجاج في الامتناع وليس لامتناع الممتنع
صورة في الاعيان فالحل ما ذكرناه **تصالح اتفاقي** ان ما اشتهر من الحكماء المشائين اتباع المعلم الاول الحكم بوجود هذه
المعاني العامة كالوجوب والامكان والعلية والتقدم ونظائرها وانهم يخالفون الاقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا ان نحو وجود هذه
المعاني انما هو بملاحظة العقل واعتباره فمنشأ ذلك ما حققناه وفي التحقيق وعند التفتيش لا تخالف بين الرايين ولا مناقضة بين القولين
فان وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الاعيان وقد دريت ان الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية
لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول فعلى ما ذكرنا يحمل كلام ارسطو واتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتاخرين سيما الشيخ المتاله صاحب الاشراق
ومما تحققت انكشف لك ضعف ما وقع التمسك به في بعض المسطورات الكلامية من ان عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
وهما مفاد لا امكان له وامكانه لا يوجب كون الامكان ثبوتيا وان كل عدم فانه يتعرف ويتحقق بالوجود فما يكون له عدم يكون له ثبوت وما
ماله ثبوت فهو ثابت فانه ان عني به اثبات ان الامكان من الموجودات العينية فالكذب فيه ظاهر وان عني به انه ليس من الاعدام بل من المحمولات
العقلية على الماهيات العقلية والعينية فذلك هو المرام عند المحصلين من الحكماء العظام ومعنى امكانه لا سلب الوجود العيني عن مفهوم
الامكان ومعنى لا امكان له عدم صدق الامكان عليه كما في سائر الطبايع الذهنية التي هي اوصاف الاشياء ولا يحمل عليها الوجود في الاعيان
وعدم حمل الموجود على شيء لا ينافي حمله على الاشياء العينية وصدقه عليها وهذا احد معنيي الوجود الرابطي واما التعريف بالوجود فانما يلزم
في العدم لكونه سلب الوجود لا في مطلق السلوب للاشياء فان من السلب سلب لطبيعة العدم فضلا عن طبيعة اخرى ثم لا يكون المسلوب سلبيا
لسلبه فيكون ثبوتيا اضافيا وهو المعتبر في تحديد السلب بهذه الطبيعة الاطلاقية كما في الشفاء ان الثبوت واعني به الاضافي المطلق اعم
من ان يكون حقيقيا في نفسه او بالاضافة فقط يقع جزء من بيان السلب لا انه موجود في السلب كما ذهب اليه بعض اتباع المشائين من مفسري
كلام ارسطاطاليس فالمسلوب يستحيل ان يوجد مع سلبه ومن قال ان البصر جزء من العمى وان الاعدام تعرف بملكاتها ليس يعني به ان البصر
موجود مع العمى بل يريد ان العمى لا يمكن ان يحد الا بان يضاف السلب الى البصر في حده فيكون البصر جزء من البيان لا من نفس العمى وستعلم
في مباحث الماهية ان الحد قد يزيد على المحدود ومنها ان جعل الامكان وقسيميه واشباهها من المعاني العقلية انما يقطع لزوم السلاسل
المتولدة لا الى نهاية له في الخارج وليس يحسم لزوم التسلسل في اعتبار العقل بحسب الملاحظة التفصيلية فان اتصاف الشيء بالامكان يلزم
ان يكون على سبيل اللزوم والا لزم جواز الانقلاب فيكون لامكان الشيء وجوب في العقل واتصافه بذلك الوجوب على سبيل الوجوب
وهكذا الى غير النهاية على ان كون الاتصاف بالامكان على اي حال من عناصر العقود يوجب اللانهاية ايضا والجواب ان التسلسل ههنا
بمعنى لا يقف لانه حاصل من اعمال الذهن من غير ان ينساق اليه الامر بحسب نفسه وينقطع بانقطاع اعتبار العقل وتحقيق هذا المقام ان
كون الشيء معقولا منظورا فيه للعقل غير كونه آلة للعاقل في تعقله اذ لا ينظر فيه بل انما ينظر به ما دام كونه كذلك مثلا اذا عقلنا الانسان
مثلا بصورة في عقلنا ويكون معقولنا الانسان نخرج لم ننظر في الصورة التي بها نعقل الانسان ولا نحكم عليها بحكم ولا نحكم عليها حين
حكمنا على الانسان انه جوهر بكونها جوهرا او عرضا ثم اذا نظرنا في تلك الصورة الحاصلة وجعلناها معقولة منظورا اليها وجدناها
عرضا قائما بغيره وما وجد في كلام اهل التحقيق ان الصورة الحاصلة في العقل هي المعقولة بالذات لا ما خرج عن التصور عنوا بذلك انها
في كونها معقولة لا تحتاج الى صورة اخرى تكون هي آلة ادراكها لا انا اذا عقلنا ماهية الانسان وحكمنا عليه بكونه جوهرا حيوانيا

جرميا يكون المنظور اليه هو الصورة العقلية التي من جملة الكيفيات النفسانية لان هذا بين الفساد فكذلك الامكان ومقابلاه كالآلة للقوة
العاقلة بها يتعرف حال الماهيات بحسب نحو وجودها وكيف يعرض لها ولا ينظر في حال الملاحظة الى كون شيء من الثلاثة موجودا او معدوما
ممكنا او واجبا او ممتنعا ثم ان التفت العقل الى شيء منها ونظر في نحو وجوده لم يكن هو بذلك الاعتبار امكانا للشيء ولا وجوبا ولا امتناعا
له بل كان عرضا موجودا في محل هو العقل وممكنا في ذاته فما كان قبل هذا وجوبا مثلا او امكانا صار شيئا ممكنا وهكذا اقتباس المعاني الحرفية
والمفهومات الادوية اذا صارت منظورا اليها معقولة بالقصد محكوما عليها او بها انقلبت اسمية استقلالية بعد ما كانت حرفية
تعلقية وهذا الانقلاب غير مستحيل لانه كانقلاب المادة الى الصورة والجنس الى الفصل والقوة الى الفعل والناقص الى التام لا كانقلاب الصورة
الى الصورة والنوع المحصل الى النوع المحصل لان الروابط والادوات حين كونها كذلك ليست شيئا من الاشياء المحصلة التامة بل نسب الى
الاشياء وفرق بين الشيء ونسبة الشيء وكذا فرق بين كون الشيء شيئا او قوة على شيء اذ القوة بما هي قوة ليست شيئا من الاشياء اصلا اللهم الا
باعتبار آخر غير اعتبار كونه قوة حتى ينجر الامر الى ما لا جهة فيه سوى كونه قوة كالهيولى الاولى التي لا تركيب فيها من جهتين يكون باحدهما بالقوة
وبالاخرى بالفعل وما قرع سمعك ان المعنى الادوي كالوجود النسبي والاستقلالي كالوجود المحمولي متباينان بالذات يراد به ما افدناك
تحقيقه لا ان لهما ذاتين متباينين فان الرابطة لا ذات لها اصلا كالمرآة التي لا لون لها ولا حقيقة اصلا ولهذا تقبل الالوان ويظهر به
الحقائق والتباين بين شيئين قد يكون بحسب المفهوم والعنوان من غير ان يكون لكل منهما بحسب ذاته حقيقة محصلة متغايران بها بل الاختلاف
بينهما كالاختلاف بين المحصل واللامحصل الذي له ان يصير محصلا والشيء واللاشيء الذي في قوته ان يصير شيئا **قاعدة** واذا تحققت
الامر في هذه المعاني ومعنى انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار العقل فاجعله اسلوبا مطردا في جميع الطبائع العامة المتكررة كالوحدة والوجود
واللزوم ومضاهياتها سواء كانت بازائها في الاعيان شيء ام لا فان الوجود والوحدة مع ان حقيقتهما واقعة في الاعيان بل حقيقة الوجود
هي احق الاشياء بالوقوع العيني لكن مفهوماهما من المعاني المتكررة في العقل فان لحقيقة الوجود موجودية وللموجودية موجودية اخرى وهكذا
الى ان يعتبرها العقل لكن مصداق هذه الاضافات الغير المتناهية بحسب اعتبار العقل حقيقة الوجود التي هي بنفسها موجودة وكذا الكلام
في الوحدة فان رجع احد وقال ان العقل يجد ان شيئا من اللزومات الصحيحة الانتزاع الى لا نهاية لو لم يكن محكوما عليه بامتناع الانفكاك
عن اللزوم الاول لانفسد الملازمة الاولى فيجب ان يصدق الحكم الايجابي الاستغراقي باللزوم على كل لزوم لزوم الى لا نهاية والموجبة تستدعي
وجود الموضوع فيلزم تحقق اللزومات لكونها موضوعات لايجابات صادقة قلنا له لم تتذكر ما بيناه لك وسقنا اليه فطانتك كيلا
تغفل رويتك من ان اللزوم انما يكون لزوما اذا اعتبر رابطة لا مفهوما من المفهومات فاذن هو بما هو لزوم ليس بشيء من الاشياء حتى يحكم عليه
باللزوم او عدم لزوم ثم اذا لوحظ بما هو مفهوم ما من المفهومات ووصف ما من الاوصاف استؤنف النظر في لزومه او لا لزومه فالموصوف بامتناع
الانفكاك عن الملزوم ليس الا اللزوم الملتفت اليه والمنظور فيه بالذات لا بما هو لزوم ولا ضرورة في كون كل لزوم ملتفتا اليه منظورا فيه
بالذات فلا محالة تنقطع خطرات الاوهام في مرتبة من المراتب وهذا اولى مما تجشمه صاحب حواشي التجريد في فك هذه العقدة ان تلك اللزومات
موجودة في نفس الامر بوجود ما ينتزع هي منه وليست موجودة بصور متغايرة والوجود الذي هو مقتضى صدق الموجبة اعم من الثاني فان
الموجبة اذا كانت خارجية اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج اعم من ان يكون بصورة تخصه كوجود الجسم او لا كوجود الجزء المتصل الواحد
بوجود كله فان هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمي المتصل حارا والآخر باردا فيصدق الايجاب الخارجي
عليه وان كانت ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن على احد الانحاء وكما ان خصوص القضية الخارجية قد يقتضي نحوا خاصا
من الوجود كالحكم بالتحيز فانه يقتضي الوجود المستقل وصدق الحكم على الجوهر بخواصه فانه يقتضي النحو الخاص به كذلك خصوصيات الاحكام الذهنية
قد يقتضي خصوصيات الوجود كما ان المطلقة تقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة بالدوام نقول ايضا لزوم
شيء لآخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل
وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين بخصوصه دون الآخر كلزوم انقطاع الامتداد للجسم فان معناه انه يمتنع وجود الجسم
بدون كونه بحيث يصح ان ينتزع منه انقطاع الامتداد فانقطاع الامتداد بحسب كونه صحيح الانتزاع منه لازم لوجود الجسم بالفعل وقد
يكون من كلا الطرفين بحسب حيثية صحة الانتزاع ومن هذا القبيل لزوم اللزوم فان مرجعه ان اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه من شيء الا وهو
بحيث يصح منه انتزاع اللزوم وهكذا فيكفي في صدق الحكم عليه صحة انتزاع اللزوم منه في هذا النحو من الوجود اي صحة انتزاعه عن موجود ا

بالفعل كما ان القضية الممكنة يكفي في صدقها امكان وجود الموضوع انتهى كلامه وذلك لانه مع كونه قد عنى نفسه وبالغ في التدقيق لم يبلغ كلامه حدّ الاجداء لان اللزوم بمجرد كونه صحيح الانتزاع عن شيء بالقوة من غير ان يصير منتزعًا بالفعل لا يصح ان يقع موضوعًا للايجاب و يحكم عليه باللزوم او اللالزوم لانه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقلة في الملحوظية واذا لوحظ بالفعل وحكم عليه باللزوم صار مفهومًا من المفهومات الموجودة في العقل الملحوظة بالقصد فله بهذا الاعتبار وجود في نفسه وان كان في النفس وليس بهذا الاعتبار موجودًا بالعرض انتزاعيًا بل حقيقيًا ذهنيًا فموجوديتها بوجود ما ينتزع منه من قبيل الاول الذي يمتنع ان يكون موضوعًا لحكم ايجابي بل ولا سلبي ايضا ووجود الموصوف لا يمكن ان يكون بعينه وجود الصفة سواء كانت حقيقية او انتزاعية والا لبطل الفرق بين الذاتي والعرضي فان وجود السماء مثلا في ذاتها غير وجود الفوقية الثابتة اذ السماء في مرتبة وجود ذاتها سماء لا غير وانما الفوقية تعرضها بحسب وجود ثان لها يكون متأخرًا عن وجود ذاتها لذاتها فالحق على ما مرّ ان اللزوم لم يتحقق رابطي يكفي في كون احد الشيئين لازمًا والآخر ملزومًا وهذا النحو من الوجود الرابطي وان كان منسوبًا الى الخارج اذا كان اتصاف الملزوم بالامر اللازم في الخارج لكن ليس هو نحو وجود الملزوم في نفسه لان نحو وجوده في نفسه والحصول الذي يليق به حين تحققه مع قطع النظر عن كونه رابطا بين شيئين بل عند ملاحظة ماهيته وحقيقته في نفسه ليس الا في ظرف الذهن وان كانت ملاحظته في نفسه لا ينفك عن اتصافه بكونه رابطة بين شيئين وهذا كما في ملاحظة السلوب والاعدام فانها وان كانت حقيقتها سلوب الاشياء واعدامها لكن للعقل ان يلحظها كذلك واذا صارت معقولة فقد عرض لها نحو من الوجود ثم مع ذلك لا ينسلخ عن كونها سلوبًا واعدامًا لان ماهيتها كذلك وقد مرّ ان الوجود مما وقع ظله العمومي الانبساطي على جميع الماهيات والمفهومات حتى على مفهوم العدم وشريك الباري واجتماع النقيضين فمفهوم المعنى الرابطي معنى رابطي بحسب الحمل الذاتي الاولي لا بحسب الحمل الشايع الصناعي فتدبر فيه ثم ان في كلامه بعضًا من مواضع الانظار اما اولا فلان ابعاض المتصل الواحد قبل ان يقع فيه كثرة واثنينية بنحو من انحاء القسمة الخارجية ولو بحسب اختلاف عرضين قارّين او غير قارّين لا يمكن الحكم الايجابي عليهما بشيء حكما صادقا بحسب الخارج فاذا حدثت الاثنينية صار كل واحد منهما مما له وجود في الخارج وقبل القسمة ليس شيء منهما موجودًا اصلا انما الموجود هو المادة القابلة لهما بعد وجودهما المستعدة لهما قبل حدوثهما ثم الوجود على رأيه امر عقلي انتزاعي نسبي لا يحصل له الا بما ينتزع منه فيكون واحدًا بوحدة ما ينتزع منه كثيرًا بكثرته فكيف يكون الاشياء المتعددة من حيث تعددها موجودة بوجود واحد واما ثانيا فلان خصوصيات الاحكام وان اقتضت خصوصيات الوجود لموضوعاتها لكن ليس يكفي في الحكم على شيء بحال خارجي وجوده الانتزاعي بل نقول ما ذكره من ان خصوصيات الاحكام مما يقتضي خصوصيات الوجود للموضوعات ينافي ما فرّعه عليه من الاكتفاء في الحكم على شيء بحال واقعي بالفعل بوجوده الانتزاعي الذي هو بالقوة وبعد ان يخرج من القوة الى الفعل يكون ظرف تحققه ووعاء ثبوته الذهن فقط دون الخارج واما ثالثا فلان طبيعة القضية الممكنة وان لم يقتض صدقها الوجود بالفعل للموضوع في الاعيان لكنها اقتضت الوجود بالفعل في الذهن على وفاق سائر القضايا ولا شك ان القضايا التي كلامنا فيها اشد استدعاء لوجود الموضوع من الممكنات فكيف يتصور الاكتفاء في وجود موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعي الذي مرجعه الى عدم الثبوت لا خارجًا ولا ذهنًا الا بعد ان يصير منظورًا اليه واما رابعًا فلان عدم اقتضاء الممكنة وجود الموضوع بالفعل ليس معناه انه يمكن لنا ان نحكم على زيد بانه كاتب بالامكان من غير ان يكون موجودًا في الاعيان كيف والكتابة بالامكان حال خارجي لزيد والحال الخارجي لشيء لا ينفك عن وجوده الخارجي بل معناه ان القضية الممكنة من جهة امكان الاتصاف بالمحمول لا يستدعي وجود الموضوع اي كيفية الرابطة اذا كانت امكانًا فالقضية من حيث كون جهة الرابطة فيها امكانًا لا يستدعي الوجود للموضوع بخلاف الضرورة والدوام وغيرهما وهذا لا يستلزم عدم اقتضائها له من جهة اخرى كما باعتبار اصل الحكم الخارجي مع قطع النظر عن جهاته وعدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع لا يستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم له والكلام في نفس الاحكام لا في جهاتها على ان الجهة فيما نحن فيه هي الضرورة **فصل** في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الامكان ان لفظ الامكان في استعمالات الجمهور من الناس يقع على ما في قوة سلب امتناع ذات الموضوع او سلب امتناع النسبة بين طرفي العقد والامتناع هو ضرورة انتفاء الموضوع في نفسه او ضرورة عدم النسبة وبالجملة ضرورة الجانب المخالف بالقياس الى احد هذين الامرين فصار معنى الامكان بحسب استعمالهم سلب ضرورة الطرف المقابل وانما توصف به النسبة المتحققة على طريقة المجاز من باب وصف الشيء بحال متعلقه الغير الواقع في نفس الامر فعندهم ما ليس بممكن فهو ممتنع والممكن واقع على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله لا على ان هناك طبيعة جامعة لهما في نفس الامر لان ما ليس في نفس الامر اما الوجوب والامكان وانما ذلك في تصور العقل واعتباره مفهومًا ما معًا

لهما فى نفس الامر وبحسب الواقع ليس لاحد الامرين لا لطبيعة مبهمة متحصلة بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمله ولذلك ليس هو وحدة بل جهة ثم انصرف عن الوضع الاول بان اعتبر ذلك المعنى تارة فى طرف الايجاب كما فى الوضع الاول وتارة فى طرف السلب اذ من شان الامتناع الدخول على كل منهما وح وقع على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع وتخلى عن الواجب فصار الامكان مقابلا لكل من ضرورتى الجانبين اذ بحسب دخوله على الايجاب قابل ضرورة السلب وبحسب دخوله على السلب قابل ضرورة الايجاب بل لزم وقوع الامكان على ما ليس بواجب ولا ممتنع فى حالتيه جميعا وضع منقولا خاصيا لسلب الضرورة فى جانبى الايجاب والسلب جميعا وهو الامكان الحقيقى المقابل للضرورتين جميعا وهو اخص من المعنى الاول فكان المعنى الاول امكانا عاما او عاميا والثانى خاصا او خاصيا بحسب الوجهين وصارت الاشياء بحسبه على ثلثة اقسام واجب وممتنع وممكن كما كانت بحسب المفهوم الاول قسمين واجبا وممكنا او ممتنعا وممكنا ثم قد يستعمل ويراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتية كانت او وصفية او وقتية وهو احق باسم الامكان من المعنيين السابقين لان هذا المعنى من الممكن اقرب الى حاق الوسط بين طرفى الايجاب والسلب كالكتابة للانسان لتساوى نسبة الطبيعة الانسانية الى وجودها وعدمها والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة هذا الامكان بالاعتبار فربما يشاركه فى المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وبهذا الامكان من حيث الماهية واخصية هذا المعنى من اللذين قبله ليست الا بضرب من التشبيه ونوع من المجاز وقد يطلق الامكان على معنى رابع وهو ما بحسب حال الشئ من ايجاب او سلب فى الاستقبال وهو الامكان الاستقبالى لكون ما ينسب الى الماضى والحال من الامور اما موجودا او معدوما فالضرورة قد اخرجه من حاق الوسط الى احد الطرفين ولذلك اعتبره فرقة من المنطقيين لان الباقى على الامكان الصرف ليس الا المنسوب الى الاستقبال من الممكنات التى يجهل حالها ومن اشترط منهم فى هذا ان يكون معدوما فى الحال فقد غفل عن ان حسبانا ان جعله موجودا قد اخرجه الى ضرورة الوجود آت مثله ههنا اذ فرض العدم الحالى ايضا يخرجه الى ضرورة العدم فانا نستنصر بذلك فيستنصر بهذا من جعل احدهما على الاخر ليس من مرجح وهذا قول يناسبه النظر المنطقى والانظار البحثية واما التحقيق الفلسفى فيعطى ان الممكن فى الاستقبال ايضا لا يتجرد عن احدى الضرورتين الوجوب باعتبار احد الطرفين والامتناع باعتبار مقابله من جهة ايجاب العلة له كما فى الحال فاذن معنى الامكان واحد يتساوى نسبته الى ما بحسب الحال او الاستقبال للممكن نعم الصدق والكذب لا يتعينان فى الامكان الاستقبالى فان الواقع فى الماضى والحال قد يتعين طرف وقوعه ولا وقوعه ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها واقعين واما الاستقبالى فقد نظر فى تعين احد طرفيه اهو كذلك فى الواقع ام لا وهذا ايضا بالقياس الى علومنا الغير المحيطة بما فى الازال والاباد جميعا بخلاف علوم المبادى واوائل الوجود فان علومهم عليه احاطية ايجابية بتية لا انها انفعالية امكانية ظنية انما الامكان والظن بحسب حال المهيات الغير المستندة بنفسها لشئ من طرفى الوجود والعدم وهو لا ينفك عن ايجاب الوجود الناشى من اقتضاء السبب التام والجمهور يظنون كذلك فى الواقع والتحقيق يأباه لان الممكن ممكن بذاته واجب الوجود بعلته وممتنع بعدمها فالا يعلم من الممكن الا الامكان فلا يتصور ان يعلم منه انه واقع وان علم وجود سببه كان وجوده واجبا لا ممكنا وان علم عدم سببه كان عدمه واجبا لا ممكنا فاذن وجود الممكنات باعتبار السبب واجب فلو اطلعنا على جميع اسباب شئ واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشئ لانه صار واجبا باعتبار وجود اسبابه والاول نعم يعلم الحوادث المستقبلة باسبابها لان الاسباب والعلل تنتهى الى الواجب الوجود وكل حادث ممكن فهو بسببه واجب ولو لم يجب بسببه لما وجد وسببه ايضا واجب بغيره الى ان ينتهى الى مسبب الاسباب من غير سبب فلما كان هو عالما بترتيب الاسباب كان عالما بلا وصمة شك بعينه والمنجم لما تفحص عن بعض اسباب الوجود ولم يطلع على جميعها الاجرم يحكم بوجود الشئ ظنا وتخمينا لانه يجوز ان ما اطلع عليه ربما يعارضه مانع فلا يكون ما ذكره كل السبب بل ذلك مع انتفاء المصادمات والمعارضات فان اطلع على اكثر الاسباب قوى ظنه وان اطلع على الكل حصل له العلم كما يعلم فى الشتاء ان الهواء سيحمى بعد ستة اشهر لان سبب الحمى كون الشمس قريب المر من سمت الراس وذلك فى وسط البروج الشمالية لسكان الاقاليم الشمالية ويعلم بحكم الاوضاع السماوية وعادة الله فيها وسنة الله التى لا تبديل لها ان الشمس لا يتغير مسيرها وانها ستعود الى الاسد بعد هذه المدة وسنزيدك ايضاحا لهذا من ذى قبل فى كيفية علم الله تعالى بالمتغيرات ان شاء الله ثم قد يطلق الامكان ويراد به الامكان الاستعدادى الذى هو تهيؤ المادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والاعراض وهو كيفية استعدادية من عوارض المادة تقبل التفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه لاجل تحقق الاكثر والاقل مما لا بد منه وهو ليس من المعانى العقلية الانتزاعية التى لا حصول لها خارج العقل كالسوابق من معانى الامكان بل انه مما يحدث بحدوث بعض الاسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشئ كزوال النقص بعد حصول التمام وقد يقع الايهام

عند تعيين الامر على ما في فلسفتنا من ان نسبة المادة باستعدادها الى الشيء الحادث نسبة النقص الى التمام كما سيتضح في موعده ان شاء الله وهذا الامكان لا يعد من الجهات بل يجعل محمولا او جزئه **فصل** فيه ارجاع الكلام الى احكام هذه المفهومات العقلية التي هي مواد العقود على اسلوب آخر ان كلا من هذه الطبايع العقلية يحتمل في بادي الامر ان يكون بالذات او بالغير او بالقياس الى الغير ثم العقل بعد التدبر فيها يحكم بان الامكان لا يكون بالغير بل بالذات وبالقياس الى الغير فسقط من الاحتمالات التسعة واحد فبقي المتحققة منها ثمانية اعتبارات والثلثة التي هي بالذات من تلك الجهة منفصلة حقيقية حاصرة لجميع الطبايع والمفهومات بحسب نفس الامر ومراتبها اللهم الا في الماهيات الامكانية فانها في مرتبة ذاتها من حيث هي لا تكون متصفة بامكانها التي هي حالها في نفس الامر لا بحسب مرتبة ماهياتها فانها من تلك الحيثية ليست الا هي نعم لما كان جميع السلوب صادقة في حق كل واحدة منها من تلك الحيثية الا سلب نفسها بحقيقتها التصورية لا بهليتها البسيطة او المركبة لان ايجاب نفسها او غيرها اياها ايضا مع الوجود فيصدق فيها من جملة السلوب سلب ضرورتي الوجود والعدم وكذا سلب سلبها ايضا الا ان صدق هذه السلوب على طريقة العقود السلبية عنها لا على طريقة ايجاب تلك السلوب لها وبينهما فرقان عظيم وحمل الامكان على الماهية كنظيره من قبيل الثاني دون الاول كيف ولو كان المقسم في الاقسام الثلثة حال الشيء بالقياس الى الوجود والعدم بجميع الحيثيات والاعتبارات لم يلزم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب اية مرتبة منه لم يكن القسمة عقلية حاصرة فان الماهية بحسب نفس مرتبتها ربما لم يكن لها شيء من الثلثة عند العقل ولو سلم ثبوت شيء من الثلاثة لها بحسب نفس ذاتها فيكون نفسها ايضا مع ذلك الشيء ثابتة لنفسها فيكون نفسها نفسها وذلك الشيء فلا يكون القسمة حاصرة ولا الانفصال الحقيقي المشتمل على منع الجمع ومنع الخلو حاصلا في الاقسام الثلثة وكون بعض هذه الاقسام حاصلا في مرتبة ذات موضوعه كما في الواجب تعالى انما نشاء من خصوصية القسم لا باعتبار حصوله وخروجه عن مفهوم المقسم فان مجرد ذلك لا يستدعي ان يكون الواجب بالذات مثلا مصداق وجوب وجوده نفس مرتبة ذاته بذاته والا لما احتجنا بعد تحصيل كل قسم الى استينافنا في بيان وبرهان على كون وجوب وجوده نفس عين ذاته من دون صفة عارضة لذاته او اعتبار اخر متاخر عن نفس ذاته ثم وفرق بين كون الذات مصداقا عليها لصدق مفهوم وكونها مصداقا لصدقه فلا تنافي بين هذا الكلام وبين ما سنذكره ان الماهية الامكانية لا ينفك عنها الامكان في اية مرتبة اخذت واعلم ان مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدة اقسام منها واجب يمتنع انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غير اقتضاء وعلية من الذات لثبوته لها وهو القيوم تعالى والضرورة هناك ذاتية ازلية ومنها نسب ضرورية المحمول الى موضوع لا يكون الموضوع علة لثبوت المحمول له ككون الانسان انسانا او حيوانا والضرورة ههنا مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع لا به ومنها نسب ضرورية يكون لها علة هي نفس ذوات الموضوعات ككون المثلث ذا الزوايا القوائم وضرورتها ايضا ذاتية بالنظر الى اقتضاء ذات الموضوع ولكن مع وصف الوجود لا بالوصف وكذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل في اقسام منها ما يمتنع الوجود بالنظر الى ذاته من حيث هي لا بعلية واقتضاء منها كشريك الباري تعالى والمعدوم المطلق والشر المحض ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر الى ذاته بذاته لا بعلية منه لضرورة عدم ذلك المحمول عنه ككون الانسان جمادا ومنها ما يمتنع وجود محمول له بالنظر الى ذاته بذاته ولكن باقتضاء من ذاته لضرورة عدمه عنه ككون الاربعة فردا فان اقتضائها للزوجية عين اقتضائها لنفي الفردية عنها وكذا مفهوم الممكن بالذات يستوعب امورا ممكنة تصدق في كل منها بحسب الامكان الخاص امكانان عامان موجب وسالب والموجب فيه يستلزم السالب يكون العقد مركبا من قضيتين موجبة وسالبة وامور مركبة فرضا من الواجبين او الممتنعين او ضدين فان ضرورة الوجود او العدم لتلك المركبات ليست لذواتها بما هي مركبات بل لعلة هي خصوصيات الاجزاء والاثنان اللذان هما بالغير اي الوجوب والامتناع انما يعرضان لجميع الممكنات ولا يعرضان البتة ولا احدهما لشيء من الواجب بالذات والممتنع بالذات وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره واما الثلاثة التي هي بالقياس الى الغير فهي لا تصادم التي هي بالذات في التحقيق وان خالفها في المفهوم فالوجوب بالقياس الى الغير يعم جميع الموجودات اذ لا موجود الا وله علية او معلولية لشيء اخر وكل من العلة والمعلول له وجوب بالقياس الى الاخر لان الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ومرجعه الى ان الغير يابى في مرتبته الا ان يكون للشيء ضرورة الوجود سواء كان باقتضاء ذاتي او بحاجة ذاتية وجود تعلقي ظلي وقد وقع في الاحاديث الالهية يا موسى انا بدك اللازم والامتناع بالقياس الى الغير يعرض لكل موجود واجبا او ممكنا بالنسبة الى عدم معلوله او عدم علته او ما يلزم عدم معلوله او عدم علته وكذا يعرض لكل

معدوم بما هو معدوم ممتنع او ممكن بالنظر الى وجود معلوله او وجود علته وبالجملة وجود ما يصادمه وجوده والامكان مقيسا الى الغير لا يعرض للواجب القيوم بالقياس الى شيء من الموجودات الممكنة انما يعرض له بالقياس الى المفروض واجبا آخر وبالقياس الى ما فرض مجعولا لواجب آخر ويعرض ايضا للموجودات ممكنة بعضها مقيسا الى بعض وللمعدومات ممكنة كذلك وللموجود ممكن مقيسا الى معدوم ممكن او بالعكس كل ذلك بشرط ان لا يكون بين المقيس والمقاس اليه علاقة علية او معلولية ويعرض لامور ممتنعة بالذات بالقياس الى عدمات اشياء ممكنة بالذات وما يلزمها لعدم العلاقة الاستدعائية بينها **تنبيه** وجوب العلة بالقياس الى وجود المعلول عبارة عن استدعائه بحسب وجوبها ان يكون هي مما وجب لها الوجود اما بنفسها كما في العلة الاولى او بغيرها ووجوب المعلول بالقياس الى وجود العلة كونها بتمامها متأبية الا ان يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن ان المعلول له وجوب حاصل له من العلة فان هذا حال المعلول في نفسه وان كان من جهة اعطاء العلة اياه ويعبر عنه بالوجوب بالغير ووجوب احد المعلولين لعلة واحدة بالقياس الى الاخر عبارة عن كون الاخر يأبى ان يكون هذا غير ضروري الوجود بحسب اقتضاء الغير ضرورة بينهما جميعا مع عدم الالتفات الى ان هذا في نفسه موصوف بضرورة التحقق لان هذا حال شقيقه لا حاله والوجوب بالغير هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه بحسب اعطاء الغير ذلك لا انه اعتبار في الشيء بحسب ما يلائم حال الغير عند ما يلحظه مقيسا اليه لا من حيث هو له في نفسه من قبل افاضة الغير وهذا فرق صحيح بحسب المفهوم وفي الفلسفة العامية واما في طريقتنا فسيلوح لك ما فيه ان كنت من اهل الطريق فهي قاعدة المعلول واجب بالعلة وبالقياس اليها جميعا بخلاف العلة فانها واجبة بالقياس الى المعلول لا به وكذا كل واحد من معلولي علة واحدة نظرا الى الاخر والامتناع بالغير هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير والامتناع بالقياس الى الغير ضرورة عدم وجوده بحسب استدعاء الغير وهو يجتمع مع الامتناع بالغير في وجود المعلول بالنسبة الى عدم العلة او عدمه بالنسبة الى وجودها ويفترق عنه بالتحقق في عكس هاتين الصورتين وفي عدم احد معلولي علة واحدة بالقياس الى وجود الاخر او وجوده بالنظر الى عدم الاخر والامكان الخاص بالقياس الى الغير هو لا ضرورة وجود الشيء وعدمه بحسب استدعاء حال الغير وجودا او عدما حين ما يلحظه مقيسا اليه وهذا انما يتحقق في الاشياء التي لا يكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلية والمعلولية او الاتفاق في معلولية علة واحدة **فصل** في ان الامكان يستحيل ان يكون بالغير لما استيقنت ان قسمة الشيء الى الواجب والممكن والممتنع منفصلة حقيقية اذ كل مفهوم فهو في ذاته اما ضروري الوجود اولا فاما ضروري العدم اولا وهذا في التحقيق منفصلتان حقيقيتان كل واحدة منهما تتركب من الشيء ونقيضه وهكذا حال كل قضية منفصلة يكون اجزاؤها اكثر من اثنين فانها تكون بالحقيقة منفصلتان فيخ الشيء باعتبار وحيثية اخذ لا يكون الا احد هذه الثلاثة فاذا كان حاله بحسب ذاته او بحسب وصفه مع قطع النظر عن تأثير الغير فيه من جملة هذه الثلاثة المنفصلة الامكان فلو فرض ان يكون له امكان بالغير لكان لشيء واحد بالنظر الى حيثية واحدة امكانان احدهما بالغير والاخر بالذات بمعنى كون الذات كافية في صدقه لا بمعنى اقتضائها له لاستحالة ذلك كما سيظهر ومن المستحيلات ان يكون امكان واحد مستندا الى الذات بالمعنى المذكور والى الغير جميعا كما مر في الوجوب من انه لو كان بالذات لم يكن بالغير ولو كان بالغير لم يكن بالذات واما تحقق امكانين لشيء واحد باعتبار واحد فهو مستبين الفساد فكما لا يتصور لشيء واحد باعتبار واحد وجودان او عدمان فكذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذوات او الحيثيات المتكثرة للذات ضرورتا وجود واحد وضرورتا عدم واحد ولا ضرورتان لوجود واحد وعدم واحد كيف وهذه المعاني طبايع ذهنية لا يتحصل الا بالاضافة ولا يتعدد كل منها الا بتعدد ما اضيفت هي اليه فلو فرض امكان بالغير لشيء ما فهو مع عزل النظر عن الغير اما هو في حد ذاته ممكن فكان لشيء واحد بعينه امكانان وقد علمت بطلانه او ضروري احد من الوجود والعدم فقد ازاله ذلك الغير عما يقتضيه ذاته وكساه مصادم ما استوجبه بطباعه وليس كذلك اذا كان الوجوب والامتناع بالغير حين كون الذات متصفة بالامكان الذاتي لانه عبارة عن لا اقتضاء الذات احد الضرورتين لا اقتضائها سلبهما وبينهما فرق اذ الاول سلب تحصيلي لا ايجاب سلب اي ايجاب عدول والثاني ايجاب لاحدهما والسلب التحصيلي البسيط بما هو كذلك لا يحوج صدقه على شيء بحسب على شيء بحسب ذاته الى اقتضاء تلقاء من تلك الذات له بل يكفي فيه عدم الاقتضاء على الاطلاق فالامكان لاجل هذا ليس من لوازم المهيات على المعنى المصطلح الشايع في اللوازم بل على مجرد كون المهية كافية لصدقه عليها لا بمقتضى ولا باقتضاء نعم تساوي طرفي الوجود والعدم نظرا الى نفس الذات الامكانية حين ما هو موجود او معدوم في الخارج وثابت في العقل او صحة ايجاب سلب الضرورتين

لماهيتها بحسب حكم العقل من لوازم المهيات على معنى الشايع فيها لكن ليس شئ منهما حقيقة الامكان كما يسوق اليه البرهان بل اشد محوضة فى عدم التحصل واوكد صرافة فى القوة والفاقة ومنهم من يجعل الامكان بمعنى تساوى الطرفين نظرا الى الذات او بمعنى السلب العدولى والتحصيلى لكن يجعله من اللوازم الاصطلاحية للذات المحوجة الى اقتضاء من قبلها ثم يعتذر من لزوم الانقلاب عند فعلية احد الطرفين وتخلف مقتضى الذات او ترجيح احد المتساويين ان نفس الامر اوسع من مرتبة الذات من حيث هى هى وان انتفاء شئ فى خصوص نحو من انحاء نفس الامر بخصوصه لا يستلزم انتفاءه فى نفس الامر فيجوز ان يكون حقيقة الامكان اقتضاء ذات الممكن تساوى الطرفين بالنظر الى ذاته من حيث هى هى لا اقتضاء ذاته تساويهما فى نفس الامر من جهة تاثير العلة وافاضة الجاعل وانت بعد الاحاطة بما ابتهناك عليه من ان الممكن فى مرتبة ذاته من حيث ذاته له القوة الساذجة والفقر المحض من غير تحصل بوجه من الوجوه اصلا فى جهة من الجهات علمت بطلان ذلك اذ المهية الامكانية حيث لا تحصل لها فلا فعلية لها فى حد ذاتها وما لا فعلية له لا اقتضاء منه لشئ ما لم ينصبغ بصبغ الوجود من جهة افاضة الجاعل القيوم ولا مكان لما بالقوة من حيث هو بالقوة مدخل فى اخراج شئ من القوة الى الفعل ومن الابهام الى التحصل والفطرة الانسانية تابى ذلك فاذن الممكن بحسب ذاته المبهمة لا يقتضى شيئا من الاشياء حتى سلب شئ ايضا **ايضاح وتنبيه** ومن الذاهبين الى ان الامكان الذاتى من لوازم المهيات بالمعنى الاصطلاحى فى اللزوم بين شيئين ربما يجعل من براهين ابطال الامكان بالغير انه لو كان كذلك لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد او انقلاب شئ من الواجب والممتنع بالذات الى الممكن بالذات ويرد عليه انه يجوز ان يكون علية الذات او استقلالها مشروطة بانتفاء الغير فاذا وجد لم يكن لها علية او استقلال فلا يلزم التوارد المذكور كما فى اعدام اجزاء المركب فان كلا منها علة مستقلة لعدمه عند الانفراد واذا اجتمع عدة منها بطل الاستقلال من الآحاد ودفع بانه فى التصوير المذكور لا يكون الامكان ذاتيا اصلا اذ لاثر الغير مدخل وجودا وعدما والحق فى علية كل من اعدام اجزاء المركب لعدمه انها على سبيل البعضية لا فى انها بما هو علة بالذات لان ما هو علة بالذات لعدم المعلول هى طبيعة عدم احد علله من الشرايط والاجزاء او غيرها وذلك امر كلى مبهم لا تعدد فيه بحسب نفسه والافراد وان تعددت لكنها ليست علة بخصوصها بل العلة هى القدر المشترك وكون العلة اضعف تحصلا من معلولها ليس بضائر فى علل الاعدام ولا حاجة فى ذلك الى ما قد تكلفه بعض الاعاظم من ان علة عدم المعلول الشخصى عدم علته التامة الشخصية وربما قالوا لو كان امكان الشئ معلولا لغيره لكان هو فى ذاته جايزا ان يكون ممكنا او واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وامكان كون الشئ واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض وايضا اذا فرضنا عدم تاثير الغير فيه كان واجبا او ممتنعا وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير الغير فيه امر مغاير لذاته وكون الشئ بسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا بذاته تهافت وهذه كلها هوسات جزافية بعد ما حقق الامر بان معنى الامكان الذاتى هو كون الشئ بحيث اذا اعتبر بذاته من غير ملاحظة امر آخر وراء نفسه معه كان مسلوب الضرورة للوجود والعدم عنه من غير اقتضاء ولا علية منه لذلك بل مع قطع النظر عن جميع ما يكون غير ذاته وان كان من السلوب والاضافات العارضة لذاته وكذا الحال فى الوجوب والامتناع الذاتيين اذ المقسم فى الاقسام الثلثة هو حال الشئ على الوجه الذى ذكرناه **دفاع شك** انك بعد ان لوحنا لك الى ان كون الشئ بحسب مرتبة نفسه مما يصدق عليه سلب اى معنى كان سوى ذاتياته لا يستلزم ان يكون ذاته مصداق تلك السلوب بان يكون حيثية الذات بعينها حيثية تلك لست فى ان يسع لك ان تقول ان المهية الماخوذة من حيث هى يصح سلب كل ما ليس من جوهريات ذاتها عنها من تلك الحيثية وسلب الضرورة اذا اخذ سلبا تحصيليا صح صدقه عليها من تلك الحيثية فيلزم ان يكون نفس هذا السلب من جوهريات المهية مع ان الامكان الذاتى من عوارض المهيات لا من جوهرياتها **ازالة ريب** وحيث ينكشف لك من ذى قبل فى مباحث المهية فائدة تقديم السلب على من حيث هى فى قولنا المهية ليست من حيث هى الا هى حتى يعود الحيثية جزءا من المحمول ويكون السلب واردا على الثبوت من تلك الحيثية لا ان يؤخر حتى يصير تتمة للموضوع وقيدا له اذ لو فعل هكذا لربما يكذب الحكم مطلقا كما اذا كان مدخول السلب مما لا يجوز ان يكون الموضوع مجردا عنه فى نفس الامر بوجه اصلا فيسهل عليك دفاع شك استصعب حله كثير من الاذكياء وهو انه لما صح سلب كل ما ليس من ذاتيات المهية اذا اخذت من حيث هى فكذلك يصح سلب ذلك السلب من تلك الحيثية وكما ان الانسان الماخوذ من حيث ماهيته وطبيعته تسلب عنه الكتابة من تلك الحيثية كذلك تسلب عنه سلب الكتابة ايضا لكونهما جميعا من العوارض التى هى غير الذات والذاتى له فنقول كل مهية امكانية كما صح سلب ضرورة الطرفين عنه من حيث هى فكذلك يصح سلب سلب ضرورة الطرفين من تلك الحيثية فاذن الانسان من حيث هو هو كما انه ليس بواجب ولا ممتنع بحسب ذاته فكذلك هو من تلك

قوله قياسا من كلام القائل فيكون ضعفه اظهر

الحقيقة ليس بممكن بالذات وقد مر ان لا شئ من الاشياء باى وجه اخذ خالعن الوجوب والامتناع والامكان الذاتيات وان الممكن فى مرتبة ذاته ممكن بالذات لا ينفك عنه الامكان الذاتى فى تلك المرتبة وذلك لان المهية وان لم يصدق عليها من جهة ذاتها شئ من العرضيات اللاحقة بان يكون جهة العروض هى المهية من حيث هى لكن يصدق على المهية الماخوذة من حيث هى كثير من العرضيات وهى التى لا يخ المهية عنها فى نفس الامر على نحو لا يكون جهة العروض هى المهية من حيث هى فالعوارض التى لا تنفك المهية عنها ابدا يمتنع صدق سلوبها عليها بخلاف العوارض التى تلحقها بشرط الوجود فانها حيث تخلو المهية عنها فى مرتبتها التى لها متقدمة على الاتصاف الوجودية يصدق طرو سلوبها على المهية اذا اخذت تحصيلية لا عدولية لكن الامكان ليس من هذا القبيل اذ هى من المراتب السابقة على الوجود فسلبه لم يصدق على المهية اصلا ومما ذكرناه علمت ضعف قول من اراد التفصى عن تلك الشبهة بان انفكاك المهية من حيث هى هى عن الامكان لا يستلزم جواز انفكاكها فى نفس الامر لانها اوسع من تلك المرتبة قياسا على عوارضها الوجودية التى يكون القضايا المعقودة بها وصفية وهى العوارض التى تلحق المهية لا بما هى هى بل بشرط الوجود ولا حاجة ايضا الى ما ذكره بعض الاماجد ان الامكان لما لم يكن حقيقتها الا سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا تحصيليا فيكون صادقا فى مرتبة المهية من حيث هى وان كان خارجا عن جوهرها فان مجرد كون الشئ سلبا تحصيليا لا يوجب صدقه فى مرتبة المهية الماخوذة بنفسها والا لصدق سلب الامكان ايضا ثم قد مر ان المقسم فى الامور الثلاثة هى حال المهية بالقياس الى الوجود والعدم وهذه حالة ثبوتية اتصافية وان كان بعض القيود كالامكان سلبية حتى يكون المعقودة به من القضايا موجبة سالبة المحمول لا سالبة بسيطة فكون الشئ ممكنا عبارة عن اتصافه بسلب ضرورة الطرفين لا لا اتصافه بضرورة الطرفين فصدق الامكان على شئ معناه صدق الاتصاف به وقد صرح بذلك بعض المحققين **وهم وتنبيه** ثم لعلك تقول معلولية شئ لشئ يستلزم معلولية عدمه لعدم ذلك الشئ اذ عدم العلة علة لعدم المعلول فاذا كان وجوب الممكن بالغير وهو ضرورة وجوده فنقيضه وهو سلب ضرورة الوجود يكون بالغير واذا كان امتناعه بالغير وهو ضرورة عدمه فنقيضه وهو سلب ضرورة العدم يكون بالغير فاذن ثبت الامكان بالغير فنقول لك قد مر ان ممكنية الشئ هى اتصافه بسلب الضرورة الذى فى قوة موجبة سالبة المحمول لا نفس سلب الضرورة الذى فى قوة السالبة البسيطة وظاهر ان نقيض ضرورة الوجود هو المعنى الثانى لا الاول الذى هو ممكنية الشئ وايضا ليس مجموع ضرورة الوجود وضرورة العدم صفة واحدة لها وحدة اجتماعية يكون لها علة واحدة وحدة تاليفية حتى يكون لها سلب واحد مستند الى سلب علة واحدة بل هما صفتان متخالفتان بالذات مستندتان الى علتين متخالفتين بالذات غير مجتمعتين فلا يكون نقيضاهما صفة واحدة مستندة الى سلب واحد وان كانت الوحدة تاليفية فضلا عن الحقيقية وانت تعلم ان الوحدة فى جميع التقسيمات معتبرة والا لم ينضبط الاقسام فى شئ من التقاسيم وقد قررت هذه الشبهة فى كتاب الافق المبين بوجه اخر وهو ان الوجوب بالغير هو ضرورة الوجود بالغير وهو ممكن بالنظر الى ذات الممكن وكذلك نقيض الامتناع بالغير وهو سلب ضرورة العدم بالغير فاذن ثبت الامكان بالغير وهو مقابل الوجوب بالغير والامتناع بالغير ثم ذكر الجواب عنها بان نقيض ضرورة الوجود بالغير سلب ضرورة الوجود بالغير على ان يكون بالغير قيدا للضرورة لا لسلب الضرورة وكذلك نقيض الامتناع فاللازم سلب الضرورة الاتية من الغير لا سلب الضرورة الاتية منه والمستحيل هو اتيان سلب الضرورة من الغير لا سلب اتيان الضرورة منه **احصاء وتنبيه** المشهور من الاوائل انهم ياخذون كلا من الوجوب والامكان والوحدة والوجود امورا زائدة فى الاعيان والمتاخرون على ان تلك الامور زائدة فى العقل على المهيات الا انها من العقليات الصرفة التى لا صورة لها فى الاعيان يحاذى بها ما فى الاذهان وقد علمت ما فتح الله علينا من طريق القصد وسلوك الائمة الوسطة فى نحو وجود هذه المعانى وانها على اى سبيل تكون ثابتة ومنفية معا وربما قرع سمعك من اقوام ليسوا من اهل المخاطبة والتوهين لكلامهم والبحث عن مراحمهم ان هذه الامور لا يزيد على ما يضاف هى اليها من المهيات الموصوفة بها لا ذهنا ولا عينا فانك تعلم باول الفطرة انه اذا قيل الانسان ممكن الوجود والفلك ممكن الوجود لا يعنى بامكان الوجود فى الانسان نفس معنى الانسان وفى الفلك نفس معنى الفلك على قياس ما نقلنا عنهم فى الوجود بل هو معنى واحد يقع عليهما فلو حمل الامكان على الانسان وعنى به نفس معنى الانسان ثم حمل على الفلك وعنى به نفس الفلكية فلم يكن معنى واحد وضع بازائه لفظ واحد غيرهما وضع بازائه الانسان والفلك وان قيل على الفلك بالمعنى الذى قيل على الموصوف بالانسانية فقد كان المفهوم من الانسان والفلك شيئا واحدا وذلك بديهى البطلان فقد ثبت ان معنى الامكان اذا حمل على المهيات المختلفة

فليس

فليس هو عين تلك او واحدًا منها بل امر آخر يعمها عموم العرض العام اللاحق وقد قضى العجب عنهم وعن قولهم هذا بعض ابناء الحكمة والتحقيق حيث قال
ان هؤلاء يوافقون ابناء الحقيقة فى الاحتجاج على وجود الصانع تعالى بان العالم ممكن وكل ممكن مفتقر الى سبب مرجح ثم اذا باحثوا فى الامكان نفوا ان
هو نفس الشئ الذى يضاف اليه فكانهم قالوا العالم محتاج الى الصانع لان العالم عالم **قاعدة اشراقية** قد وضع شيخ الاشراقيين
قاعدة لكون الامكان واشباهه اوصافا عقلية لا صورة لها فى الاعيان بان كل طبيعة عامية تقتضى نوعها اذا كان له صورة خارجية
ان يتكرر متسلسلا مترادفا يتولد منه فى الوجود سلاسل متولدة معًا الى لا نهاية كالوجود والوجوب والامكان والوحدة لا تكون موجودة
فى الاعيان لكما انه اذا كانت للوجود صورة عينية وراء الماهية الموجودة كان له وجود عينى ولوجوده الوجود ايضًا الى لا نهاية له ثم لمجموع
السلسلة وجود آخر يتسلسل مرة ثانية الى لا نهاية اخرى وهكذا ولا يكون للوجود الاصل حصول الا بحصولها جميعًا فكذلك الوحدة
اذا كانت فى الاعيان وراء الماهية كان للماهية دون الوحدة وحدة وللوحدة دونها وحدة اخرى وللوجود وحدة وللوحدة وجود
ويعود اللانهاية مترادفة متضاعفة وكذلك فى الامكان والوجوب ويتولد سلسلة اخرى على التضاعف من الامكان والوجود
فللامكان وجود ولوجوده امكان اذ لو وجب لم يكن عارضًا ووراء تلك السلاسل سلاسل الى لا نهاية فى التضاعيف بين الامكان
والوجوب بالغير وبين الوجود والوجوب وبين الوحدة والوجوب فاذن كل مفهوم هذه سبيله فانه لا يكون له صورة فى الاعيان ولا هو
بحسب الاعيان شئ وراء الماهية فاذن هذه الامور طبايع انتزاعية واعتبارات ذهنية لا يحاذى بها شئ فى الخارج ولا مبلغ لها معتبر
فى الذهن يقف عنده ويتخصص به من التكرر فى الحصول لكل العقول **بحث وتنقيح** ومما تزلزل به هذه القاعدة امور منها كون الوجوب
عند القائلين بصحتها واستحكامها وجودًا صرفًا ووجوبًا بحتًا قائمًا بذاته واجبًا بنفسه فضلا عن كونه فى الاعيان فقد ناقضوا انفسهم
فى باب الوجود وكونه عندهم اعتباريا محضًا لا صورة له فى العين وذات البارى تعـ عندهم صورة الصور واصل الحقايق ومنها ان مقتنن
هذه القاعدة ومخترعها قائل بجواز ان يكون مفهوم واحد ومعنى فارد يوجد تارة صفة لشئ وتارة متحصلا بنفسه تقوما بذاته وبالجملة متفاوتا
فى انحاء الكون والحصول متخالفا فى اطوار القوة والضعف والكمال والنقص فليجوز مثل ذلك فى بعض هذه المعانى كما اسلفناه فى الوجود
والوحدة من قبولهما اطوارًا مختلفة فى التحقق وانحاء متفاوتة فى الفضيلة والنقصان فغاية كمال كل منهما ان يكون ذاتا احديا قيوما
واجبًا بالذات وغاية نقصه ان يكون اعتبارًا عقليا ومعنى رابطيا لا حقيقة متاصلة بازائه فموجودية الماهيات التى لا حقيقة لها بانفسها
انما هى بالوجود لا بانفسها وموجودية الوجود بنفس ذاته لان الوجود نفسه حقيقة الماهيات الموجودة به فكيف لا يكون له حقيقة وحقيقته
عين ذاته ولا يحتاج فى موجوديته الى وجود يتضاعف الوجود لكن للعقل ان يعتبر لها موجودية اخرى كما فى حقيقة النور على ما هو طريقته
فان حقيقة النور ظهور الاشياء ومظهرها فالاشياء ظاهرة بالنور والنور ظاهر بذاته لا بنور آخر ليتضاعف الانوار الى لا نهاية لكن
للعقل ان يفرض للنور نورانية اعتبارية ولنورانية النور نورانية اخرى وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل وملاحظاته
وكذا الكلام فى الوحدة التى هى صفة عينية لانها عين الوجود ذاتا وغيره مفهومًا وكثيرا ما يكون للشئ حقيقة وذات سوى مفهومه
وما حصل منه فى العقل كالوجود وصفاته الكمالية وقد يكون للشئ مجرد مفهوم لا حقيقة له فى العين كالامكان والامتناع واجتماع
النقيضين وشريك البارى وامثالها وكذا ساير السلوب فى الاضافات وربما يكون مفهومات متعددة موجودة بوجود واحد بل متحدة
مع حقيقة واحدة كمفهومات العلم والقدرة والحيوة التى هى عين وجود الحق تعـ وبهذا يندفع ما ذكره هذا الشيخ الجليل القدر فى كتاب
المشارعات ووصفه بالقوة والمتانة وهو قوله انا نتسامح مع من قال ان الموجودية نفس الوجود فنقول الوجود والوحدة حالهما
واحد فى انهما ينبغى ان يكونا فى الاعيان عندكم وان كلا منهما اعتبار عقلى عندنا وهب انكم منعتم السلسلة الغير المتناهية فى الوجود بانه هو
الموجودية فلا شك ان الوجود والوحدة مفهومهما مختلف فى يعقل احدهما دون الاخر فلا يرجع ابدًا معنى الوحدة الى الوجود ولا معنى الوجود
الى الوحدة فنقول اذا كان الوجود موجودًا كان له وحدة واذا كانت الوحدة موجودة كان لها وجود له وحدة اخرى موجودة بوجود آخر
وهكذا فيلزم بالضرورة سلسلة مترتبة غير متناهية من وجود وحدة ووحدة وجود ولا يكفى ان يقال ان وحدة الوجود هو او وجود
الوحدة هى فان مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة ولا يكون شيئان شيئا واحدًا فى نفسه هذا خلاصة كلامه فى هذا المرام وبناؤه على ان
المفهومات المختلفة لا يمكن ان ينتزع من مصداق واحد وذات واحدة وامتناع ذلك غير مسلم فان امرًا واحدًا وحقيقة واحدة
من حيثية واحدة ربما كان فردًا ومصداقا لمفهومات متعددة ومعان مختلفة ككون وجود زيد معلولا ومعلومًا ومرزوقا

منعلقا فان اختلاف هذه المعاني ليس مما يوجب ان يكون لكل منها وجود على حدة كاختلاف الصفات الحقيقية الالهية التي هي عين الوجود
الاحدي الالهي باتفاق جميع الحكماء والحاصل ان مجرد تعدد المفهومات لا يوجب ان يكون حقيقة كل منها ونحو وجوده غير حقيقة الاخر ووجوده
الا بدليل اخر غير تعدد المفهوم واختلافه يوجب ان يكون ذات كل واحد منهما غير ذات الاخر ومما يؤيد هذا قول الشيخ الرئيس في
الهيات الشفاء في بيان ان كون الشيء عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينية في الذات ولا في الاعتبار وان المحرك اذا اقتضى شيئا
محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا اخر او هو بل نوع اخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان ما يحرك
هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدوان في الاشياء شيئا محركا لذاته الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم
يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك وكذلك المضافان يعرف اثنينيتهما لامر لا لنفس النسبة والاضافة المفروضة في
الذهن انتهى اقول معنى كلامه ان مجرد اختلاف المعاني والمفهومات لا يقتضي ان يتعدد ذواتها او يتحد بل يحتاج الى استيناف
نظر وبرهان غير اختلاف المفهومات يقتضيان تعددها او وحدتها في الذات والحقيقة فكما ان مفهوم التحريك غير مفهوم التحرك
ومفهوم الابوة غير مفهوم البنوة فكذلك مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية لكن النظر والبرهان قد حكما في القبيل الاول
بتعدد الذوات دون الثاني بل حكما بان عاقلية الذات المجردة عين معقوليتها بحسب الذات والوجود مع اختلافهما بحسب
المفهوم بلا شك وريب فاتقن ذلك المقام فانه قد زلت فيه الاقدام فاذن انكشف وهن قاعدتهم في بعض هذه الامور كا
لوحدة والوجود واثباتها العدمية في الخارج فلا تاثير لها فيما سوى ذلك وبيان كونها اعتبارا عقليا فيجب الاستعانة
بغيرها وقد مرت الاشارة الى كيفية لحوق هذه المعاني بالحقائق والمهيات فعليك بحسن التامل وقوة التدبر ثم انك
قد علمت ان الامكان وصف المهية باعتبار ملاحظتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن انتسابها الى الفاعل التام ومعلوم
انما يتصف المهية المأخوذة على هذا الوجه لا يكون امرا اعتباريا وايضا الامكان مفهومه سلبي والسلوب بما هي سلوب لا حظ
لها من الوجود لا عينا ولا ذهنا ومما يفتضح به الفرقة المجادلة القائلة بكون الامكان موجودا عينيا وراء المهية النظر في
المعلول الاول وانه ممكن الوجود لانه من الحوادث الذاتية عندهم فلا بد وان يمكن اولا ثم يوجد لان ترجيح الوجود بالغير لا
يتصور الا بعد كون الشيء ممكنا في نفسه فاذا تقدم الامكان عليه فامكانه يكون ممكنا ايضا لاستحالة كونه واجبا بالذات
لكونه صفة متعلقة بغيره ولامتناع تحقق واجبين فاذا كان ممكنا فلا بد له من مرجح وعلة فان كان مرجحه واجب الوجود بذاته
فيلزم منه محالان احدهما كون الواجد بحيث يحصل منه الشيء وامكانه وحصول شيئين من واحد يستدعي جهتين فيه وهذا
مح في الذات الاحدية والثاني ان يكون امكان الممكن بفعل فاعل فيكون امكان الممكن معللا بغيره وقد علمت ان الامكان
لا يكون معللا فضلا عن كونه معللا بغير ذات الممكن وليس لاحد منهم ان يقول ان الامكان لا يتقدم على المعلول الاول وساير
الازليات فانه يلزم ان يكون الامكان انما يحصل بعد ان يوجد الشيء وقد اعترف بان الممكنات لها حدوث ذاتي فاذن امكانها
متقدم على وجوبها الذي يحصل لها بغيرها اذ الوجوب بالغير منوط بامكان الشيء في نفسه كيف وحال الشيء في نفسه من نفسه متقدم
على حاله من غيره ولا يمكن الاعتذار بما يوهم ان امكان الازليات لمعنى اخر غير الامكان في غيرها فان الامكان الحقيقي الذي
هو قسيم الوجوب والامتناع لا يخرج عنه شيء من المعلولات كيف ان لم يكن الابداعيات الدائمية ممكنة في ذاتها بالمعنى القسيم
للواجب والممتنع كانت واجبة بذاتها او ممتنعة بذاتها وليس كذا وكذا لا ينفع الاعتذار بما وجد في مسودات بعض من الشيخ الرئيس
سماها بالاتصاف والانتصاف من ان وجود الحق الاول لا يمكن المعلولات من تقدم الامكان عليها فان الكلام ليس في التقدم
الزماني حتى يحصل الفرق بين المبدع والكائن في سبق الامكان على احدهما دون الاخر انما الكلام في التقدم بالذات او بالطبع
ولا شك ان الامكان اذا كان امرا في العين والوجود بالغير مشروط بالامكان في نفسه وما للشيء من ذاته يتقدم على ما له من غيره
سيما اذا كان ما له من غيره مشروطا بما له من ذاته فلا مخلص من هذا الاشكال للقائلين بموجودية الامكان الا بالمصير الى
ما حققناه في الاعتذار عنهم وهو كون الامكان ونظائره موجودات لغيرها معدومات في ذواتها كيف ولو كان للامكان
صورة موجودة في نفسها وان كانت حاصلة لغيرها كساير الاعراض الخارجية التي لها صور في الاعيان لم يكن من لوازم
المهيات مع قطع النظر من ملاحظة الوجود والعدم معها لان لازم المهية مطلقا سواء كان بالمعنى المصطلح ام لا يجب

ادنلون

ان يكون امرا عقليا وايضا لو كان لامكان الممكن صورة عينية لما امكن لحوق الوجود والوجوب بالغير للمهية لان الضرورة الوجود والعدم اذا كان نحا الاوجوديا خارجيا لكان حالا للمهية الموجودة فيناف ضرورة احدهما التى هى ايضا صفة خارجية نعم اذا كان الامكان صفة للمهية باعتبار ملاحظتها فى نفسها مع قطع النظر عما يستند اليه وجودها او عدمها فلا ينافى اثباتها للمهية الماخوذة على هذا الوجه وجودها او عدمها الحاصل لها الامر ذاتها بل من غيرها فبالحقيقة موضوع الوصفين متعدد وملحوق الغير مختلف واما ما قيل ان الامكان للممكن عبارة عن لا ضرورة وجوده ولا ضرورة عدمه الناشئتين عن ذاته المقيستين الى ذاته فسخافته ظاهرة لان مناط القسمة الى الواجب والممكن والممتنع حال الشئ بالقياس الى طبيعة الوجود مطلقا من دون تقييده بقيد ومقايسته الى شئ **اشكالات وتفصيات** ان الذين يقولون ان الامكان ونظائره كالوجوب والوجود والشيئية والوحدة لها صورة فى الاعيان هو زائدة على ذات الممكن والواجب والموجود والواحد والشئ ربما احتجوا على اثبات دعويهم بحجج اوليها انا اذا حكمنا على الشئ بانه ممكن فى الاعيان ندرك تفرقة بين هذا وبين ما يحكم انه ممكن فى الذهن فليس الا ان الممكن الخارجى امكانه فى الخارج والممكن الذهنى امكانه فى الذهن وقس عليه نظائره وثانيتها انه ان لم يكن الشئ ممكنا فى الاعيان لكان فى الاعيان اما ممتنعا او واجبا اذ لا مخرج للشئ عن احد هذه الاوصاف ولو لم يكن موجودا فى الاعيان لكان معدوما ولو لم يكن واحدا لكان كثيرا فيلزم ان يكون المحكوم عليه بانه ممكن او موجود او واحد فى الاعيان ضرورى وجودا وضرورى عدم ومعدوما وكثيرا وهذا تناقض مستحيل وثالثتها لو كان هذه الاشياء محمولات ذهنية واوصافا عقلية لا امورا عينية فى ذوات الحقائق كان للذهن ان يضيفها باى مهية اتفقت فكان كل مفهوم وان كان من الممتنعات كشريك البارى واجتماع النقيضين والعدم المطلق ممكنا وقس عليه غيره ورابعتها مختصة بالامكان وهو ان كل حادث يجب ان يسبقه الامكان ولا يوجده الفاعل الا لانه ممكن فى الاعيان لا لانه ممكن فى الذهن فحسب والا ما حصل له تحقق الا فى الذهن فما وجد فى الخارج فلا بد من ان يكون له امكان فى الخارج وهذه الحجج اقوى ما يمكن ان يذكر من قبلهم فى كون الامكان وساير الامور العقلية والاوصاف الذهنية التى تجرى مجراه لها صورة عينية لكن لطالب الحق ان يدفع هذه الاحتجاجات بان المسلم هو ان الامكان ونحوه امور زائدة على الحقائق التى اضيفت هى اليها فى العقل بان العقل اذا لاحظ مهية الانسان او غيرها مثلا وجدها فى حد نفسها بحيث لم يكن الامكان ذاتها او ذاتيها وكذا ساير النعوت التى ليست نفس المهية ولا جزئها واما ان هذه الامور الزائدة لها صور فى الاعيان فغير مسلم اللهم الا فى النعت الذى هو الوجود وكذا الوحدة الشخصية التى هى نفس حقيقة الوجود عند الراسخين ببرهان خاص بالوجود ولا تاثير لشئ من هذه الحجج فى ان للوجود صورة فى الاعيان بل هو مما حصلناه بالهام غيبى وتاييد ملكوتى وامداد علوى وتوفيق سماوى وقول من قال انه ممكن او موجود فى الاعيان فيستدعى ان يكون امكانه او وجوده فى الاعيان غير صحيح اذ لا يلزم من صحة حكمنا على شئ بانه ممكن فى الاعيان يكون امكانه واقعا فى الاعيان لما علمت من ان الوجود الرابط قد يفترق من الوجود فى نفسه للشئ بل الممكن محكوم عليه من قبل الذهن انه فى الاعيان ممكن كما هو محكوم عليه ايضا من قبله انه فى الذهن ممكن فالامكان صفة ذهنية اى نحو وجودها الخاص به فى الذهن لكن يضيفها العقل تارة الى ما فى الخارج وتارة الى ما فى الذهن وتارة يحكم حكما مطلقا يتساوى النسبة الى العين والذهن وكما لا ينافى لاحد ان يزعم ان الامتناع ان لم يكن له صورة فى الاعيان لم يكن الممتنع فى الاعيان لكان اما واجبا او ممكنا فكذا ليس له ان يقول ما ذكر فى الحجة الثانية بل الامتناع والوجوب والامكان حالها واحد فى انها من الاوصاف العقلية التى لا صورة لها فى الاعيان مع اتصاف الاشياء بها فى الاعيان والاذهان جميعا فبطلت الحجة الاولى والثانية واما ما وجد فى المطارحات لصاحب الاشراق فى ابطال كون الامكان والامتناع والوجود ذا صورة فى الاعيان من ان حالها كحال المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية وغيرها من موضوعات علم الميزان حيث ان الاشياء تتصف بها فى الاعيان ولا صورة لها فى الاعيان ولا منافاة بين ان يكون زيد جزئيا والانسان كليا فى الاعيان وبين كون الكلية والجزئية من الامور الممتنعة التحقق فى الاعيان فكذلك الحال فى اتصاف شئ بالامكان والامتناع ونظائرهما فمنظور فيه لان قياس الامكان والامتناع ونظائرهما الى الكلية والجزئية ونظائرهما قياس بلا جامع فان مصداق اتصاف الاشياء بموضوعات علم الميزان ليس الا نحو وجودها الذهنى بخلاف الاتصاف بامثال هذه الاوصاف التى تذكر فى العلم الكلى فانه قد يكون بحسب حال المهية فى العين وان كان ظرف تحقق الشيئين فى انفسهما انما هو الذهن فقط واما الحجة الرابعة المختصة بالامكان فنقول ان اريد بالامكان الكيفية الاستعدادية المقربة

للشيء الى فياض وجوده المهيئة له لقبول الفيض عن فاعله التام من جهة تحصيل مناسبة وارتباط لا بد منه بين المفيض والمفاض عليه فسلمنا الا انه يسبق لكل حادث زماني امكان بهذا المعنى موجود في العين الى ان يجيء وقت بيانه وتحقيق القول فيه انه باي معنى يقال فيه انه من الموجودات العينية وان اريد به ما هو بحسب نفس الذات من حيث هي فالمسلم انه سبق الامكان الذاتي على الوجود بحسب اعتبار ذهني وملاحظة عقلية حتى ان الممكن وان لم يكن له عدم زماني سابق على وجوده تصور العقل حالة لا كونه بل نقول لا يتصور ان يكون لكل حادث امكان بمعنى متقدم على وجوده لان الممكنات غير متناهية وفي المستقبل من الحوادث ما لا يتناهى الذي هو بسبيل الحصول وبصدد الكون شيئا بعد شيء كحركات اهل الجنة وعقوبات اهل النار على ما وردت به الشرائع الالهية واقيمت عليه البراهين العلمية فان وجب ان يكون لكل حادث او ما هو بصدد الحدوث امكان يخصه على ما هو موجب هذه الحجة فيحصل في المادة امكانات غير متناهية وان لم يكن لبعض الحوادث امكان فيكون من الحوادث ما لا يسبقه امكان فيلزم على مقتضى الحجة ان يلتحق بالممتنع او الواجب وربما يرتكب منهم مرتكب حصول سلسلة الامكانات الغير المتناهية بان يقول هي غير مترتبة بل متكافئة لكل حادث امكان يخصه لكنا نبين ان اجتماع الامكانات الغير المتناهية مستحيل من وجهين الاول ان الامكان معنى واحد والممكن بما هو ممكن ومن حيث طبيعة الامكان غير مختلف وتلك الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة الهيولى التي هي حاملة الامكانات لانها قوة محضة وابهام مطلق كما ستعلم فليس اختلاف الامكانات الذاتية الا الاختلاف ما هي امكانات وهي الحوادث المعدومة بعد الغير المتناهية ويستحيل ان يمتاز شيء بسبب اضافته الى شيء معدوم فان ما لا ذات له لا يمتاز به شيء عن شيء وليس لاحد ان يقول انا اذا عقلنا تلك الامور الغير المتناهية يصح اضافة الامكانات الغير المتناهية اليها فيمتاز بها بعض الامكانات عن بعض لانا نقول هذا ممنوع اما اولا فلاستحالة تحصيل العقل امورا غير متناهية العدد بالفعل في الذهن مفصلة نعم يجوز ان يخطر بالبال على سبيل الاجمال امكانات غير متناهية وفرق بين ما يخطر ببال الانسان العدد الغير المتناهي مطلقا كليا وبين ان يحصل في نفسه ويفصل في ذهنه اعداد غير متناهية بالفعل فان هذا مستحيل دون ذلك فاذا خطر بالبال امكانات غير متناهية مجملة بازاء حوادث غير متناهية مجملة كانت نسبة كل من احديهما بكل من الاخرى سواء فلم يتميز امكان عن امكان كما لم يتميز حادث عن حادث واما ثانيا فلان كلامه على تقدير التسليم في الحقيقة اعتراف بما هو مقصودنا فان ظرف الحصول بعينه ظرف الامتياز فاذا لم يكن الامتياز بين اعداد الامكانات الا بحسب العقل وتصوره لم يكن ظرف تحصله وتحققه الا الذهن لان تعقلنا لاشياء الامكانات اذا فرضنا كون امتيازها واقعا بحسب الاعيان يكون تابعا لنفس امتيازها فاذا حصل الامتياز بينها بنفس تصور العقل واعتباره لزم توقف الشيء على نفسه وتابعه اياها وهو مح الوجه الثاني ان المادة الحاملة للامكانات الغير المتناهية اذا قطعناها بنصفين فاما ان يبقى في كل من النصفين امكانات غير متناهية هي بعينها الامكانات التي كانت او يحدث لها امكانات غير متناهية في تلك الحال او يبقى في كل واحد امكانات متناهية واقسام التوالي باطلة فكذا المقدم اما بطلان الاول فلاستلزامه ان يكون شيء واحد بعينه موجودا في حالة واحدة في محلين وهو مح واما الثاني فلان الامكانات اذا حدثت في كل واحد منهما فيسبقها لكونها ايضا من الحوادث امكانات اخرى ثم ان كانت حادثة يحتاج الى امكانات اخرى حادثة فلا يوجد الفاعل طبقة منها الا وقد حصل قبله في حالة القطع طبقات غير متناهية والموقوف في حالة واحدة على ما لا يتناهى مترتبا ممتنع الوقوع ويلزم ايضا ان يكون الحوادث التي كانت امكاناتها هذه الامكانات الحادثة ممتنعة قبل حدوث امكاناتها على ما هو مقتضى الحجة المذكورة من ان كل ما ليس له امكان في الخارج يجب ان يكون ممتنعا فيلزم انقلاب الاشياء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي واما الثالث فلان مجموع العددين المتناهيين عدد متناه فيتناهى الامكانات في مادة واحدة والحوادث في كل واحدة لا يتناهى ولا يصح ان يفرض في كل واحد من الجزئين امكانات غير متناهية ليست بحادثة بل هي نصف المبلغ الغير المتناهي الذي كان في الكل فان القسمة في الجسم غير متناهية فعند كل قطع يلزم ما يلزم في القطع الاول وليست الامكانات تحدث حين القسمة كما هو المفروض فاذن قبل الانقسام كانت متمايزة المحال حتى يبقى بعد الانقسام بعض منها في جزء وبعض منها في جزء اخر لعدم انتقال الاعراض وعدم كون الامكانات حادثة على ما فرضنا فاذا كانت متمايزة المحال وهي غير متناهية العدد بالفعل ففي الجسم ابعاض غير متناهية متمايزة بالفعل باعراضها التي هي الامكانات فيلزم اما اجزاء لا تتجزى وهو مح كما سيجيء برهان امتناعه او مقادير غير متناهية العدد المستلزم لمقدار غير متناه للمجموع المركب منها وهو ايضا مستحيل سيأتي بيانه وكيف يصح في جسم واحد متناهي المقدار محال متمايزة باعراضها القائمة بها غير متناهية عددا بالفعل مع كونه محصورا بين الحواصر على ان الكلام يتأتى بعينه في كل واحد منها بحسب امكان قسمته وتمايزه ايضا على القائلين بان امكان الحادث موجود

في الخارج ان امكان الشيء يلزمه الاضافة الى ذلك فاذا كان صفة عقلية تلزمه الاضافة الى امر معقول يضاف اليه في العقل بخلاف ما اذا كان صفة عينية يلزمه ان يضاف الى موجود عيني اذ الاضافة الخارجية الى معدوم خارجي غير صحيح نعم للعقل ان يتصور صورة الشيء الذي يمكن حصوله في الخارج فيصف بصحة كونه ولا كونه اما بحسب حاله في نفسه كما في الامكان الذاتي او بحسب اسباب وجوده واستعداد قابله وعدم اضداده ورفع موانعه عن مادته المهياة له كما في الامكان الاستعدادي **فصل** يذكر فيه خواص الممكن بالذات وانما اخرنا ذكر خواص الواجب بالذات الى قسم الربوبيات لان اللايق بذكرها اسلوب آخر من النظر لجلالة ذكرها عن ان يكون واقعا في اثناء احكام المفهومات الكلية وخواص المعاني العقلية الانتزاعية الاشياء نذر منها ما يتوقف عليه صحة السلوك العلمي ونوط به العبادة العقلية وهو الذي قدم بيانه وسنعود اليه على مسلك قدسي وطريق علوي **اضاءة** كما ان الضرورة الازلية مساوقة للبساطة والاحدية وملازمة للفردية والوترية فكذلك الامكان الذاتي رفيق التركيب والامتزاج وشقيق الشركة والازدواج فكل ممكن زوج تركيبي اذ الماهية الامكانية لا قوام لها الا بالوجود والوجود الامكاني لا تعين له الا بمرتبة من القصور ودرجة من النزول ينشأ منها الماهية وينتزع بحسبها المعاني الامكانية ويترتب عليها الآثار المختصة لا الآثار العامة المطلقة الكلية التي تفيض عن الواجب بالذات على كل قابل وان كانت الآثار الجزئية المختصة بواحد واحد من الوجودات الامكانية ايضا من ابداع الحق الاول واضواء النور الازلي ونسبتها اليها بضرب من التشبيه والتسامح كما يستظهر فاذن كل هوية امكانية ينتظم من مادة وصورة عقليتين هما المسماتين بالماهية والوجود وكل منهما متضمن فيه الآخر وان كانت من الفصول الاخيرة والاجناس القاصية وايضا كل من الذوات الامكانية فانها في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وهي من تلقاء علتها بالفعل فان لها بحكم الماهية الليسية الصرفة وبحكم وجود سببها التام الايسية الفايضة عنه فهي مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين وكل ممكن هو حاصل الماهية منهما جميعا في الوجود فلا شيء غير الواجب بالذات متبرء الذات عن شوب القوة وما سواه مزدوج من هذين المعنيين والقوة والامكان يشبهان المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة ففي كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة وآخر يشبه الصورة فاذن البساطة الحقة مما يمتنع تحققها في عالم الامكان لا في اصول الجواهر والذوات ولا في فروع الاعراض والصفات واما الوترية فهي ايضا مما يستاثر به الحقيقة الالهية لان كل ممكن بحسب ماهيته مفهوم كلي لا يابى معناه ان يكون له تحصلات متكثرة ووجودات متعددة وما تشخص امكاني الا وهو واقع تحت طبيعة كلية ذاتية او عرضية لا يابى معناها ان يكون هناك عدة افراد يشترك معه فيها وان امتنع ذلك بحسب امر خارج عن طبيعتها فاذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما على الحقيقة بل انما بالاضافة الى ما هو اشد كثرة واوفر تكثرا فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة في البساطة بل الوحدة فيها اتحاد والاتحاد مفهوم مؤلف من جهة وحدة وجهة كثرة وجهة الوحدة في الممكنات ظل من الوحدة الصرفة الالهية وهي التي افاضت ساير الوحدات على الترتيب النزولي فكلما كان اشد وحدة كان اقرب الى الوحدة الحقة كالوحدة الشخصية للعقل الاول التي هي بعينها وجوده وتشخصه ثم وحدة ساير العقول الفعالة ثم وحدة النفوس ثم وحدة الصور ثم الوحدة الاتصالية الجسمية التي هي كثرة بالقوة من غير انثلامها ثم وحدة الهيولى التي هي بعينها جامعة لكثرتها وتفصيلها الى الحقايق النوعية والشخصية لانها وحدة ابهامية جنسية ثم اعلم انه كما ان الامكان عنصر التركيب كذلك التركيب صورة الامكان فان المركب بما هو مركب من دون النظر الى خصوصية جزء او اجزاء منه حاله عدم الاستقلال في الوجود والوجوب وفي العدم والامتناع وكيف يتحقق الافتقار ولا يكون هناك امكان واما المركب من واجبين مفروضين او ممتنعين مفروضين او واجب وممتنع او نقيضين او ضدين مفروضي الاجتماع فهذه مجرد مفهومات ليست عنوانا لذوات مقررة في انفسها متجوهرة في حقايقها وتلك المفهومات لا تحمل على انفسها بالحمل الصناعي الشايع فكما ان مفهوم شريك الباري ليس الا نفس مفهوم شريك الباري لا يحمل عليه انه من الكيفيات النفسانية الفايضة عليها لاجل تصرفات المتخيلة وشيطنة المتوهمة فكذلك هذه المركبات الفرضية مفهوماتها ليست من افراد انفسها بل من افراد نقايضها ومع ذلك وجوبها او امتناعها تابع لوجوب اجزائها او امتناع اجزائها وليس لها الا مرتبة الفقر والحاجة والامكان والتعلق سواء كان بحسب الوجود او بحسب العدم والمستحيل في النقيضين او الضدين هو الاجتماع بينهما في الوجود لموصوف واحد لا نفس ذاتيهما على اي وجه كانتا وههنا دقيقة اخرى وهي ان الوحدة معتبرة في اقسام كل معنى يكون موضوعا لحكم كلي وقاعدة كلية فقولنا كل مركب ممكن وكل واجب بسيط وكل حيوان كذا اي كل مركب صورة واحدة فهو ممكن وكل واجب الوجود فهو واحد بسيط وكل ما

طبيعة واحدة حيوانية فهو كذا فالمركب من الواجبين اذا فرضهما الوهم ليس له ذات سوى ذات كل منهما ولا له امتناع ولا امكان ولا وجوب ثالث غير
وجوب كل منهما وكذا المركب المفروض من الممتنعين ليس له امتناع مستانف سوى الامتناعين للجزئين وفي المركب المفروض من الواجب والممتنع ليس له
الا وجوب هذا وامتناع ذاك لا غير والمركب من الحيوانين ليس فيه الا حيوانية هذا وحيوانية ذاك وليست هناك حيوانية اخرى سوى الحيوانيتين
المنفصلتين احديهما عن الاخرى فان كان احد الحيوانين ناطقا والاخر صاهلا ليس المجموع من حيث هو مجموع ناطقا ولا صاهلا بل ولا موجودا
انما الموجود فيهما موجودان هذا وهذا لا امر ثالث له حيوانية ثالثة وسيجيء في مباحث الوحدة انها لا تفارق الوجود وان ما لا وحدة له لا وجود
له واما ما قيل لو كان المركب من الممتنعين بالذات ممكنا ذاتيا كان عدمه مستندا الى عدم وجوده علة وعلة وجود المركب هي علة وجود اجزائه
وذلك غير متصور في اجزاء هذا المركب لعدم الامكان فمردود بان علة عدم المركب بما هو مركب عدم الجزء اولا وبالذات كما ان علة وجوده كل
وجود الاجزاء حتى لو فرض للاجزاء وجود بلا علة لكان المركب موجودا وانما الاحتياج الى علة الاجزاء اذا كانت الاجزاء ممكنات الوجود فكان
عدم جزء ما وهو الذي يكون بالحقيقة علة تامة لعدم المركب بما هو مركب مستندا الى عدم علتها فلم ينعدم الا بانعدامها فيستند اليه عدم
ذلك المركب بالواسطة فاذا كان جزء المركب ممتنع الوجود بالذات فينتهي عدم المركب الى عدمه الضروري الذاتي ولا يتجاوز منه الى عدم
امر آخر كما يقف سلسلة الوجودات الى الوجود الضروري الذاتي الازلي **فصل** في ان الممكن على اي وجه يكون مستلزما للممتنع بالذات

ان كثيرا من المشتغلين بالبحث من غير تعمق في الفكر والنظر يحيلون الملازمة بين الممكن والممتنع ويحكمون ان كل ما يستلزم وقوعه في نفس الامر
ممتنعا ذاتيا فهو مستحيل بالذات وبنوا ذلك على ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان الملزوم بدون اللازم وهو يصادم
الملازمة بينهما وهذا الوجه لا يستوجب نفي الملازمة بين الممكن والواجب بل بين كل علة موجبة مع معلولها لان العلة قد تجب حيث لم يكن
المعلول واجبا سواء كان الوجوب من الذات او من الغير كما سنحقق واعجب من ذلك ما قيل في بعض التعاليق ان امكان الملزوم انما هو بالقياس
الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ومقتضى الاستلزام بين الممكن والمحال كون
نقيض اللازم غير ضروري بالقياس الى ذات الملزوم لا كونه لا ضروريا بالقياس الى حد ذاته سواء كان اللازم ضروري العدم او ضروري الوجود
او لا ضروري الوجود والعدم جميعا نظرا الى ذاته من حيث هي هي ولا يتوهمن ان هذا امكان بالغير وهو من المستحيل كما مر بل هذا امكان بالقياس
الى الغير وقد وضح الفرق بينهما ونحن نقول هذا الكلام وان كان في ظاهر الامر يوهم انه على اسلوب الفحص والتحقيق الا انه سخيف لما علم ان الامكان
بالقياس الى الغير انما يتصور بين اشياء ليست بينها علاقة الايجاب والوجوب والافاضة والاستفاضة وبالجملة العلاقة الذاتية السببية
والمسببية في الوجود والعدم ويقرب منه في الوهن كلام المحقق الطوسي والحكيم القدوسي حيث ذكر ان استلزام عدم المعلول الاول
عدم الواجب انه ليس يستوجب استلزام الممكن للمحال بالذات لانه انما يستلزم عدم علية العلة الاولى فقط لا عدم ذات العلة الاولى
فان ذات المبدء الاول لا يتعلق بالمعلول الاول لولا الاتصاف بالعلية لكون المبدء الاول واجبا لذاته ممتنعا على ذاته العدم سواء كان
لذاته معلول اولا فاذن لم يستلزم الممكن محالا الا بالعرض او بالاتفاق وهو عدم كون العلة بما هي متصفة بالعلية واجبة في ذاتها فانه انما
صار محالا لامر كون العلة في الواقع واجبة في ذاتها وانما ذلك من حيث ذاته لا بما هي متصفة بالعلية وهذا بخلاف عكسه اعني فرض عدم العلة
الاولى فانه يستلزم عدم المعلول الاول مطلقا لان ذاته انما افاضتها العلة الاولى لا غير وليت شعري كيف ذهل مع جلالة شانه وثاقة
رايه ودقة نظره في الابحاث الالهية عن كون الواجب لذاته واجبا بالذات في جميع ما له من النعوت وان العلة الاولى انما موجب عليتها نفس
الذات من دون حالة منتظرة او داعية زائدة وانما هي القيوم الجواد التام القيومية والافاضة وانما بما يتحقق ذاتها يتحقق عليتها من دون
المغايرة الخارجية او العقلية بحسب التحليل فلو فرض سببية السبب الاول شيئا ممكنا لنصح الملازمة بينها وبين المعلول الاول نقلنا
الكلام الى الملازمة بين السببية والسبب الاول لامكانها ووجوبه فاما ان يتسلسل الكلام في السببيات او يعود المحذور الاول كيف
وليس في الموجود الاول جهة امكانية اصلا سواء كان بحسب الذات او بحسب كمال الذات او بحسب خيرية الافاضة ورشحانية الافاضة
فالحق في هذا المقام ان المعلول له مهية امكانية ووجود مستفاد من الواجب فيتركب بهويته العينية من امرين شبيهين بالمادة والصورة
احدهما محض الفاقة والقوة والبطون والامكان والاخر محض الاستغناء والفعلية والظهور والوجوب وقد علمت من طريقتنا ان
منشأ التعلق والعلية بين الموجودات ليس الا انحاء الوجودات والمهية لا علاقة لها بالذات مع العلة الامر قبل الوجود المنسوب اليها
وقد علم ايضا ان معنى الامكان في الوجود الممكن غير معناه في المهية وان احدهما يجامع الضرورة الذاتية بل عينها بخلاف الاخر فانه ينافيها

فنقول ان المعلول الاول ان اعتبر مهيته التى هى عبارة عن قصوره عن الكمال الاتم وخصوصيته بعينه المصحوب لشوب الظلمة والعدم وان كان مستورا عند ضياء كبرياء الاول ومقهورا تحت شعاع نور الاول فعدمه ممكن بهذا الاعتبار بل محال لعدمه كمحال وجوده ازلا وابدا من تلك الجهة ما شم رائحة شيء منهما بحسب مهيته من حيث هى هى فليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحيثية لعدم الارتباط بينه وبين الواجب من هذه الحيثية وان اعتبر من حيث وجود المتقوم بالحق الاول الواجب بوجوبه فعدمه ممتنع بامتناع عدم قيومه ووجوده مستلزم لوجوده استلزام وقوع المعلول وقوع العلة الموجبة له فلم يلزم استلزام الممكن للمحال اصلا وليس لعدمه في نفسه اى نفس ذلك العدم جهة امكانية كما للوجود من حيث الوجود ولا يلزم من ذلك كون كل وجود واجبا بالذات على ما مر من الفرق بين الضرورة الازلية وبين الضرورة المسماة بالذاتية المقيدة بها فلذلك لا يلزم ههنا كون كل عدم ممتنعا بالذات لاجل الفرق المذكور وهذا في غاية السطوع والوضوح على اسلوب هذا الكتاب واما على اسلوب الحكمة الذايعة فلا يبعد ان يقول احد ان كان يعنى باول شقى الكلام ان العقل اذا جرد النظر الى ذات المعلول الاول ولم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقة اللزوم فذلك لا ينافي استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الامر بل هو محفوظ بحاله وان اويد به انه على ذلك التقدير لا يكون مستلزما له بحسب نفس الامر فهو ظاهر البطلان فانه معلول له بحسب نفس الامر فكيف لا يكون مستلزما لعلته اقول نختار الثانى قوله المعلول كيف لا يكون مستلزما للعلة الجواب ان المعلول ليس مهية نفس الممكن بل وجوده معلول لوجود العلة وعدمه لعدمها ويقول ايضا ان كان يعنى باخير الشقين ان العدم الممتنع بالعلة ليس ممكنا بالذات فهو مستبين الفساد فان الامتناع بالغير ليس يصادم الامكان بالذات وليس ينفيه بل ان معروضه لا يكون الا الممكن بالذات اقول عنينا به ان العدم بما هو عدم ليس لا جهة الامتناع كما ان حقيقة الوجود بما هو وجود ليس لا جهة الوجوب كيف العدم يستحيل ان يتصف بامكان الوجود كما ان الوجود يستحيل عليه قبول العدم والا لزم الانقلاب في المهية وكون معروض الامتناع بالغير والوجوب بالغير اى الموصوف بهما ممكنا بالذات بمعنى ما يتساوى نسبة الوجود والعدم اليه او ما لا ضرورة للوجود والعدم بالقياس اليه بحسب ذاته غير مسلم عندنا الا فيما سوى نفس الوجود والعدم واما في شيء منهما فالموصوف بالوجوب الغيرى هو الوجوب المتعلق بالغير وبالامتناع الغيرى العدم المقابل له فان قلت فعلى ما ذكرت من جواز العلاقة اللزومية بين الممكن والممتنع بالوجه الذى ذكرت كيف يصح استعمال نفى هذا الجواز في القياس الخلفى حيث يثبت به استحالة شيء لاستلزام وقوعه ممتنعا بالذات فيتشكك لما جاز استلزام الممكن لذاته ممتنعا لذاته فلا يتم الاستدلال الا بجواز كون البعد الغير المتناهى مثلا ممكنا مع استلزام وقوعه محالا لا بالذات هو كون غير المتناهى محصورا بين حاصرين قلنا هذا الاشكال قد مضى مع جوابه والذى ندفعه به الآن هو ان الامكان المستعمل هناك هو لا ضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقق في نفس الامر وعدم اباء اوضاع الخارج وطبيعة الكون لوقوعه فلا وقوعه والممكن الذى كلامنا فيه ههنا هو ما يكون مصداقه نفس مهية الشيء بحسب اعتبار ذاته بذاته لا بحسب الواقع فان حال المعلول الاول وسائر الابداعيات في نفس الامر ليس الا التحصل والفعلية على ما هو مذهبهم دون الامكان وقد مر ان ظلمة امكانه مختف تحت سطوع نور القيوم تع فالممكن بهذا المعنى مستلزم للمحال لا من حيث ذاته بل من حيث وصفه الذى هو عدمه كما انه مستلزم للواجب لا بحسب ذاته بل بحسب حاله الذى هو وجوده وما يستعمل في قياس الخلف ان الممكن لا يستلزم المحال هو الممكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبة الذات وبينهما فرقان كما ان الامتناع الذاتى ايضا قد يعنى به ضرورة العدم بحسب نفس الذات والمهية المقدرة كما في شريك البارى واجتماع النقيضين وقد يراد به ضرورة ذلك في نفس الامر سواء كان مصداق ذلك نفس المهية المفروضة او شيء آخر وراء مهية مستدع له مقتض اياه في نفس الامر او علة مقتضية له بحسب طور الوجود وهيئة الكون وطباع الواقع وكذلك الضرورة الذاتية قد يراد بها ما هو بحسب مرتبة الذات في نفسها وقد يراد اعم من هذا وهو ما يكون بحسب نفس الامر مطلقا سواء كان بحسب مرتبة الذات ايضا كذات القيوم الاحدى تع او لاجل علة مقتضية له وقد يقال للاول الدوام الازلى وللثانى الدوام الذاتى فاذن قد ثبت ان امثال الاقيسة الخلفية وكثيرا من الشرطيات الاستثنائية انما يستبين فيها بالبديهة العقلية انما يلزم من فرض وقوعه ممتنع بالذات لا يكون ممكنا في نفس الامر بل لا ينفك عن الامتناع الذاتى سواء كان بنفسه وبما هيته ممتنعا او بواسطة سبب تام السببية لامتناعه كما يقال مثلا الجواهر البسيطة العقلية يستحيل عدمها سابقا ولاحقا والا اى وان كانت ممكنة العدم بوجه لكان عدمها بعدم عليتها الفياضة لذواتها او لكانت لها مادة قابلة للوجود والعدم وكلا التاليين مستحيل بالذات كما بين فكذلك المقدم وظاهر ان الامكان المذكور في هذا القياس ليس المقصود منه ما هو بحسب مرتبة المهية فقط اذ لو كان المراد فيه نفى امكان العدم عنها بحسب مرتبة

المهية فقط اذ لوكان المراد فيه نفي امكان العدم عنها بحسب مرتبة المهية من حيث هي يلزم عليهم كون كل جوهر عقلي واجبا بالذات تعالى

القيوم الواحد عن ذلك علوا كبيرا وهم متبرؤن عن هذا التصور القبيح الفضيح **وهم وازاحة** ربما قرع سمعك في بعض

المسفورات العلمية شبهة في باب اتصاف الشيء بالامكان وهو ان الموصوف بالامكان اما موجود او معدوم وهو في كل من الحالين

يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به والا اجتمع المتقابلان في موضوع واحد واذا امتنع احدهما امتنع امكان واحد منهما بالامكان الخاص

لان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر فلم يتحقق هيهنا المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشيء الممكن اما مع وجود

سببه التام فيجب او مع دفعه فيمتنع فاين ممكن فلشيعهم يقولون في دفع الاول ان الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة ان اريد من الوجود والعدم

التحيث اذ يعوزه شق آخر وهو عدم اعتبار شيء منهما اذ الموصوف بالامكان هو المهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم

قبول العدم من حيثية الاتصاف بالوجود عدم قبوله من حيثية اخرى وكذلك بالعكس بل المصحح لقبول كل منهما حال المهية بحسب اطلاقها

عن القيود وان اريد بهما مجرد التوقيت قلنا انختار كلا من الشقين قوله في كل من الحالين اي الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به

قيل هذا ممنوع والمسلم هو امتناع الاتصاف بشيء مع تحقق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم

واللازم غير محذور وفي الثاني يقال ان قوله الشيء اما مع وجود سببه او مع عدم سببه الترديد فيه يحتمل ان اريد المعية بحسب حال المهية

واعتبار المراتب فيها الا ان يراد في الشق الثاني رفع المعية لا معية الرفع وان اريد المعية بحسب الوجود فيصح الترديد لكن اتصاف المهية

بالامكان ليس في الوجود سواء كانت مع السبب ام لا بل في اعتبارها واخذها من حيث هي فقد ثبت ان كل ممكن وان كان محفوفا اما بالوجوبين

السابق واللاحق الذين احدهما بسبب اقتضاء العلة والاخر بحسب حال له في الواقع واما بالامتناعين للجانب المخالف السابق واللاحق كذلك

لكن لا يصادم شيء منهما ما هو حاله بحسب ماهيته من حيث هي هي هكذا قالوا والعارف البصير يعلم ان هذا اعترافهم بعدم ارتباط المهية

بعلة الوجود وان المتصف بالوجوب السابق واللاحق انما هو وجود كل مهية امكانية لا نفسها من حيث نفسها فان حيثية الاطلاق عن الوجود

والعدم ينافي التلبس به سواء كان ناشيا من حيثية الذات او من حيثية العلة المقتضية له فالمهية الامكانية لم تخرج ولا تخرج ابدا

بحسب نفسها من كتم البطون والاختفاء الى مجلى الظهور والشهود فهي على بطلانها وبطونها وكونها ازلا وابدا واذا لم يتصف باصل

الوجود فعلى الطريق الاولى بساير الصفات الخارجية التي هي بعد الوجود فلم يتصف بشيء من الحالات الكمالية والصفات الوجودية

الا انفس الوجود والمهية في جميع تلك الصفات تابعة للوجود وكل نحو من انحاء الوجود يتبعه مهية خاصة من المهيات المعبر عنها عند

بعضهم بالتعين وعند بعضهم بالوجود الخاص تابعية الصورة الواقعة في المرآة للصورة المحاذية لها فكما ان العكس يوجد بوجود ذي العكس

ويتقدر بتقدره ويتشكل بتشكله ويتكيف بتكيفه ويتحرك بتحركه ويسكن بسكونه وهكذا في جميع الصفات التي يتعلق بها الرؤية كل ذلك

على طريق الحكاية والتخيل لا على طريق الاصالة والاتصاف بشيء منها بالحقيقة فكذلك حال المهية بالقياس الى الوجود وتوابعه فان المهية

نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية فظهر ما ذهب اليه المحققون من العرفاء والكاملون من الاولياء

ان العالم كله خيال في خيال قال الشيخ العارف المتاله محي الدين الاعرابي في الباب الثالث والستين من الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان

صورته في المرآة يعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة او الكبر لعظمه

ولا يقدر ان ينكر انه راى صورته ويعلم انه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله راى صورته وما راى

صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شانها فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة

لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علم بحقيقته فهو بخالقها اذن اعجز واجهل واشد

حيرة **فصل** في ابطال كون الشيء اولى له الوجود او العدم اولوية غير بالغة حد الوجوب لعلك لو تفطنت بما سبق من حال المهيات

من نفسها ومن كيفية لحوق معنى الامكان اليها لا يحتاج الى مزيد مؤنة لابطال الاولوية الذاتية سواء فسرت باقتضاء ذات الممكن رجحان

احد الطرفين بالقياس اليها رجحانا غير ضروري لا يخرج به الشيء عن حكم الامكان او بكون احد الطرفين بالقياس الى المهية اليق بالنسبة

الى الذات لياقة غير واصلة الى حد الضرورة لا من قبل مبدء خارج ولا باقتضاء وسببية ذاتية على قياس الامر في الوجوب الذاتي اليس

قد استبان من قبل ان علاقة المهية الى جاعل الوجود انما هي تبع الموجود والوجود بنفسه مفاض كما انه بنفسه مفيض بحسب اختلافه كمالا

ونقصا وقوة وضعفا والمهية في حد نفسها لا علاقة بينها وبين غيرها فاذا لم يدخل المهية في عالم الوجود دخولا عرضيا اليس

هي نفسها

[illegible]

هي في نفسها شيئا من الاشياء حتى نفسها حتى تصلح لاسناد مفهوم ما اليه الا بحسب التقدير البحت والامكان وان كان من اعتبارات نفس المهية قبل اتصافها بالوجود لكن ما لم يقع في دار الوجود ولم يحصل افادة وجودها من الجاعل لا يمكن الحكم عليها بانها هي او بانها ممكنة وان كان كونها هي او كونها ممكنة من احوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها وقد علمت تقدم المهية بحسب العقل على موجوديتها تقدم الموصوف على الصفة فقس عليها تقدم احوالها الذاتية على احوالها الوجودية واما في الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف ولا صفة متميزا كل منهما عن صاحبه بل شئ واحد هو الوجود والموجود بما هو موجود ثم العقل بضرب من التعمل والتحليل يحكم بان بعض الموجود يقترن به معنى غير معنى الوجود والموجود ويصف احدهما بالاخر في العقل والعين على التعاكس لان اللايق بالعقل تقدم المهية على الوجود لحصولها بكنهها فيه وعدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر واللايق بالخارج تقدم الوجود على المهية اذ هو الواقع فيه بالذات فهو الاصل والمهية يتحد معه اتحادا بالعرض فهي العرض بهذا المعنى اللطيف الذي قد غفل عنه الجمهور والحاصل ان الحكم على مهية ما بالامكان انما هو بحسب فرض العقل اياها مجردة عن الوجود او مع قطع النظر عن انصباغها بنور الوجود واما باعتبار الخارج عن فرض العقل اياها كذلك فهي ضرورية بضرورة وجودها الناشئة عن الجاعل التام بالعرض وليست لها بحسب ذاتها صفة من الصفات لا ضرورة ولا امكان ولا غيرهما اصلا والفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو ان العقل بحسب الفحص يحكم بان المعدوم الممكن لو انقلب من المهية التقديرية الى مهية حقيقية مستقلة كان الامكان من اعتبارات تلك المهية بخلاف المهية التقديرية الممتنعة فانها وان صارت مهية حقيقية مستقلة بحسب الفرض المستحيل لم ينفك طباعها عن الامتناع ولم يصلح الا اياه لان المعدوم بما هو معدوم موصوف بالامكان والامتناع كيف والمعدوم ليس بشئ نعم من ان مهية قبل جعل الوجود حتى يوضع اولوية الوجود او شئ ما من الاشياء بالقياس اليها فاما تجويز كون نفس الشئ مكون نفسه ومقرر ذاته فانه مع بطلانه الذاتي فلا يتصور من البشر تجشم ذلك ما لم يكن مريض النفس فقد ثبت ان الحكم بنفي الاولوية الذاتية بعد التثبت على ما قررناه من حال المهية بشرط سلامة الفطرة مستغن عن البيان وللاشارة الى مثل هذا قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في مختصر له يسمى بفصوص الحكم لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب لزم اما ايجاد الشئ نفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه وهو افحش وتوضيحه ان الاولوية الناشية عن الذاتيات اما ان علة موجبة للوقوع فيكون الشئ علة نفسه واما ان يقع الشئ لا بمقتض وموجب ولا باقتضاء وايجاب من الذات وهو صحيح العدم لعدم خروجه عن حد الامكان الذاتي بكونه ذا رجحان احد الطرفين ثم وليس يصلح لعلية العدم الا عدم علة الوجود وليس هناك علة للوجود فاذن يكون الشئ بنفسه صحيح العدم ثم على تقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متصفا بالوجود وليس عينه فذاته كما انها مبدء رجحان الاتصاف بالوجود كذلك علة الاتصاف بالوجود اذ لا نعني بالعلة الا ما يترجح المعلول به ومع كونه علة لاتصاف نفسه بالوجود يجوز عدمه لعدم بلوغه حد الوجوب فاذن قد صار العدم جائز الوقوع لا بمرجح بل مع بقاء مرجح الوجود وهذه محض السفسطة وحيث ان هذا البحث انما الحاجة اليه قبل اثبات الصانع وقبل ثبوت نفس الامر مطلقا فليس لقائل ان يقول لعل شيئا من المهيات في وجوده العلمي اي في وجوده في علم البارى تعالى او تسامر في بعض الاذهان العالية يقتضي رجحان وجوده الخارجي على ان الكلام في الوجود الذهني ومرتبة اتصاف المهية به بعينه كالكلام في الوجود الخارجي في ان المهية لا توجد به الا بجعل جاعل الوجود لعدم كون المهية مهية الا مع الوجود ثم مع عزل النظر عن استحالة الاولوية يقال لو كفت في صيرورة المهية موجودة يلزم كون الشئ الواحد مفيدا لوجود نفسه ومستفيدا عنه فيلزم تقدم بوجوده على وجوده هذا مرآيك وان تستعين بعد انارة الحق فيكون من كوة الملكوت على قلبك باذن الله ما يلمع من بعض الانظار الجزئية في طريق البحث وهو ما ذكره الخطيب الرازي في شرحه لعيون الحكمة واستحسنه الاخرون من ان ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف الاخر للتضايف الواقع بينهما ومعيته للتضايفين في درجة التحقق ومرجوحية الطرف الاخر يستلزم امتناعه لاستحالة ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح فما فرض غير منته الى حد الوجوب فهو منته اليه فظهر الخلف وتنقيحه انه اذا كان اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الاولوية كان استدعاء مرجوحية الطرف المقابل ايضا على سبيل الاولوية لكان التضايف والمرجوحية المستلزم لامتناع الوقوع انما هي المرجوحية الوجوبية لا ما هي على سبيل الاولوية فلذلك ثبوتها على هذا الوجه لا يطرد الطرف الاخر اي راجحية الطرف المرجوح به بل بنحو الاليقية وبالجملة فحال مرجوحية الطرف المرجوح كحال نفس ذلك الطرف وحال راجحيته كحال نفس الطرف المقابل له فكما ان الوجود يترجح على سبيل الاولوية والرجحان فكذلك اولوية الاولوية وكما ان العدم مرجوح على سبيل الاولوية والرجحان فكذا راجحية المرجوحية على نهج الرجحان وهكذا في الطرفين وكما ان راجحية طرف على سبيل الرجحان يستدعي مرجوحية الطرف الاخر.

على سبيل الرجحان فكذلك مرجوحية الطرف الاخر كذلك لا يقتضي الاسبب وقوعه على سبيل الرجحان فكيف يقتضي الامتناع ثم لو فرض تسليم ذلك فمن المستبين ان مرجوحية الطرف المرجوح انما يستدعي امتناعه بالنظر الى الذات مع تقييدها بتلك المرجوحية اعني الذات المحيثة بالحيثية المذكورة لا الذات بما هي هي وهذا امتناع وصفي فيكون بالغير ولا يستدعي الاوجوب الطرف الراجح كذلك اي بالغير لا بالذات فليس فيه خرق الفرض والامتناع بالوصف الذي هو ممكن الانفكاك يكون ممكن الانفكاك فكيف ظنك بالوجوب الذي بازاء هذا الامتناع وبهذا ينهدم ساير الاساسات التي ذكروها في هذا المطلب وقلما يسلم في الوجوه المذكورة من هذا الايراد **اوهام وجزافات** من الناس من جوز كون بعض الممكنات مما وجوده اولى من عدمه بالنظر الى ذاته لا على وجه يخرج عن حيز الافتقار الى الغير ويسد به اثبات الصانع له لكونه مع ذلك في حدود الامكان بل على وجه يستدعي اكثرية وقوع وجوده بايجاب العلة وافاضة الجاعل او اشد وجودا او اقل شرطا للوقوع وبعض آخر بالعكس مما ذكروه ومنهم من ظن هذه الاولوية في طرف العدم فقط بالقياس الى طائفة من الممكنات بخصوصها ومنهم من ظنها بالقياس الى الجميع لكون العدم اسهل وقوعا والمنقولون بهذه الآراء كانوا من المنتسبين الى الفلسفة فيما قدم من الزمان قبل تصحيح الحكمة واكمالها وعند طائفة من اهل الكلام كل ما هو الواقع من الطرفين فهو اولى لمنعهم تحقق الوجوب فيما سوى الواجب وان كان بالغير وربما توهم متوهم ان الموجودات السيالة كالاصوات والازمنة والحركات لا شك ان العدم اولى بها والا لجاز بقائها ويصح الوجود ايضا عليها والا لما وجدت اصلا واذا جازت الاولوية في جانب العدم فليكن في جانب الوجود اولى وان العلة قد توجد ثم يتوقف اقتضاؤها معلولها على تحقق شرط او انضمام داع او انتفاء مانع ولا شبهة في ان تلك العلة الاولى بها ايجاب المعلول والا لم يتميز علة شيء عن غيرها في العلية فاذن تلك العلة قبل تاثيرها وايجابها يصح عليها الاقتضاء واللااقتضاء جميعا مع كون الايجاب اولى بها من عدمه فليكن الوجود ايضا بالنسبة الى مهية ما من هذا القبيل فيكون ذلك الوجود اكثريا لا دائميا كما في ذلك الايجاب كما نرى من العلل ما يكون تاثيرها اكثريا لا دائميا كطبيعة الارض في اقتضائها الهبوط مع ما قد يمنع عنه عند ما يرمى الى العلو قسرا وكلا القولين زيف واختلاف ففي الاول اشتباه بين قوة الوجود وضعفه وبين اولويته ولا اولويته بالقياس الى المهية وقد مر ان لكل شيء درجة من الوجود لا يتعداها وبعض الاشياء حظه من الوجود آكد وبعضها بخلافه كالحركة ونظائرها لا ان الوجود اولى بها من العدم او بالعكس فاستقرار الاجزاء وبقائها ليس نحو وجود الموجود الغير القار بل يمنع ثبوته له وكلامنا في مطلق الوجود الممكن لمهية ما فان ما بالقياس اليه يعتبر طباع الامكان الذاتي انما هو مطلق الوجود ومطلق العدم فامتناع نحو خاص منهما لا يخرج الشيء عن الامكان الذاتي المستلزم لتساوي نسبة طبيعتي الوجود والعدم الى ذلك الشيء وكل من الاستمرار وعدمه منسا وبالنسبة بالقياس الى ذات كل امر غير قار وتخصيص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج الى مرجح خارج من غير اولوية احدهما بحسب المهية من الآخر فهية الحركة واشباهها من الطبايع الغير القارة اذا قيست الى وجودها التجددي وردفها كان لها مجرد القابلية البحتة من غير استدعاء طرف بعينه لابتة ولا رجحانا وانما يتخصص الوجود والعدم بايجاب العلة التامة ولا ايجابها واذا قيست الى الوجود الاجتماعي للاجزاء التحليلية لها كان نسبتها بالقياس الى هذا النحو من الوجود الامتناع البتي بلا شوب صحة وجواز عقلي وقد مر ان امتناع نحو من الكون لا ينافي الامكان الذاتي مط وفي الثاني وقع الغلط بحسب اخذ ما ليس بعلة علة فان الفاعل قبل شرائط ايجابه ليس بفاعل وموجب اصلا ومع الشرائط موجب بتة واما القرب والبعد من الوقوع لاجل قلة الشرايط وكثرتها فذلك لا يقتضي اختلاف حال في مهية الممكن بالقياس الى طبيعتي الوجود والعدم بل انما يختلف بذلك الامكان بمعنى آخر اعني الاستعداد القابل للشدة والضعف الذي هو من الكيفيات الخارجية لا الامكان الذاتي الذي هو اعتبار عقلي وللمسترشد ان يقمع بالاصول المعطاة اياه التهوسيات التي وقعت من طائفة متجادلين في هذا المقام لا فائدة في ايرادها وعدها الا تضييع الوقت بلا غرض وتفويت نقد العمر بلا عوض **فصل** في ان علة الحاجة الى العلة هي الامكان في المهيات والقصور في الوجودات ان قوما من الجدليين المتسمين باهل النظر واولياء التمييز العادين عن كسوة العلم والتحصيل كان امرهم فرطا وتجشموا في انكارهم سبيل الحق شططا وتفرقوا في سلوك الباطل فرقا فمنهم من زعم ان الحدوث وحده علة الحاجة الى العلة ومنهم من جعله شطرا داخلا فيما هو العلة ومنهم من جعله شرطا للعلة والعلة هي الامكان ومنهم من باهت بالقدح في ضرورة الحكم الفطري المركوز في نفوس الصبيان بل المفطور في طباع البهيمة من الحيوان الموجب لتنفره عن صوت الخشب والعيدان والصوت والصولجان وكلامهم كله غير قابل لتضييع العمر بالتهجين وتعطيل النفس بالتوهين لكن نفوس الناس وجمهور المتعلمين متوجهة

نحوه طايعة اليه فنقول ليس وجوب صفة ما وامتناعها بالقياس الى الذات يغنيان الذات عن الافتقار الى الغير ويحيلان استنادها اليه بحسب تلك الصفة فلو فرض كون الحدوث ماخوذا فى علة الحاجة شرطا كان او شطرا انما يعتبر ويؤخذ فيما هو ممكن للذات لا واجب او ممتنع فقد رجع الامر اخيرا الى الامكان وحده وهو الخلف وكيف يكون الحدوث كيفية نسبة الوجود المتاخرة عنها المتاخرة عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن الامكان فاذا كان الحدوث هو علة الحاجة باحد الوجهين كان سابقا على نفسه بدرجات وليس لاحد ان يعارض بمثله على نفى علية الامكان من جهة انه كيفية نسبة الوجود لان الامكان حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود الى المهية بحسب الذات فى لحاظ العقل وليس مما يعرض فى الواقع لنسبة خارجية فانما يلزم تاخره عن مفهومى الوجود والمهية بحسب اخذها من حيث هى لا عن فعلية النسبة فى ظرف الوجود واما الحدوث فهو وصف الشئ بحسب حال الخارج بالفعل ولا يوصف به المهية ولا الوجود الاجين الموجودية لا فى نفسها ولا ينبغى تاخره عن الجعل والايجاد واما قول من ينكر بداهة القضية المفطورة بانا عرضنا قولكم لما استوى الطرفان بالنسبة الى الذات فى دفع الضرورة عنهما فامتنع الترجيح الا بمنفصل على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الاخيرة فوق الاولى فى القوة والظهور والتفاوت انما يستقيم اذا تطرق الاحتمال بوجه ما الى الاولى بالنسبة الى الاخيرة وقيام احتمال النقيض ينقض اليقين التام فالظلم فيه ظاهر اذ لم يعلم ان التفاوت فى الفطريات كثيرا ما يكون بحسب التفاوت فى طرفى الحكم والحكم فى نفسه مما لا يتفاوت على ان الحكم الفطرى والحدسى كالاقناعى مما يجوز فيه التفاوت بالقياس الى الاذهان والازمنة وخصوصيات المفهومات والعقود لتفاوت النفوس فى استعداداتها الاولية غريزية واستعداداتها الثانوية كسبية فالسلائق العقلية فى ادراك نظم الحقائق وتالفها وتباينها وزان السلائق الحسية السمعية فى وزن الالفاظ وتالف الاصوات وجهة الوحدة فى العقليات كجهة الوحدة فى السمعيات والتخالف كالتخالف فكان من سلمت ذائقة عقله من القصور والاختلال ومن الامراض النفسانية والاعتلال الحاصل من مباشرة الجدال والمناقشة فى القيل والقال لم يرتب فى استحالة رجحان الشئ على مثله من كل جهة الا بمنفصل ومن استحل ترجيح الشئ بلا مرجح يوشك ان يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشرية لخباثة ذاتية وقعت من سوء قابليتها الاصلية وعصبان جبلى افترقت ذاته الخبيثة فى القرية الظالمة اهلها والمدينة الفاسقة السفلية **ظلمات وهمية** المستحلون ترجيح احد المتساويين بلا سبب تشعبوا فى القول ففرقة قالت ان الله سبحانه خلق العالم فى وقت بعينه دون سائر الاوقات من دون مخصص يتخصص به ذلك الوقت وفرقة زعمت ان الله سبحانه خصص الافعال باحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير ان يكون فى طبايع الافعال ما يقتضى تلك الاحكام وكذلك الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه والجائع المخير بين رغيفين متساويين كل يخصص احدهما بالاختيار من غير مرجح وفرقة يقول ما يختص من الاحكام والاحوال باحد المتماثلين دون الاخر غير معلل بشئ لانه باى شئ علل فسد وفرقة يقول الذوات متساوية باسرها فى الذاتية مع اختصاص بعضها دون بعض بصفة معينة دون ساير الصفات فهذه متشبثاتهم فى الجدال ولو تنبهوا قليلا من الغفلة وتيقظوا من رقدة الجهالة لفطنوا ان الله فى خلق الكائنات اسبابا غائبة عن شعور اذهاننا محجوبة عن اعين بصائرنا وان الجهل بالشئ لا يستلزم نفيه وفى كل من الامثلة الجزئية التى تمسكوا بها فى مجاز فانهم بنفى الاولوية فى رجحان احد المتماثلين من طريقى الهارب وقدحى العطشان ورغيفى الجايع مرجحات خفية مجهولة للمستوطنين فى عالم الاتفاقات فانما لهم الجهل بالاولوية لا نفى الاولوية واقلها الاتصالات الكوكبية والاوضاع الفلكية والهيئات الاستعدادية فضلا عن الاسباب القصوى التى بها قدر الله سبحانه الامور وقضى من صور الاشياء السابقة فى علمه الاعلى على الوجه الاتم الاولى واما الذى نسب الى انباذقلس الحكيم وانه قائل بالبخت والاتفاق فالظاهر ان كلامه مرموز على ما هو عادته وعادة غيره من القدماء حيث كتموا اسرارهم الربوبية بالرموز والتجوزات وقد وجه كلامه بعض العلماء بانه انكر العلة الغائية فى فعل واجب الوجود بالذات لا غير اذ هو معترف بان ما لم يجب لم يوجد بل قد سمى هو وغيره الامور اللاحقة بالمهيات لا لذاتها بل لغيرها اتفاقية وح يصح ان يق ان وجود العالم اتفاقى لا بمعنى انه يصير موجودا بنفسه كلا او بفعله البارى جزافا بل ان وجوده ليس لاحقا به من ذاته بل هو من غيره ويقرب من هذا ما خطر ببالى فى توجيه كلامه وهو ان مهيات الممكنات لما علمت من طريقتنا انها فى الموجودية ظلال وعكوس للوجودات وانما تعلق الجعل والابداع الحقيقة بوجود كل مهية لا بنفس تلك المهية وكذا علته الغائية انما تثبت لانحاء الوجود دون المهيات فمهية العالم انما تحققت بلا غاية وفاعل لها بالذات بل وجوده يحتاج اليهما بالحقيقة فعبر الرجل عن هذا المعنى بان كون العالم اتفاقى اى هو واقع بالعرض نظيره الجهات التى ضمت الى المعلول الاول البسيط عندهم وصح بها صدور الكثرة عنه اذ لا ريب لاحد ان الصادر

عن الواجب بالذات على وابهم احدى تلك الجهات كوجود المعلول وغير ذلك كالمهية والامكان والوجوب بالغير انما صدر بالعرض
بلاسبب ذاتى والالزم صدور الكثير عن الامر الوحدانى او التركيب فى الموجود الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا عظيما وبالجملة القدماء لهم
الغاز ورموز واكثر من جاء بعدهم رد على ظواهر كلامهم ورموزهم اما لجهله او غفلة عن مقاصدهم او لفرط حبه لرياسة الخلق فى هذه الدار
الفانية وطائفة من تاخر عنهم اغتروا بظاهر اقاويلهم واعتقدوها تقليدا لاجل اعتقادهم بالقائل وصرحوا القول بالاتفاق و
ضلوا ضلالا بعيدا ولم يعلموا ان المتبع هو البرهان او الكشف وان الحقايق لا يمكن فهمها عن مجرد الالفاظ فان الاصطلاحات وطبايع اللغات
مختلفة **عقود وانحلالات** ان للقائلين بالاتفاق متمسكات الاول ان وجود الاشياء لو كان بتاثير العلة فيها
لكان تاثيرها اما حال وجود الاثر او حال عدمه والاول تحصيل الحاصل والثانى جمع بين المتناقضين والحل يكون بالفرق بين اخذ
الاثر فى زمان الحصول وبين اخذه بشرط الحصول فان الحصول فى الاول لظرف وفى الثانى سبب وشرط ولا استحالة فى الاول بل هو بعينه
شان المؤثر بما هو مؤثر مع اثره فان كل علة مؤثرة فهى مع معلولها زمانا او ما فى حكمه من غير انفكاك احدهما عن الآخر فى الوجود
وكل علة فانها تؤثر فى معلولها فى وقت الحصول لكن من حيث هو هو لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور الاول ولا بما ليس بحاصل حتى
يلزم المحذور الثانى والحاصل ان تاثير العلة فى حال الحصول الحاصل بنفس ذلك التاثير وذلك تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل
لا بتحصيل غيره وهذا غير مستحيل وبوجه آخر ان اريد بحال الحصول المعية الوجودية بين المؤثر والاثر نختار ان التاثير فى حال وجود
الاثر وان اريد المعية الذاتية العقلية بينهما نختار ان التاثير ليس فى حال وجوده ولا فى حال عدمه ولا يلزم شئ من المحذورين اذ تاثير
العلة حال الوجود فى مهية المعلول من حيث هى لا من حيث هى موجودة او معدومة والمهية من تلك الحيثية ليست بينها وبين العلة مقارنة
ذاتية لزومية واما المهية الموجودة او المعدومة فهى متاخرة عن مرتبة وجود العلة او عدمها ومقارنة لها بحسب الحصول فى الواقع
فتدبر فيه وللجدليين مسلك آخر وهو ان تاثير العلة فى حال حدوث الاثر وهو غير حال الوجود وحال العدم وربما زاد بعضهم غباوة
ومنع وجوب المقارنة بين العلة والمعلول ومثلوه بالصوت لانه يوجد فى الآن الثانى ويصدر من ذى الصوت فى الآن السابق عليه
الثانى ان التاثير اما فى المهية او فى الوجود او فى اتصافها به والاول مح لان ما يتعلق بالغير يلزمه عدمه من عدم الغير وسلب المهية عن
عن نفسه مح والثانى يستلزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التاثير فان ظن انه لا يلزم ان يكون الانسان مثلا مع كونه انسانا
يصير موصوفا بانه ليس بانسان بل انما ينتفى الانسان ولا يبقى دفع بان نفى الانسان قضية ولا بد من تقرر موضوعها حال الحكم فيكون
المنفى هو الثابت فيكون الشئ ثابتا ومنفيا متقررا وغير متقرر وكذا الكلام فى الوجود ايرادا ودفعا والثالث غير صحيح لكون الاتصاف
امرا ذهنيا اعتباريا لا يجوز ان يكون اول الصوادر بالذات ومع ذلك ثبوته لكونه من النسب بعد ثبوت الطرفين على ان الاتصاف ايضا مهية
فيعود السؤال بان اثر الجاعل نفس الاتصاف او وجوده او الاتصاف بالاتصاف بالوجود وكذا الكلام فى الاتصاف بالاتصاف حتى يتسلسل
الامر الى لا نهاية ويزاح فى المشهور بان الجعل يتعلق بنفس الانسان ويترتب عليه الوجود والاتصاف به لكونهما اعتباريين مصداقهما
نفس المهية الصادرة عن الجاعل والانسان وان لم يكن انسانا بتاثير الغير لكن نفس مهية الانسان بالغير بمعنى ان مجرد ذاته البسيطة اثر
العلة لا الحالة التركيبية بينها وبينها او بينها وبين غيرها كقولنا الانسان انسان او الانسان موجود فالانسان انسان بذاته
لكن نفسه من غيره وبين المعنيين فرق واضح فاذا فرض الانسان على الوجه البسيط وجب انسانيته بسبب الفرض وجوبا مترتبا على الفرض فيمتنع
تاثير المؤثر فيه لان وجوب الشئ ينافى احتياجه الى الغير فيما وجب لذاته ولاستحالة جعل ما فرض مجعولا اما قبل فرض الانسان نفسه فيمكن
ان يجعل المؤثر نفس الانسان ولك ان تقول يجب نفس الانسان واريد به الوجوب السابق وقد ثبت الفرق بين الوجوبين السابق واللاحق
فى ميزان المعقولات وكثيرا ما يقع الغلط فى هذا من جهة الاشتراك اللفظى ومن جهة وضع ما ليس بعلة علة فان كون الانسان واجبا
من العلة لا يوجب كونه واجبا فى نفسه وكذا كونه مفتقرا الى العلة لا يستلزم كونه اياه مفتقرا اليها فكون نفس الانسان من الغير لا يدل
على عدم كون الانسان انسانا عند ارتفاع الغير وانما يدل على كون كون الانسان انسانا من الغير وكذا الكلام فى كون نفس الوجود مجعولا
كما اخرناه الآن المتاخرين عن آخرهم اختاروا مجعولية نفس المهية وسيرد عليك فى هذا المقام ما بلغ اليه قسطنا من علم المكاشفة
ومعدنا الاسرار والمشهور من المشائين اختيار الشق الثالث اى كون تاثير المؤثر فى موصوفية المهية بالوجود ففيه وجهوا كلامهم بان
مقصودهم ان اثر الجاعل امر مجمل يحلله العقل الى موصوف وصفة واتصاف لذلك الموصوف بتلك الصفة فاثر الجاعل فى الانسان

مثلا هو مصداق قولنا الانسان موجود وليس اثره بالذات مهية الانسان وحدها ولا وجوده وحده بل الامر التركيبي المعبر عنه باتصاف
المهية بالوجود والاتصاف بالوجود وان كان امرا عقليا لكنه من الاعتبارات المطابقة للواقع فيجب ارتباطها الى سبب وراء اعتبار
العقل اياها هو نفس سبب المهية وقد ظهر مما ذكرنا ان التقسيم المذكور منفسخ الضبط لان الموصوفية المترتبة على تاثير الفاعل يمكن
ان يوخذ على انها معنى غير مستقل في التصور بل هي مرآة ملاحظة الطرفين والمعاني الارتباطية من حيث انها ارتباطية لا يمكن ان يتعلق
بها التفات الذهن اليها واستقلالها في التصور كما اشرنا اليه واما اذا استونف لالتفات اليها بان انفسخت عما هي عليها من كونها
آلة الارتباط وصارت امرا معقولا في نفسه مباين الذات للطرفين فكانت كسائر المهيات في ان تعلقها بالجاعل بماذا وتاثير الجاعل فيها
بحسب اية حيثية تكون من الامور المحتملة المذكورة **فصل** في كيفية احتياج عدم الممكن الى السبب بما يتشكك فيقال ان رجحان
عدم الممكن على وجوده لو كان لسبب لكان في العدم تاثير لكن العدم بطلان صرف يمتنع استناده الى الشيء ثم قولكم عدم الممكن يستند الى عدم
علة وجوده يستدعي التمايز بين الاعدام وكونها هويات متعددة بعضها علة وبعضها معلول فحيث لا تمايز ولا اولوية فلا علية ولا
معلولية فيزاح بان عدم الممكن ليس نفيا محضا بمعنى ان العقل يتصور مهية الممكن ويضاف اليها معنى الوجود والعدم ويجدها بحسب
ذاتها خالية عن التحصل واللاتحصل سواء كانا بحسب الذهن او بحسب الخارج فيحكم بانها في انضمام كل من المعنيين اليها تحتاج الى امر آخر
وكما ان معنى تاثير العلة في وجود مهية ما ليس ان تودع في المهية شيئا تكون هي حاملة له في الحقيقة او متصفة به في الواقع بل بان تبدع
امرا هو المسمى بالوجود ثم هو بنفسه ذو مهية من غير تاثير والمهية منصبغة بصبغ الوجود مستضيئة بضوئه ما دام الوجود على ما
علمت من مسلكنا فكذلك معنى تاثيرها في عدم المهية ليس الا ان تبدع امرا يتحد بالمهية نوعا من الاتحاد اي بالعرض نعم للعقل ان
يتصور مهية الممكن ويضيف اليها شيئا من مفهومي العدم والوجود بسبب تصور وجود العلة او عدمها من جهة علمه بالاسباب
المسمى بالبرهان اللمي او بسبب ملاحظة وجدان الاثار المترتبة على الشيء الدالة على وجوده او عدمها الدالة على عدمه كما في البرهان
المسمى بالان فنعلم ان مرجح العدم كمرجح الوجود ليس الا ما له حظ من الوجود لا ذات العدم بما هو عدم الا ان مرجح طرف الوجود يجب ان
يكون بنفسه امرا متقررا حاصلا بدون الفرض والاعتبار واما مرجح العدم والبطلان فلا يكون الا معقولا مجردا من غير تقرر خارجا عن
الملاحظة العقلية فعدم العلة وان كان نفيا محضا في طرف العدم الا ان له حظا من الثبوت بحسب ملاحظة العقل وذلك
يكفي في الترجيح العقلي والحكم باستتباعه لعدم المعلول ذهنا وخارجا كل واحد منهما بوجه غير الاخر فان استتباع عدم العلة عدم
المعلول في الخارج هو كونهما بما هما كذلك باطلين بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه اصلا حتى عن هذا الوجه السلبي واما استتباع عدمها
عدمه في الذهن فهو كون تصور عدم العلة والحكم به عليها يوجب تصور عدم المعلول والحكم به عليه وفي تصور عدم المعلول بمجرد استتباعها
لتصور عدم العلة من دون ترتب الحكم بعدمها على الحكم بعدمه وبالجملة الامتياز بين الاعدام بحسب مفهوماتها العقلية وصورها
الذهنية بوجه من الوجوه يكفي في كون بعضها مرجحا للآخر انما الممتنع الامتياز بين الاعدام بما هي اعدام وذلك لم يلزم ههنا
خلاصة اجمالية ان للمهيات الامكانية والاعيان المتقررة حالات عقلية واعتبارات سابقة على وجودها
في الواقع مستندة في لحاظ العقل بعضها الى بعض من غير ان يكون في الخارج بازائها شيء وليس في الخارج عندنا امر سوى الوجود
ثم العقل يتصور المهية متحدة به ويجد المهية بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود ويجدها بحسب نفسها معراة عن الوجود والعدم
خالية عن ضروريتهما ولا ضروريتهما بالمعنى العدولي ايضا فيحكم باحتياجها في شيء من الامرين الى مرجح غير ذاتها موجب لها فنعلم من ذلك
ان الشيء اي المهية امكنت فاحتاجت فاوجبت فوجبت فاوجدت فوجدت وهذا لا ينافي كون الوجود اول الصوادر
واصلها لان الموضوع في هذا الحكم الوجود وفيما ذكر المنظور اليه حال المهية بقياسها الى وجودها والى جاعل وجودها
وهذا كما يقال ان الشيء كثيرا ما يتاخر بحسب وجوده الرابطي عن الذي يتقدم عليه بحسب وجوده في نفسه وكما يثبت في العلم
الطبيعي وجود مبدء الحركة بعد اثبات الحركة ووجود المحرك الغير المتحرك اللامتناهي القوة والقدرة بعد اثبات الحركة الدورية
وذلك لان حال الجسم في نفس هيئته المتغيرة متقدم على حاله لكونه ذا مبدء محرك غير متناهي القوة واجب بالذات مع كون
الواجب بالذات بحسب ذاته تعالى متقدما على جميع الاشياء فلا تناقض ايضا بين كون الوجود متقدما في نفسه على المهية وكونها
متاخرا عنها وعن مراتبها السابقة بحسب تعلقها وارتباطها به بتصرف تذكرية قد لوحنا اليك وسنوضح لك

قوله [illegible]

قوله [illegible]

بيانه ان المفهوم الكلي ذاتيا كان او عرضيا ليس اثر الجاعل القيوم الموجود بالذات فاحكم بان المنسوب بالذات الى العلة ليس الا نفس الوجود بذاته
سواء كان متصفا بالحدوث او بالبقاء بل الوجود الباقي اشد حاجة في التعلق بالغير من الوجود الحادث اذا كانا فاقرين وانت اذا حللت معنى
الوجود الحادث الى عدم سابق و وجود علمت ان العدم ليس مستندا بالذات الى علة موجودة وكون الوجود بعد العدم من لوازم هويته ذلك
الوجود فلم يبق للتعلق بالغير الا نفس الوجود مع قطع النظر عما يلزمه فليس للفاعل صنع فيما سوى الوجود ثم بعض من الوجود بنفسه يوصف
بالحدوث بلا مقتضٍ غيره او اقتضاء من ذاته كما ان الجسم وجوده متعلق بالعلة ثم هو بنفسه موصوف بلزوم التناهي مطلقا وكما ان حاجة
الماهيات الى علة وجوداتها من حيث انها في ذاتها ممتنعا وبه النسبة الى الوجود والعدم والمستفاد لها من العلة وصف الوجود واما وصف
كونها او كون وجودها بعد البطلان سواء كان بالذات او بالزمان فامر ضروري غير مفتقر الى العلة فكذا حاجة الوجود الى العلة وتقومه
بها من حيث كونه بذاته وهويته وجودا ضعيفا تعلقيا ظليا والمستفاد من العلة نفسه الضعيفة لا كونه متصفا بالحدوث او القدم
ويلائم هذا ما وجدته في كلام متاخري العلماء ان الذات المستفادة من الغير وكونها متعلقة بالغير مقوم لها كما ان الاستغناء عن الغير
مقوم لواجب الوجود لذاته فالذات التي هي من تلقاء الغير فاقتها الى الغير مقوم لها فلا يسوغ ان يستمر الذات المفتقرة ذاتا مستغنية
كما لا يجوز ان يتسرمد المستغني عن جميع الاشياء مفتقرا والا فقد انقلب الحقايق عما هي عليه وهذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا
من كون استناد الممكن الى الجاعل من جهة وجوده الذي يتقوم بوجود فاعله لا من جهة مهيته فنفس الوجود مرتبط الى الفاعل وارتباطه الى
الفاعل مقوم له اي لا يتصور بدونه والا لم يكن الوجود هذا الوجود كما ان الوجود الغير المتعلق بشيء هو بنفسه كذلك فلو عرض له التعلق بالغير
لم يكن الوجود ذلك الوجود فالافتقار للوجود التعلقي ثابت ابدا حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعا فالحاجة في البقاء كالحاجة
في الحدوث بلا تفاوت لا بمعنى ان كونه بعد العدم اثر الفاعل او كونه بعد كون سابق اثره بل هما لازمان لنفس الوجود بلا جعل وتاثير كما مر
انما المجعول واثر الجاعل نفس الوجود لا تصييره ذا اللوازم التي من جملتها كونه غير ازلي فليس للحق الا افاضة نور الوجود على الاشياء وادامتها
وحفظها وابقاء ما يحتمل البقاء قدر ما يحتمل ويسع له بحسب هويته واما النقايص والقصورات فهي لها من ذاتها مثال ذلك على وجه بعيد
بعيد فيضان نور الشمس على الاجسام المقابلة بلا منع وبخل فلو حجب بعض الاجسام عن ورود شعاعها عليه لكان من جهته فالذات
الاحدية لاتزال تضيء هياكل الممكنات وتخرجها من ظلمة ليلة العدم الى نور نهار الوجود بحيث لو فرض الوهم انه تعالى يمسك عنها افاضة
الوجود لحظة لعادت الى ظلمة ذاتها الازلية فسبحان القوي القدير الحكيم الذي يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما
من احد من بعده وما اشد سخافة وهم من يرى ان حاجة العالم الى قيوم السموات والارض ومن فيهما وما عليهما في حال الحدوث لا في حال
البقاء حتى صرح بعض من هؤلاء القائلين بهذا القول جهلا وعنادا ان الباري لو جاز عليه العدم لما ضر عدمه وجود العالم بعد تحقق حدوثه
باحداثه وهذا غاية الجهل والفساد في الاعتقاد على ان كل علة ذاتية فهي مع معلولها وجودا ودواما كما سنذكره في مباحث العلة و
المعلول ومن الشواهد في ذلك حرارة النار الفايضة من جوهرها اعني صورتها على ما حولها من الاجسام التسخين وهكذا يفيض من الماء
الرطوبة والبلل على الاجسام المجاورة وليس الرطوبة جوهرية وذاتية للماء كما ان الحرارة للنار كذلك وهكذا يفيض من الشمس النور والضياء
على الاجرام الكوكبية والعنصرية لان النور جوهري للشمس والفعل الذاتي لا يتبدل وكذلك يفيض الحيوة من النفس على البدن اذ الحيوة جوهرية
لها وصورة مقومة لذاتها فلا يزال ينشأ منها الحيوة على البدن الذي هو جسم ميت في ذاته حي بالنفس ما دام صلوحه لافاضة الحيوة عليه من النفس
باقيا فاذا فسد صلوحه لقبول الحيوة تخلت ولخراب البدن ارتحلت وكذلك نسبة كل علة ذاتية مع معلولها ويجيء ان نسبة الايجاد الى
المؤلف والمركب كالبناء للبيت والخياط للثوب مغالطة نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واخذ ما ليس بعلة علة و
الباري اجل من ان يكون فعله مجرد التاليف والتركيب كما زعموه بل فعله الصنع والابداع وانشاء الوجود والكون وليس الابداع والانشاء
تركيبا ولا تاليفا بل تاسيس واخراج من العدم الى الوجود والمثال في الامرين المذكورين بوجه كلام المتكلم وكتابة الكاتب فان احدهما يشبه
الايجاد والاخر يشبه التركيب فلاجل هذا بطل الاول بالامساك دون الثاني فانه اذا سكت المتكلم بطل الكلام واذا سكن الكاتب لا يبطل
المكتوب فوجود العالم عن الباري جل مجده كوجود الكلام عن المتكلم فالوجودات العقلية والنفسية والانيات الروحية والجسمية كلها
كلمات الله التي لا تنفد ولو كان بحر الهيولى العنصرية مدادا للكلمات ربه الوجودية لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربه الوجودية ولو جئنا
بمثله مددا من ابحر الهيوليات الفلكية ثتنية لقوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت

كلمات الله

كلمات الله ان الله عزيز حكيم **فصل** في ان الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد لما تبين ان كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد وما لم يترجح عدمه كذلك لم ينعدم فلا بد له في رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه فالآن نقول ان ذلك السبب ما لم يبلغ ترجيحه الى حد الوجوب لم يكن السبب المرجح مرجحا فالاولوية الخارجية الغير الواصلة الى حد الوجوب بسبب الغير غير كافية كما ظنه اكثر المتكلمين فما دام الممكن في حدود الامكان لم يتحقق وجوده اليس اذا لم يصل الى حد الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده ويجوز عدمه فلا يتعين بعد التخصيص باحدهما دون الآخر فيعود طلب المخصص والمرجح جذعا والاولوية مستوية النسبة الى الجانبين فيحتاج المعلول راسا الى ضم شيء آخر ثابت مع العلة والاولوية ثم مع انضمامه لو لم يحصل الوجوب بل كان بحسبه جواز الطرفين فلم يقف الحاجة الى المرجح لاحدهما وهكذا حتى ينتهي الامر الى مرجحات واولويات غير متناهية ولا يكون مع ذلك قد حصل تعين لاحد الطرفين اذ كل مرتبة فرضت من المراتب الغير المتناهية يالي استواء نسبة الاولوية المتحققة فيها الغير الموجبة الى الجانبين بحاله مع فرض حصول ما فرض سببا مرجحا فاستواء نسبة هذه الاولوية الى طرفي الفعلية واللافعلية مع تحقق تلك الاسباب الغير المتناهية باق على شانه من دون ان يفيد تعينا لاحد الطرفين فلا يكون ما فرض سببا مرجحا فقد فرض ان المفروض مستحيل من غير ان نستعين في بيانه باستحالة ذهاب السلسلة الغير المتناهية من العلل والمعلولات لانها ما لم يحن حينه بعد بل من جهة ان ما فرضناه علة مخصصة لم يكن اياها فكان الشيء غير نفسه وهو ح وبالجملة الوجوب منتهى سلسلة الامكانات والفعلية الذاتية مبدء انبثاث شعب القوى واعدام الملكات فلهذا قيل ان وجوب الشيء قبل امكانه وفعليته قبل قوته وصورته سابقة على مادته وخيره مستول على شره بل وجوده قاهر على عدمه ورحمة الله سابقة على غضبه كما سيتضح لك في مباحث القوة والفعل وبالجملة فقد صح اذن ان كل مهية ممكنة وكل وجود امكاني لا يتقرر ولا يوجد ما لم يجب تقرره ووجوده بعلته فلا يتصور كون العلة علة ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحا ايجابيا فكل علة واجبة العلية وكل معلول واجب المعلولية والعلة الاولى كما هو واجب الوجود كذلك واجب العلية فكونه واجبا بذاته هو كونه بعينه مبدء لما سواه كما سنبين ان شاء الله العزيز

فصل في ان كل ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين ان ما مضى في الفصل السابق هو ثبوت الوجوب السابق للممكن الناشي من قبل المرجح التام لاحد طرفي الوجود والعدم قبل تحققه وبازائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلة ذلك الطرف بعينه ثم بعد تحقق الوجود والعدم يلحق وجوب آخر في زمان اتصاف المهية باحد الوصفين من جهة الاتصاف به على الاعتبار التحيثي فان كل صفة يجب وجودها للموصوف حين الاتصاف بها من حيث الاتصاف بها وهذا هو الوجوب اللاحق المسمى بالضرورة بحسب المحمول وبازائه الامتناع اللاحق بالقياس الى ما هو نقيض المحمول فكل ممكن سواء كان موجودا او معدوما لنفسه او لغيره فانه يكتنفه الوجوبان والامتناعان بحسب ملاحظة العقل ولا يمكن الخلو عنهما بحسب نفس الامر اصلا لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وان كانت مهية الممكن في نفسها وبما هي بحسبه على طباع الامكان الصرف خالية عن الجميع اما عدم الخلو عن الوجوب السابق وجودا وعدما وكذا الامتناع السابق اللازم له فقد مر واما الوجوب والامتناع اللاحقان فلان الوجود محمولا كان او رابطة ينافي عدمه والعدم الوجود المقابل له فامكان العدم في زمان الوجود ومعه يساوق جواز الاقتران بين النقيضين فيلزم استحالة ذلك الامكان واستحالته تقتضي استحالة العدم المساوق لوجوب مقابله الذي هو الوجود وكذلك حكم امكان وجود الشيء حين عدمه فقد ثبت ما ادعينا ومما يجب ان يعلم انه كما ان الوجوب السابق للممكن بالغير فكذلك وجوبه اللاحق ايضا وهكذا قياس الامتناعين في كونهما جميعا بالغير اذا اريد من الممكن مهيته واما اذا اريد وجوده فالاخيران من الوجوب والامتناع ذاتيان له اما بيان الاول فلان الموصوف بالوجوب على التقدير المذكور انما هي المهية بشرط الوجود على ان يكون الوجود خارجا عنها لا المجموع المهية ومفهوم الوجود فالمهية الموجودة متقدمة على وجوبها اللاحق وضرورة وجودها بحسب الواقع لا تنفك عن امكانها لها بحسب نفسها واما بيان الثاني فلان صدق مفهوم الموجود على حقيقة كل وجود من قبيل صدق ذاتيات الشيء عليه حيث انها ضرورية ذاتية مادامت الذات متحققة وليست نسبة الشيء الى نفسه بالامكان بل بالوجوب نعم الوجودات الخاصة الامكانية بحسب الفرض عن تعلقها بجاعلها لم يبق لها عين وذات اصلا بخلاف المهيات فانها حين صدور وجودها عن العلة فهي بحسب ذاتها ممكنة الوجود فكل عقد اتحادي او ارتباطي لا يخلو عن الوجوب اللاحق والضرورة بحسب المحمول سواء اقترن ذلك بالضرورة المطلقة الازلية كقولنا الله موجود قادر او بالضرورة الذاتية المقيدة بالذات او الوصفية المقيدة بالوصف داخلا او خارجا او بالامكان الذاتي وبالجملة اذا وقع احد طرفي الوجود والعدم لمهية وقتا ما فان نسبة طرفه الآخر الى المهية من حيث هي كان

ممكن اللحوق لها في ذلك الوقت البتة وان قيس الى نفس ذلك الطرف والى المهية من حيث تلبسها به كان ممتنعا عليها الا بحسب ذات تلك المهية بل بحسب تقييدها او تقييدها بالمنافي لهذا الطرف الاخر فالامتناع امتناع بالغير على احد الاعتبارين وبالذات على ثانيهما

وهم وتنبيه ربما توهم متوهم ان ذات الممكن الماخوذ مع الوجود ممتنع له العدم امتناعا ذاتيا نظرا الى المجموع لكون اجتماع النقيضين محالا لذاته فيكون ما بازائه وجوبا ذاتيا لا بالغير فيلزم كون الممكن المركب واجبا بالذات فيجب عليه ان يتنبه مما كررنا الاشارة اليه ان الضرورة هيهنا ليست مطلقة ازلية بل ضرورة بشرط الذات فكما ان الانسان انسان بالضرورة مادام كونه انسانا فكذلك الانسان الموجود موجود بالضرورة مادام كونه موجودا فهذا بالحقيقة وجوب بالغير لان الوجودات الامكانية واتصاف الممكنات بها انما يكون بعد تاثير الفاعل اياها ومن هيهنا وضح ان وجوب الوجود في المركب من الواجبين المفروضين انما هو بالغير لا بالذات وكذا الامتناع في المركب من الممتنعين امتناع بالغير لان المجموع في مرتبة احد الجزئين ليس واجبا ولا ممتنعا بل مادام كونه مجموعا وما اسخف ما اعتذر بعضهم من لزوم الوجوب الذاتي في المهية الماخوذة مع الوجود ان هذا المجموع امر اعتباري لكون الوجود عنده اعتباريا فمجموع الذات مع القيد لا يكون الا من الاعتبارات العقلية فكيف يكون معروض الوجوب ذهل عن ان احدا لا يروم ان نفس مفهوم هذا الملحوظ مع قطع النظر عما يحكي عنه ويطابقه له الوجوب اللاحق بل مادام الا ان مطابق هذا المفهوم في نفس الامر وهو الذات الماخوذة من حيث كونها موجودة له الوجود والوجوب اعني ما اذا اعتبر عنه العقل حيث المهية بالوجود والوجوب سواء كان للوجود صورة في الخارج كما هو المذهب المنصور ام لا ولبعض الاماجد الكرام مسلك اخر في هذا المقام تلخيصه انه كلما امتنع طرف العدم مثلا حين الوجود على الذات يجب ان يجب للذات اللابطلان حين الوجود ومن العدم رأسا في الآزال والآباد فلم يلزم من ضرورة هذا الاعم ضرورة هذا الاخص بل يمكن تحققه في ضمن العدم في جميع الازمنة والاوقات فاذن لحوق وجوب الوجود حين الوجود بسبب الغير ويمكن انسلابه في نفسه وبحسب ذات الممكن وانت تعلم ان هذا الكلام على تقدير تمامه انما يجدي لو لزم وجوب الوجود من مجرد امتناع العدم واما اذا قيل ان المهية المحينة بالوجوب بحيث الوجود وجوب الجزء للكل ووجوب العلة للمعلول باعتبار كونه معلولا فان الممكن الموجود بكونه صادرا عن الجاعل سواء كان حيثية الوجود له بحسب التقييد والجزئية او بحسب التعليل والشرطية لابد له من الوجود لا يتصور انفكاكه عنه وكل ما كان كذلك كانت ضرورية ذاتية وكذا الحال في الممكن الموصوف بكونه صادرا عن الجاعل يجب له وجود الجاعل من حيث كونه صادرا عنه ولهذا لا يتصور انفكاك العالم من حيث انه صنع الباري فالعلة مقومة لوجود المعلول والمقوم للشيء واجب له ولهذا ورد ان الله تعالى قال مخاطبا لموسى بن عمران يا موسى انا بدك اللازم فالمصير الى ما حققناه وبعض من تصدى لخصومة اهل الحق بالمعارضة والجدال والتشبه باهل الحال بمجرد القيل والقال كمن تصدى لمقابلة الابطال ومقاتلة الرجال بمجرد حمل الاثقال والات القتال قال في تاليف سماه تهافت الفلاسفة ان قياس الطرف الاخر الى الممكن له اعتبارات احدها ان يقاس الى ذات الممكن من حيث هي مع قطع النظر عن الواقع فيها وبهذا الاعتبار يكون ممكنا لها في ذلك الوقت بل في جميع الاوقات وثانيها ان يقاس اليها بحسب تقييدها بالطرف الواقع على ان يكون قيدا لا جزءا وح ان اعتبر ثبوت الطرف الاخر لنفس الذات المقيدة بذلك الطرف من حيث هي من غير ان يكون للتقييد دخل فيما ثبت له الطرف الاخر يكون ممكنا لها دائما وممتنعا لها بالغير في ذلك الوقت وان اعتبر ثبوته لها لا من حيث هي بل من حيث تقييدها بذلك الطرف فقد يكون الطرف الاخر ممكنا بل واقعا وقد يكون ممتنعا بالذات مثلا اذا اعتبر الممكن الموجود من حيث انه موجود فالعدم ممكن له بل واقع بل واجب ولا يلزم من هذا اجتماع النقيضين لان الموصوف باحدهما الذات من حيث هي وبالاخر الذات من حيث التقييد واذا اعتبر الممكن المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود ممتنع له بالذات وثالثها ان يقاس اليها مع تقييدها بحيث يكون المقارن جزءا لما ثبت له الطرف الاخر ويتاتى فيه ايضا التقسيمان المذكوران في الثاني ولزوم توهم اجتماع النقيضين هنا ابعد فقد حصل من ذلك ان ما وقع هذه الاعتبارات بالقياس اليه في الاعتبارين الاولين ممكن بالذات وفي الاخيرين ممتنع بالذات انتهى ما ذكره وفساده يظهر بالتدبر فيما اسلفنا بيانه من ان الكلام ليس في امتناع احد الطرفين بالقياس الى الطرف الاخر بحسب ما يعمله الذهن من دون محاذاته لما هو الواقع كما ينادي اليه كلام هذا القائل بل المنظور اليه في الطرف الاخر نحو وقوعه في نفس الامر فان الذات المتلبسة بالوجود مثلا سواء اخذت على الوجه الثاني او على الوجه الثالث

يستحيل عدمه فی الواقع وظاهر ان موضوع احد الطرفين هو بعينه ما يقاس اليه الطرف الاخر ويحكم بامتناع لحوق ذلك الطرف به امتناعا
ذاتيا وليس المراد من التحيث باحد الطرفين فی اعتبار الثانی ان يؤخذ مفهوم التحيث ويضم الی اصل الذات حتی يحصل منه مركب اعتباری
وحكم بوجوب عدمه وقيل بتعدد موضوع المتقابلين فالمراد من الذات المتلبسة باحد الطرفين كالوجود مثلا هو اعتبار تلك الذات
علی وجه يكون مصداقا لما يعبر عنه ويحكی عنه العقل بهذا المفهوم الذهنی الذی هو مفهوم التحيث بهذا الطرف ولاشبهة فی ان الذات الماخوذة
علی هذا الوجه الذی يمكن الحكاية عنها بحسبه بما ذكر يمتنع لحوق الطرف الاخر له بالذات ولاشبهة ايضا ان ليس تلك الذات المحكی عنها بما ذكرنا
تركيب بحسب الواقع الا فی الاعتبار الذهنی حتی يختلف موضوع الطرفين فثبت الامتناع الذاتی للطرف الاخر ومن امتناعه الذاتی يلزم
وجوب الذاتی لمقابله علی ان ما يتمحل هذا القائل لايجری فی نفس الوجود الذی هو بعينه جهة الوجوب اللاحق فی كل شیء وهو بعينه ذات
موجودة كما قررنا وبمجرد نفسه يحمل علی الموضوع وصفة هی احد المتقابلين فی قولنا الوجود ثابت ويمتنع له لذاته قولنا لا ثابت فلا محيص
الا فيما استسناه فی هذا المقام من الفرق بين الوجوبين اللازم منهما غير محذور وهو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوع والمحذور
منهما غير لازم وهو الوجوب المطلق الازلی **ذيل** كما امكن لحقه الوجود والوجوب لغيره فی وقت من الاوقات فانه كما يمتنع عدمه
فی ذلك الوقت كذلك يمتنع عدمه فی مطلق نفس الامر ای ارتفاعه عن الواقع مطلقا بلا تقييده بالاوقات المباينة لذلك الوقت لان
ارتفاعه عن الواقع انما يصح بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع والمفروض خلافه فمعنی جواز العدم للممكن الموجود فی وقت جوازه بالنظر الی مهيته
لا بالنظر الی الواقع **فصل** فی ان الممكن قد يكون له امكانان وقد لا يكون ان بعض الممكنات مما لا يابی بمجرد ذاته ان يفيض من وجود
المبدء الاعلی بلا اشتراط خارج عن ذاته وعما هو مقوم ذاته فلا محالة يفيض عن المبدء الجواد بلا تراخ ومهلة ولا سبق عدم زمانی و
استعداد جسمانی لصلوح ذاته وتهيؤ طباعه للحصول والكون وهذا الممكن لا يكون له الا نحو واحد من الكون ولا محالة نوعه منحصر
فی شخصه اذ الحصولات المختلفة والتخصصات المتعددة لمعنی واحد نوعی انما يلحق لاجل اسباب خارجة عن مرتبة ذاته وقوام حقيقته فان
مقتضی الذات ومقتضی لازم الذات داخلا كان او خارجا لا يختلف ولا يتخلف فلا مجال لتعدد التشخصات وتكثر الحصولات وبعضها
مما لا يكفی ذاته ومقوماته الذاتية فی قبول الوجود من دون استعانة باسباب اتفاقية وشروط غير ذاتية فليس له فی ذاته الا قوة التحصل
من غير ان يصلح لقبوله صلوحا تاما ثم بعد انضياف تلك الشروط والمعدات الی ما يقبل قوة وجوده وهو المسمی بالمادة يتهيأ لقبول الوجود
ويصير قريب المناسبة الی فاعله بعد ما كان بعيد المناسبة منه فلا محالة ينضم الی امكانه الذاتی امكان آخر متفاوت الوقوع له مادة
حاملة ذات تغير وزمان هو كمية تغيرها وانتقالها من حالة الی حالة اخری حتی انتهت الی مواصلة ما بين القوة القابلة والقوة الفاعلة ليتحصل
من اجتماعهما ويتولد من ازدواجهما شیء من المواليد الوجودية ولما تحقق وتبين ان الممكنات مستندة فی وجودها الی سبب واجب الوجود
والقيومية لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود والايجاد وكل ما كان كذلك استحال ان يخص بايجاده وفيضه بعض القوابل والمستعدات دون بعض
بل يجب ان يكون عام الفيض فلا بد ان يكون اختلاف الفيض لاجل اختلاف امكانات القوابل واستعدادات المواد ثم ان للممكنات طرا
امكانا فی انفسها وماهياتها فان كان ذلك كافيا فی فيضان الوجود عن الواجب بالذات عليها وجب ان تكون موجودة بلا مهلة لان
الفيض عام والوجود تام وان لا يتخصص وجود شیء منها بحين دون حين والوجود بخلاف ذلك لمكان الحوادث الزمانية وان لم يكن ذلك
الامكان الاصلی كافيا بل لابد من حصول شروط اخر حتی يستعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات فلمثل هذا الشیء امكانان فقد ثبت
ان لبعض الممكنات امكانين احدهما هو وصف عام ومعنی واحد عقلی مشترك لجميع الممكنات ونفس مهياتها حاملة له والثانی ما يطرء
لبعض المهيات لقصور امكانه الاصلی فی الصلاحية لقبول افاضة الوجود فلا محالة تلحق به امكان بمعنی آخر قائم بمحل سابق علی وجوده
سبقا زمانيا به يستعد لان يخرج من القوة الی الفعل وهو الذی يسمی بالامكان الاستعدادی وقد مر ذكره من قبل وبحسبه يمكن لمهية
واحدة انحاء غير متناهية من الحصول والكون لاجل استعدادات غير متناهية يلحق لقابل غير متناهی الانفعال وينضم الی فاعل غير متناهی
التاثير فيستمر نزول البركات وينفتح باب الخيرات الی غير النهاية كما ستطلع علی كيفيته ولو انحصر الامكان فی القسم الاول يغلق باب الافاضة
والاجادة ويبقی فی كتم العدم عدد من الوجود لم يخرج الی فضاء الكون اكثر مما وقع وهو مبرهن الاستحالة فيما بعد انشاء الله وليس فی هذه
الاحكام حيص عما ذهب اليه المحققون من اهل الشريعة ولا حيد عما يراه المحققون من اهل الحكمة القويمة انما الزيغ فی الحكم بقدم المجعولات الزمانية
ولا نهاية القوی الامكانية فان الحوادث المتسابقة وان لم يكن حدوثها الا بعد حركة وتغير ومادة وزمان لكن الحوادث الابداعية سواء

تجردت عن الزمان والمكان او اقترنت بهما الاعلى وجه الانفعال والتجدد لا يعتريها المسبوقية بالزمان والمكان بل هي فاعلة الحركات سيما كانت
متحركات او متشوقات والبارى تعم فوق الجميع هو الاول بلا اول كان قبله والاخر بلا آخر كان بعده وهو جل مجده فعل كله بلا قوة ووجوب
كله بلا امكان وخير كله بلا شر وتمام كله بلا نقص وكمال كله بلا قصور وغاية كله بلا انتظار ووجود كله بلا ماهية وانما يفيض منه على غيره من كل
متغايرين اشرفهما والمقابل الاخر من اللوازم الغير المجعولة الواقعة فى الممكنات لاجل مراتب قصور انيتها عن البلوغ الى الكمال الاتم الواجبي لمخالطة
انوار وجوداتها الضعيفة بشوائب ظلمات الاعدام اللاحقة بها بحسب درجات بعدها عن ينبوع النور الطامس القيومي وبالتفاوت فى مراتب
النزول والبعد عن الحق الاول يتضاعف الامكانات وبتضاعفها يتفاوت الوجودات كمالا ونقصا واستنارة وانكشافا وقد سبق ان
نسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص وان كل ما وجب وجوده لا بذاته فهو لو وضع شئ ما ليس هو فى مرتبة مهيته صار واجب الوجود
مثاله الاحراق ليس واجب الحصول فى ذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع على الصورة المحرقة والمادة
المحترقة يجب حصوله فتفطن وتيقن ان منشأ الامكان والفقر هو البعد عن منبع الوجوب والغنى ومجلاب الفعلية والوجود هو القرب منه
والامكان جهة الانفصال وعدم التعلق وملاك الهلاك والاختلال والوجوب جهة الارتباط والاتصال ومناط الجمعية والانتظام
وحيث يكون الامكان اكثر يكون الشر والفقدان اوفر والاختلال والفساد اعظم واذا قلت جهات العدم وسدت بعض مراتب الاختلال
بتحقق بعض شرايط الكون وارتفاع بعض صوادم البلوغ الى الكمال حصل الامكان الاستعدادى الذى هو كمال ما بالقوة من حيث هو بالقوة
فى خصوص الطرف الخارجى كما ان الامكان الذاتى هو كمال المهية المعراة عن الوجود على الاطلاق من حيث هى كك فى اى نحو من الظروف
وهو اوغل فى الخفاء والظلمة والنقصان من الامكان الذى هو احدى الكيفيات الاستعدادية لكونه بالفعل من جهة اخرى غير جهة كونها قوة
وامكانا للشئ فان المنى وان كان بالقياس الى حصول الصورة الانسانية له بالقوة لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل فهو
ناقص الانسانية تام المنوية بخلاف الامكان الذاتى الذى هو امر سلبى محض وليس له من جهة اخرى معنى تحصلى ولان المقوى عليه فى الامكان الاستعدادى
هو امر معين وصورة خاصة كالانسانية فى مثالنا بخلاف ما يضاف اليه الامكان الذاتى لانه مطلق الوجود والعدم وانما التعين ناش
من قبل الفاعل من غير استدعاء المهية بامكانها اياه ولان الامكان الاستعدادى يزول عند طريان ما هو استعداد له بخلاف الامكان
الذاتى الذى هو بحسب حال المهية فى مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها لا بحسب حالها قبل وجوده الخارجى ففعلية الشئ وتحققه وو جوبه
فى نفس الامر لا يطرد امكانه الذاتى لكونه بحسب مرتبة المهية وما بحسب المهية لا يزول بعلة خارجة بخلاف امكانها الاستعدادى الذى هو
بحسب الواقع فلا يجامع الفعلية فيه فاحد الامكانين اشد فيما يستدعيه الممكنية من القوة والفاقة والشر ولان الامكان الذاتى منبع
الامكان الاستعدادى وذلك لان الهيولى التى هى مصححة جهات الشرور والاعدام انما نشأت من العقل الفعال بواسطة جهة الامكان
فيه ولاجل ان الامكان الاستعدادى له حظ من الوجود يقبل الشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه فاستعداد النطفة
للصورة الانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة وهكذا الى استعداد البدن الكامل بقواه وآلاته و
اعضائه مع مزاج صالح لها وانما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق الامكان الذاتى بحدوث بعض الدواعى والاسباب وانبثاث بعض
الموانع والاضداد وينقطع استمراره واشتداده اما بحصول الشئ بالفعل واما بطرو بعض الاضداد وبالجملة فاطلاق الامكان على المعنيين
بضرب من الاشتراك الصناعى لاقتضاء احدهما رجحان احد الجانبين وقبوله الشدة والضعف وعدم لزومه لمهية الممكن وقيامه بمحل
الممكن لا به وكونه من الامور الموجودة فى الاعيان لكونه كيفية حاصلة لمحلها معدة اياها لافاضة المبدء الجواد وجود الحادث فيه اما بالذات
كالصورة والعرض او بالعرض كالنفس المجردة بخلاف الثانى لانه بخلاف فى جميع تلك الاحكام ثم الامكان الاستعدادى اذا اضيف الى
ما يقوم به يسمى استعداده واذا اضيف الى الحادث فيه يسمى امكان ذلك الحادث فالامكان الوقوعى بما هو امكان وقوعى للشئ قائم لا به
بل بمحله فهو بالوصف بحال المتعلق اشبه وتوهم من يرى ان المسمى بالامكان الاستعدادى هو بعينه الكيفية المزاجية وغيرها من حيث
انتسابها الى الصورة التى يستحدث بسببها فمزاج النطفة اذا اعتبر بذاته كان كيفية مزاجية واذا انتسب الى الصورة الحيوانية كان استعدادا
لها وكذلك صحن الدار صفة الدار واذا اضيف فى الذهن الى عدد ما يسعه من الناس كان امكانا له وستسمع فى تحقيقه ما هو الحق القراح فى
فصل القوة والفعل باذن الله العليم الفعال **فصل** فى بعض احكام الممتنع بالذات واعلم ان العقل كما لا يقدر ان يتعقل حقيقة
الواجب بالذات لغاية مجده وعلوه وشدة نوريته ووجوبه وفعليته وعدم تناهى عظمته وكبريائه كك لا يقدر على ان يتصور الممتنع

بالفعل

بالذات بما هو ممتنع بالذات لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولاشيئيته فكما لا ينال ذات القيوم الواجب بالذات لانه محيط بكل شيء فلا يحاط للعقل
فكذلك لا يدرك الممتنع بالذات لفراره عن صقع الوجود والشيئية فلا حظ له من الهوية حتى يشار اليه ويحيط به العقل ويدركه الشعور ويصل
اليه الوهم فالحكم بكون شيء ممتنعا بالذات بضرب من البرهان على سبيل العرض والاستتباع كما ان الدليل على وجود الحق المبدع انما
يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمي وكما تحقق ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بغيره
بمثل ذلك البيان وكما لا يكون لشيء واحد وجوبان بذاته وبغيره او بذاته فقط او بغيره فقط فلا يكون ايضا لامر واحد امتناعان كل
فاذن قد استبان بان الموصوف بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات وما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لامحة من جهة بها يستلزم
الممتنع وان كانت لها جهة اخرى امكانية لكن ليس الاستلزام للممتنع الا من الجهة الامتناعية مثلا كون الجسم غير متناهي الابعاد
يستلزم ممتنعا بالذات هو كون المحصور غير محصور الذي مرجعه الى كون الشيء غير نفسه مع انه عين نفسه فاحدهما محال بالذات والآخر
محال بالغير فلا محة يكون ممكنا باعتبار غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات على قياس ما علمت في استلزام الشيء للواجب بالذات فانه
ليس من جهة ماهيته الامكانية بل من جهة وجوب وجوده للامكان وبالجملة فكما ان الاستلزام في الوجود بين الشيئين لابد له من علاقة
علية ومعلولية بين المتلازمين فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع بين شيئين لا ينفك عن تعلق ارتباطي بينهما وكما ان الوجوبين
لو فرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البحث والاتفاق كذلك التلازم الاصطلاحي لا يكون بين ممتنعين بالذات
بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير وهو لامحة ممكن بالذات كما مر وبهذا يفرق الشرطي اللزومي عن الشرطي الاتفاقي فان الاول يحكم فيه
بصدق التالي وضعا ورفعا على تقدير صدق المقدم وضعا ورفعا لعلاقة ذاتية بينهما والثاني يحكم فيه كذلك من غير علاقة
لزومية بل بمجرد الموافاة الاتفاقية بين المقدم والتالي فما فشى عند عامة الجدليين في اثناء المناظرة عند فرض امر مستحيل التو
به الى استحالة امر من الامور بالبيان الخلفي او الاستقامي ان يقال ان مفروضك مستحيل فجاز ان يستلزم نقيض ما ادعيت استلزامه اياه
لكون المحال قد يستلزم منه محال آخر واضح الفساد فان المحال لا يستلزم اي محال كان بل محالا الا اذا قدر وجود هما يكون بينهما تعلقا سببيا
ومسببيا فاذن المتصلة اللزومية من كاذبتين قد تصدق وقد لا تصدق لانهما اذا تحققت بينهما علاقة لزومية كجمادية الانسان وناهقيته
صدقت لزومية واذا لم يتحقق تلك العلاقة بينهما فاما ان يجد العقل بينهما علاقة المنافاة فكذب الحكم بينهما بالاتصال راسا او لا يكون
بينهما الا مجرد الاتصال الاتفاقي من غير لزوم وتناف ذاتيين لعدم العلاقة بينهما اصلا فصح الحكم بينهما بالاتصال على نحو التجويز والاحتمال
لعدم اجراء البرهان اليقيني الا في اللزوميات فان الضرورة والوجوب مناط الجزم واليقين والجواز والامكان مثار الظن والتخمين **فصل**
في ان الممتنع او المعدوم كيف يعلم كلما كان معلوما فلابد ان يكون متميزا عن غيره وكل متميز عن غيره فهو موجود فاذن كل معلوم موجود وينعكس
انعكاس النقيض ان ما لا يكون موجودا لا يكون معلوما لكنا قد نعرف امورا كثيرة هي معدومة وممتنعة الوجود ومع ذلك فهي معلومة
مثل انا نعلم عدم شريك الباري وعدم اجتماع النقيضين فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهرا فنقول المعدوم لا يخلو اما
ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا فان كان بسيطا مثل عدم ضد الله تعالى وعدم شريكه وعدم مثله وغير ذلك فذلك انما يعقل لا على حاله
تشبيهه بامر موجود مثل ان يقال ليس له تعالى شيء نسبته اليه كنسبة المندرج مع آخر تحت نوع او جنس فلولا معرفة المضادة او المماثلة او
المجانسة بين امور وجودية لاستحال الحكم بان ليس لله تعالى ضد او مماثل او مجانس او ما يجري مجريها من المحالات عليه وان كان مركبا مثل العلم
بعدم اجتماع المتقابلين كالمضادين فالعلم به انما يتم بالعلم باجزائه الوجودية مثل ان يعقل السواد والبياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز ثم
يقال ان الاجتماع الذي هو امر وجودي معقول غير حاصل بين السواد والبياض فالحاصل ان عدم البسائط انما يعرف بالمقايسة الى الامور
الوجودية وعدم المركبات انما يعرف بمعرفة بسائطها هذا ما قيل في هذا المقام وانا اقول ان للعقل ان يتصور لكل شيء حتى المستحيلات
كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق واجتماع النقيضين وشريك الباري وغير ذلك عنوانا مفهوما وعنوانا فيحكم عليه احكاما ما مناسبة لها ويعقد
قضايا ايجابية على سبيل الهليات الغير البتية فموضوعات تلك القضايا من حيث انها مفهومات في العقل ولها حظ من الثبوت ويصدق
عليها شيء وممكن عام بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجري مجريها تصير منشأ لصحة الحكم عليها ومن حيث انها عنوان لامور باطلة تصير
منشأ لامتناع الحكم عليها وعند اعتبار الحيثيتين يحكم عليها بعدم الاخبار عنها او بعدم الحكم عليها او بعدم ثبوتها واشباه ذلك وبهذا
يندفع الشبهة المشهورة في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه والسر في ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الاولي وعدم صدقه

قوله بل بين متصاحبين بحسب البحث والاتفاق [illegible]

نسبة السواد الى البياض ولا لما نسبته اليه

على نفسه بالحمل الشايع العرضي فان مفهوم شريك الباري والمجهول المطلق يصدق على نفسه باحد الحملين ومقابله يصدق عليه بالحمل الاخر وهذا مناط صحة الحكم عليه بانه ممتنع الوجود **فصل** في ان الممتنع كيف يصح ان يستلزم ممتنعا آخر واعلم انه من عادة عامة الجدليين ان يقولوا هذا المفروض لما كان محالا جاز ان يستلزم محالا آخر اي محال كان وهذا ليس بصحيح كلية اذ لا فرق بين المحال والممكن في ان الاستلزام بين شيئين لا يثبت الا لعلاقة ذاتية فان معنى الملازمة هو كون الشيئين بحيث لا يمكن في نظر العقل نظرا الى ذاتيهما وقوع تصور الانفكاك بينهما وهذا مما يستدعي العلاقة العلية الايجابية اما بين نفس العلة ومعلولها واما بين معلولي علة واحدة على الوجه الذي سيجيء في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة التي قول الميزانيين ان الشرطية اللزومية ما يكون الحكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما طبيعية ولهذا يمتاز عن الشرطية الاتفاقية وكما ان الاستلزام لا يتحقق الا بتحقق العلاقة الطبيعية بالفعل فجواز الاستلزام لا يكون الا بجواز تحقق العلاقة فكل ما صح عند العقل ان يكون بين المحالين على تقدير تحققهما علاقة ذاتية يكون بحسبها اللزوم جاز ان يحكم بالاستلزام بينهما والا بطل بتة فاذن المحال قد يستلزم محالا آخر اذا كان بينهما علاقة ذاتية سواء كانت معلومة بالضرورة كاستلزام تحقق مجموع ممتنعين فاثنين تحقق احدهما وكاستلزام حمارية زيد مثلا ناهقيته او بالاكتساب كما ان الدور يستلزم التسلسل وقد لا يستلزم اذا لم يكن بينهما علاقة عقلية بل ربما ينافيه اذا كان العقل يجد بينهما علاقة المنافاة اما بالفطرة كما في تحقق المركب من الممتنعين بالذات بالنسبة الى تحقق احدهما فقط او حمارية الانسان بالنسبة الى صاهليته واما بالاكتساب كما في حمارية الانسان بالنسبة الى ادراكه للكليات على تقدير الحمارية فاذن قولنا المحال جاز ان يستلزم المحال قضية موجبة مهملة وقولنا الواقع لا يستلزم المحال سالبة كلية فالمتصلة اللزومية من كاذبتين انما تصدق اذا كان بينهما علاقة اللزوم فاذا لم يكن بينهما علاقة اللزوم فاما ان يكذب الحكم بالاتصال راسا اذا وجد العقل بينهما علاقة المنافاة واما ان يصدق الاتصال الاتفاقي دون اللزومي اذا لم يكن هناك علاقة اصلا لا علاقة اللزوم ولا علاقة المنافاة وذلك ايضا انما يصح على سبيل الاحتمال التجويزي لا الحكم البتي من العقل اذ الاتفاق انما يكون بين الموجودات واما الكاذبات الاتفاقية اي المعدومات والممتنعات فعلى سبيل التجويز فلعل التحقق التقديري يتفق لبعضها دون بعض فاذن لا يصدق الحكم البتي بان الكاذبين المتفقين كذبا يتفقان صدقا اصلا ومن الناس من يكتفي في الحكم بجواز اللزوم بين محالين بعدم المنافاة بينهما وان لم يجد العقل علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر العلاقة ويظن انها قد تتحقق مع المنافاة فاذا تحققت حكم بجواز الاستلزام والمنافاة وهما متصادمان بتة وربما يتشبث بان اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما لان تحقق كل من النقيضين يوجب ارتفاع الاخر ولا يخفى فيه الزور فان تحقق احد النقيضين في نفس الامر مستلزم لارتفاع الاخر لا تحققه على تقدير محال وهو اجتماعه مع الاخر فتحققه على ذلك التقدير مستلزم لتحقق الاخر لا لارتفاعه فمن اين يلزم من تحققهما ارتفاعهما **تفريع** ومن هنا ينحل ما ربما يتشكك احد فيقول ان اللزوميات لا ينتج متصلة لان ملازمة الكبرى يحتمل ان لا يبقى على تقدير ثبوت الاصغر مثلا اذا قلنا كلما كان اللون هذا سوادا وبياضا كان سوادا وكلما كان سوادا لم يكن بياضا بطلت الملازمة في الكبرى اذا ثبت الاصغر فاذن لا يلزم من ذلك كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا والحل ان الوسط ان وقع في الصغرى على الجهة التي بها يستلزم الاكبر لزمت النتيجة بتة والا لم يكن الوسط مشتركا ففي هذا المثال السواد في الكبرى بالمعنى المضاد للبياض وفي الصغرى بالمعنى المجامع فلذلك لم يبق الملازمة مع الاصغر فالخلل انما وقع بسبب عدم تكرر الوسط لا بسبب العارض للتابع فاذن الحد الاوسط في مثل هذا القياس ان اخذ على وجه يجوز ان يحمل او يصدق عليه النقيضان او الضدان في كلتا المقدمتين كذبت الكبرى لا محالة وبطل لزوم النتيجة وان اخذ في احدى المقدمتين على وجه وفي الاخرى على وجه آخر لم يتكرر الوسط ومن هذا القبيل ما اورد الشيخ في الشفا شكا على الشكل الاول من اللزوميتين وهو انه يصدق كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا مع كذب قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا ودفع بان الكبرى ان اخذت اتفاقية لم ينتج القياس لان شرط انتاج الايجاب ان يكون الاوسط مقدما في اللزومية وان اخذت لزومية كانت ممنوعة الصدق وانما تصدق لو لزم زوجية الاثنين عدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية وليس كذلك اذ من الاوضاع الممكنة الاقتران مع عددية الاثنين كونه فردا والزوجية ليست ملازمة على هذا الوضع وربما يقال فيه ضعف فانا نختار ان الكبرى لزومية وفردية الاثنين ليست ممكنة الاجتماع مع عدديته لكونها منافية للاثنينية فتكون منافية لذات الاثنين فزوجية الاثنين لازمة لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معها فتصدق لزومية وحق الدفع والحل ما في الشفا ان الصغرى كاذبة بحسب نفس الامر لا بحسب الالزام لانه كما تصدق الصغرى تصدق النتيجة ايضا لان من يرى ان الاثنين

فرد فلا بد ان يلتزم انه زوج ايضا والا لم يكن يلتزم ان الاثنين فرد بل غير الاثنين فرد ولك ان تقول ان الدفعين متشاركا الملك في الاصابة ولا ضعف في الاول فانه ان اريد ان بين عددية الاثنين وفرديته منافات في نفس الامر فهو حق ولا ضير اذ الاوضاع الممكنة الاقتران مع فرض المقدم ليس يجب ان لا يكون شيء منها غير مناف له في نفس الامر وان اريد ان المنافات تكون متحققة بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس بحق فان الملازمة بين فردية الاثنين وعدديته صارت متحققة بحسب وضع ما وتسليم ما فاذن زوجية الاثنين ليست بلازمة لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاقتران معها ولو بحسب الوضع والتسليم **فصل** في كون وجود الممكن زائدا على ماهيته عقلا زيادة وجود الممكن على مهيته ليس معناه المباينة بينهما بحسب الحقيقة كيف وحقيقة كل شيء نحو وجوده الخاص به ولا كونه عرضا قائما بها قيام الاعراض لموضوعاتها حتى يلزم للماهية سوى وجودها وجود آخر بل بمعنى كون الوجود الامكاني لقصوره وفقره مشتملا على معنى آخر غير حقيقة الوجود منتزع منه محمولا عليه منبعثا عن امكانه ونقصه كالمشبكات التي يتراءى من مراتب نقصانات الضوء والظلال الحاصلة من قصورات النور والمشهور في كتب القوم من الدلائل على زيادة الوجود على المهيات وجوه لا يفيد شيء منها الا التغاير بين الوجود والمهية بحسب المفهوم والمعنى دون الذات والحقيقة فمنها افادة الحمل فان حمل الوجود على المهية مفيد وحمل المهية وذاتياتها عليها غير مفيد ومنها الحاجة الى الاستدلال فان التصديق بثبوت الوجود للمهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود العقل مثلا والجزء في ثبوت المهية وذاتياتها لها لانها بيناء الثبوت لها ومنها صحة السلب اذ يصح سلب الوجود عن المهية مثل العنقاء ليس بموجود وليس يصح سلب المهية وذاتياتها عن نفسها ومنها اتحاد المفهوم فان الوجود معنى واحد والانسان والفرس والشجر مختلفة ومنها الانفكاك في التعقل فانا قد نتصور المهية ولا نتصور كونها لا الخارجي ولا الذهني لا يقال التصور ليس الا الكون الذهني لانا لا نسلم ان التصور هو الكون في الذهن وان سلم فالدليل وان سلم فتصور الشيء لا يستلزم تصور تصوره وعبارة الاكثرين انا قد نتصور المهية ونشك في وجودها العيني والذهني فيرد عليها اعتراض بانه لا يفيد المطلوب لان حاصله انا ندرك المهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي الاتحاد ولا يستلزم المغايرة بين المهية والوجود لعدم اتحاد الحد الاوسط في القياس فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها لا يدل الا على ان المعقول من الوجود غير المعقول من المهية مع ان المطلوب عندهم تغايرهما بحسب الذات والحقيقة او لا ترى ان صفات المبدء الاعلى عند اهل الحق متغايرة بحسب المفهوم واحدة بحسب الذات والحيثية لانه حيثية الذات بعينها حيثية جميع صفاته الكمالية كما سيجيء ان شاء الله **فصل** في اثبات ان وجود الممكن عين مهيته خارجا ومتحد بها نحوا من الاتحاد لانه حيث بينا ان الوجود بالمعنى الحقيقي لا الانتزاعي المصدري العام من الامور العينية فلو لم يكن الوجود الامكاني متحدا بالمهية الممكنة اتحاد الامر العيني مع المفهوم الاعتباري لكان اما نفس المهية بحسب المفهوم او جزء منها كلاهما وقد تبين بطلانه اتفاقا وعقلا لامكان تصورها مع الغفلة عن وجودها ولغير ذلك من الوجوه المذكورة او زائدا عليها قائما بها في الاعيان قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء وثبوته له فرع قيام ذلك الشيء لا بما يقوم به وثبوته في نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او تكرر انحاء وجود شيء واحد من حيثية واحدة وكلاهما ممتنعان لان ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا لشيء آخر فكون المهية اما بالوجود العارض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على وجود العارض واما بوجود آخر فيلزم المحذور الثاني وينجر الى التسلسل في المرتبات من الوجود المجتمعة وهذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والمهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس المهية في العين لان قيام جميع الوجودات العارضة لها بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا طريق آخر لو قام الوجود بالمهية فالمهية المعروضة اما معدومة فيتناقض او موجودة فيدور او يتسلسل والجواب ان قيامه بالمهية من حيث هي هي لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل كما ان قيام البياض ليس بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض ليلزم اما التناقض واما الدور او التسلسل بل قيامه بالجسم من حيث هو غير نافع لان المهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم ليس لها تحصل في الخارج الا باعتبار وجوده لا سابقا عليه فلا يجوز ان يثبت لها في الخارج شيء من هذه الجهة بل كل ما يعرض من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتزاعية التي لا وجود لها في العين بخلاف الجسم من حيث هو اي مع قطع النظر عن البياض واللابياض فانه موجود في الخارج بهذه الحيثية وجودا سابقا على وجود البياض ومقابله وايضا ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم بل فرع وجود الجسم وكذا ثبوت كل صفة بياضا او غيره لكل موصوف جسما او غيره يتفرع على ثبوت الموصوف في نفسه لا لحصول تلك الصفة فلا يلزم توقف الشيء على نفسه ولا التسلسل بخلاف الوجود فانه لو كان صفة للمهية لكان وجود المهية موقوفا على وجودها فيتوقف الشيء على نفسه فقياس

المنع والمعارضة اما الاول فهو انا لانم انه كان واجبا لذاته بمجرد عدم مقارنته لمهية بل وجوبه لانه وجود لانم منه ومن لوازم كونه لانم منه ان لا يكون مقارنا لمهية فلولا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتمامية والنقص لكان هذا السؤال موجها لكنه مندفع بالتام والناقص وانما يقع هذا موقعه في المتواطى لا المشكك واما الثاني فبان نقول لم لا عرف وهو جمهور المشائين بتجرد الوجود عن المهية في الواجب ومقارنته لها في الممكن ان مفهوم الوجود من حيث هو وجود ان اقتضى التجرد عن المهية فيجب ان يكون كل وجود مجردا وهو بخلاف ما زعمتم في الممكنات وان اقتضى اللاتجرد عنها فالوجود الواجب يجب ان لا يتجرد عنها وهو بخلاف ما اعترفتم به وان لم يقتض شيئا منهما وجب ان يكون تجرد وجود الواجب لعلة فيفتقر الى غيره فلا يكون واجبا هف فان لم يلزم هذا الايراد ههنا لم يلزم ايرادكم هناك وان كان مدفوعا هناك بان المفهوم المشترك ليس مقولا بالتواطؤ بل بالتشكيك فهو مدفوع هناك ايضا **بحث وتحصيل** الفرق بين الموضعين واضح فان الوجود المشترك عندهم ليس طبيعة نوعية ولا جنسا لان المهية وكذا اجزائها لا يمكن ان يقع عندهم على اشياء مختلفة بالتشكيك بل انما يكون الواقع بالتشكيك عرضا خارجيا الا ذاتيا يختلف ملزوماتها بالحقيقة والمهية وعند الشيخ حقيقة واحدة بسيطة نوعية فلم ان يدفعوا السؤال عن انفسهم بوجه آخر غير جهة التشكيك وهو ان الوجود المشترك عرض لازم للوجودات الخاصة ليس مهية ولا جزء لشيء منها واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة كما ان النور معنى واحد مشترك واقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ايضا الأعشى دون سائر الانوار فيكون مخالفا لها في الحقيقة وكذلك الحرارة المشتركة بين الحرارات مع ان بعضها يوجب استعداد الحيوة دون البواقي فذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة المتخالفة شدة وضعفا المتباينة نوعا عندهم وان اشتركت في مفهوم واحد عرضي تم الكلام في اصل قاعدتهم في ان الواقع على الاشياء بالتشكيك انما يكون عرضيا كما ذكره في كتبه ولما كان نسبة الوجود الانتزاعي الى الوجودات الحقيقية كنسبة الانسانية المصدرية الى الانسان والحيوانية المصدرية الى الحيوان حيث ان الماخوذ عنه والمنتزع منه نفس ذات الموضوع بلا حيثية اخرى غيرها كان الوجود حقيقة واحدة لامتناع اخذ مفهوم واحد من نفس حقايق متباينة وانتزاع معنى واحد من صرف ذواتها المتخالفة بلا جهة جامعة يكون جهة الاتحاد وقد مر ذكر هذا الاصل في نفي تعدد الواجب لذاته على ان حقيقة الوجود ليست بمهية كلية وان كانت متفقة السنخ والاصل في جميع المراتب المتعينة لا بتعين زائد على نفسها وجوهرها بل الامتياز بينها بنفس ما يقع به الاشتراك فيها الاخير ثم ان الدائر على السنة طائفة من المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا مهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلا او تقييدا لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان وجود الواجب غير موجود وان كل موجود حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا الا ان الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الخارج ولا شك في تكثر الموجودات التي هي افرادها وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقومه في العقل دون العين واما اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فممتنع وما يمتنع عدمه فهو واجب فمغالطة منشأها عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرها فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم وكيف وقد اتفقت الحكماء على ان الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان فانظر ما اعجب حال الوجود من جهة اختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين على انه اظهر الاشياء واعرفها عند العقل فمنها اختلافهم في انه كلي او جزئي فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات لاجل الاضافات اليه والحق ان الموجود بما هو موجود كلي والوجودات افراد له وحصص لحقيقة الوجود باعتبار ان تشخصاتها لا بزيادة على حقيقتها المشتركة بينها المتفاوتة الحصول بذاتها فيها وحقيقة الوجود ليست كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة وان كانت مشتركة بين الموجودات وهذا عجيب لا يعرفه الا الراسخون في العلم ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتاخرين الى ان مفهوم الوجود واجب وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض او جوهر او ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من اقسام الموجود والوجود ليس بموجود فقيل هذا هو الحق وفي كلام الشيخ الرئيس واتباعه ما يشعر في الظاهر بانه عرض وهو بعيد جدا لان العرض ما لا يتقوم بنفسه

بل بمحله المستغنی عنه فی تقومه ولا یتصور استغناء الشیء فی تقومه وتحققه عن الوجود والحق عندک کما مر ان وجود الجوهر جوهر بنفس جوهریة ذلک الشیء ووجود العرض عرض کذلک لاتحاده معهما فی الواقع واذا اعتبر حقیقة فی نفسها فهو لیس بهذا الاعتبار مندرجا تحت شیء من المقولات اذ لا جنس له ولا فصل له لکونه بسیط الحقیقة ولا له مهیة کلیة لیحتاج فی وجودها الی عوارض مشخصة فلیس کلیا ولا جزئیا بل الوجودات هی حقایق متشخصة بذواتها متفاوتة بنفس حقیقتها مشترکة فی مفهوم الموجودیة العامة التی هی من الامور الاعتباریة کما سبق القول الیه ومنها اختلافهم فی انه موجود او لا فقیل انه موجود بوجود هو نفسه فلا یتسلسل وقیل بل اعتباری لا تحقق له فی الاعیان وقیل لیس بموجود ولا معدوم والحق ان العام اعتباری وله افراد حقیقیة ومنها اختلافهم فی ان الوجودات الخاصة نفس المهیات او زائدة علیها والحق ان نفس المهیات الممکنة فی الواقع وغیرها بحسب بعض الاعتبارات فی الذهن ومنها اختلافهم فی ان لفظ الوجود مشترک بین مفهومات مختلفة او متواطی یقع علی الموجودات بمعنی واحد لا تفاوت فیه او مشکک یقع علی الجمیع بمعنی واحد هو مفهوم الکون لکن لا علی السواء وهذا هو الحق ومنها اختلافهم فی ان الوجود سواء کان حقیقیا او انتزاعیا معتبر فی مفهوم الموجود وقیام المبدء بالشیء حقیقة او مجازا شرط فی کونه موضوعا للحکم علیه بانه موجود ام لا بل الموجود مفهوم بسیط من غیر دخول المبدء فیه ولیس للمبدء تحقق لا عینا ولا ذهنا ولا قیام بالموضوع لا حقیقة ولا مجازا بل موجودیة کل شیء اتحاده مع مفهوم المشتق لا غیر والاول هو الحق الذی لا شبهة فیه

نقاوة عرشیة

قد تبین مما قرع سمعک ان حقیقة الوجود من حیث هو غیر مقید بالاطلاق والتقیید والکلیة والجزئیة والعموم والخصوص ولا هو واحد بوحدة زائدة علیه ولا کثیر ولا متشخص بتشخص زائد علی ذاته کما سنزیدک انکشافا ولا مبهم بل لیس له فی ذاته الا التحصل والفعلیة والظهور وانما تلحقه هذه المعانی الامکانیة والمفهومات الکلیة والاوصاف الاعتباریة والنعوت الذهنیة بحسب مراتبه ومقاماته المنبه علیها بقوله تعالی رفیع الدرجات فیصیر مطلقا ومقیدا وکلیا وجزئیا وواحدا وکثیرا من غیر حصول التغیر فی ذاته وحقیقته ولیس بجوهر کالمهیات الجوهریة المحتاجة الی الوجود الزائد ولوازمه ولیس بعرض لانه لیس موجودا بمعنی ان له وجودا زائدا فضلا عن ان یکون فی موضوع المستلزم لتقدم الشیء علی نفسه ولیس امرا اعتباریا کما یقوله الظالمون لتحققه فی ذاته مع عدم المعتبرین ایاه فضلا عن اعتبارهم وکون الحقیقة بشرط الشرکة امرا عقلیا وکون ما ینتزع عنهما من الموجودیة والکون المصدری شیئا اعتباریا لا یوجب ان یکون الحقیقة الوجودیة بحسب ذاتها وعینها کذلک وهو اعم الاشیاء بحسب شموله وانبساطه علی المهیات حتی یعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوة والاستعداد والفقر وامثالها من المفهومات العدمیة ویتمیز الوجود بها من الاعدام بعضها عن بعض عند العقل حیث یحکم علیها بامتناع بعضها وامکان الآخر وکل ما هو ممکن وجوده ممکن عدمه وغیر ذلک من الاحکام والاعتبارات وهو اظهر من کل شیء تحققا وانیة حتی قیل فیه انه بدیهی وهو اخفی من جمیع الاشیاء حقیقة وکنها حتی قیل انه اعتباری محض علی انه لا یتحقق شیء فی العقل ولا فی الخارج الا به فهو المحیط بجمیعها بذاته وبه قوام الاشیاء لان الوجود لو لم یکن لم یکن شیء لا فی العقل ولا فی الخارج بل هو عینها وهو الذی یتجلی فی مراتبه ویظهر بصورها وحقایقها فی العلم والعین فیسمی بالمهیة والاعیان الثابتة کما اوضحناه وهی مع سائر الصفات الوجودیة مستهلکة فی عین الوجود فلا مغایرة الا فی اعتبار العقل والصفات السلبیة مع کونها عائدة الی العدم ایضا راجعة الی الوجود من وجه والوجود لا یقبل الانقسام والتجزی اصلا لا خارجا وعقلا للبساطة فلا جنس له ولا فصل له فلا حد له کما علمت وهو الذی یلزمه جمیع الکمالات وبه یقوم کل من الصفات فهو الحی العلیم المرید القادر السمیع البصیر بذاته لا بواسطة شیء آخر به یلحق الاشیاء کمالاتها بل هو الذی یظهر بتجلیه وتحوله فی صور مختلفة بصورة الکمالات فیصیر تابعا للذوات لانها ایضا وجودات خاصة وکل من الوجودات الخاصة مستهلک فی وجود قاهر سابق علیه والکل مستهلکة فی احدیة الوجود الحق الالهی مضمحلة فی قهر الاول وجلاله وکبریائه کما سیأتی برهانه فهو الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالی الثابت بذاته المثبت لغیره الموصوف بالاسماء الالهیة المنعوت بالنعوت الربانیة المدعو بلسان الانبیاء والاولیاء الهادی خلقه الی ذاته اخبر بلسانهم انه بهویته مع کل شیء لا بمداخلة ومزاولة وبحقیقته غیر کل شیء لا بمزایلة وایجاده للاشیاء اختفاؤه فیها مع اظهاره ایاها واعدامها فی القیمة الکبری ظهوره بوحدته وقهره ایاها بازالة تعیناتها وسماتها وجعلها متلاشیة کما قال لمن الملک الیوم لله الواحد القهار وکل شیء هالک الا وجهه وفی الصغری بتحوله من عالم الشهادة الی عالم الغیب فکما ان وجود التعینات الخلقیة انما هو بالتجلیات الالهیة فی مراتب الکثرة کذلک زوالها بالتجلیات الذاتیة فی مراتب الوحدة فالمهیات صور کمالاته ومظاهر اسمائه وصفاته ظهرت اولا فی العلم ثم فی العین وکثرة الاسماء وتعدد الصفات وتفصیلها غیر قادحة فی وحدته الحقیقیة وکمالاته السرمدیة کما سیجیء بیانه انشاء الله

المنهج الثالث في الاشارة الى نشأة اخرى للوجود غير هذا المشهود وما ينوط به وفيه فصول **فصل** في اثبات الوجود الذي هو
الظهور الظلي قد اتفقت السنة الحكماء خلافا لشرذمة من الظاهريين على ان للاشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد
من الناس وجودا وظهورا آخر عبر عنه بالوجود الذهني الذي مظهره بل مظاهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية **تمهيد** انا قبل ان
نخوض في اقامة الحجج على هذا المقصود والكلام عليها وفيها نمهد لك مقدمتين الاولى هي ان الممكنات كما علمت ماهية ووجود وستعلم
بالبرهان ما قد نبهناك عليه وكاد ان يكون من المذعنين له ان اخذت الفطانة بيدك ان اثر الفاعل وما يترتب عليه اولا وبالذات ليس الا
نحو من انحاء وجود الشيء لا مهيته لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والفعل والتكميل لا لوجوبها وشدة فعليتها بل لفرط نقصانها
وبطونها وغاية ضعفها وكونها والوجود قد مرت الاشارة الى انه مما يتفاوت شدة وضعفا كمالا ونقصا وكلما كان الوجود اقوى
اكمل كانت الآثار المترتبة عليه اكثر اذ الوجود بذاته مبدء للاثر فقد يكون لمهية واحدة ومفهوم واحد انحاء من الوجود والظهور واطوار من
الكون والحصول بعضها اقوى من بعض ويترتب على بعضها من الآثار والخواص ما لا يترتب على غيره فكما ان الجوهر بمعنى واحد وجهية واحدة
يوجد تارة مستقلا بنفسه مفارقا عن المادة متبريا عن الكون والفساد والتغير فعالا لا ثابتا كالعقول المفارقة على مراتبها ويوجد تارة
اخرى مفتقرا الى المادة مقترنا بها منفعلا عن غيره متحركا وساكنا وكاينا وفاسدا كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف
والفقر ويوجد طورا آخر وجودا اضعف من ذينك الصنفين حيث لا يكون فاعلا ولا منفعلا ولا ثابتا ولا متحركا ولا ساكنا كالصور التي
يتوهمها الانسان من حيث كونها كذلك والثانية هي ان الله تع قد خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء
المجردة والمادية لانها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة والملكوتيون لهم اقتدار على ابداع الصور العقلية القائمة بذواتها
وتكوين الصور الكونية القائمة بالمواد وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس
من شرط حصول شيء لشيء ان يكون حالا فيه وصفا له بل ربما يكون الشيء حاصلا لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية كما ان صور جميع
الموجودات حاصلة للباري حصولا اشد من حصولها لنفسها او لقابلها كما ستعلم في مباحث العلم وليس قيامها به تع قياما حلوليا انما كل
صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادة باي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرد بها سواء كانت قائمة بذاته اولا ومناط عالمية الشيء بالشيء
حصول صورة ذلك الشيء له سواء كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها او غيره فيكون حصولها اما
فيه وذلك اذا كان الشيء قابلا لها واما عنه وذلك اذا كان فاعلا لها فالحصول للشيء المجرد الذي هو عبارة عن العالمية اعم من حصول نفسه
او الحصول فيه او الحصول له فللنفس الانسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والاعراض المفارقة والمادية والافلاك المتحركة والساكنة
والعناصر والمركبات وسائر الحقايق يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات اخرى والا يتسلسل وذلك لان الباري تع خلاق
الموجودات المبدعة والكائنة وخلق النفس الانسانية مثالا لذاته وصفاته وافعاله فانه تع منزه عن المثل لا عن المثال فخلق النفس مثالا
له ذاتا وصفاتا وافعالا ليكون معرفتها مرقاة لمعرفته فجعل ذاتها مجردة عن الاكوان والاحياز والجهات وصيرها ذات قدرة وعلم
وارادة وحيوة وسمع وبصر وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها يخلق ما يشاء ويختار لما يريد الا انها وان كانت من سنخ
الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة فهي ضعيفة الوجود والقوام لكونها واقعة في مراتب النزول وذات وسائط
بينها وبين بارئها وكثرة الوسائط بين الشيء وينبوع الوجود يوجب وهن قوته وضعف وجوده فلهذا ما يترتب على النفس ويوجد عنها من
الافعال والآثار الخاصة يكون في غاية ضعف الوجود بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية والخيالية اظلال واشباح
للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري تع وان كانت المهية محفوظة في الوجودين فلا يترتب عليه الآثار المترتبة عليه بحسب وجودها
في الخارج اللهم الا لبعض المتجردين عن جلباب البشرية من اصحاب المعارج فانهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال
قوتهم يقدرون على ايجاد امور موجودة في الخارج مترتبة عليها الآثار وهذا الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه الآثار وهو الصادر
عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور ويسمى بالوجود الذهني والظلي وذلك الآخر المترتب عليه الآثار يسمى بالوجود الخارجي والعيني
ويؤيد ذلك ما قال الشيخ الجليل محي الدين العربي الاندلسي قده في كتاب فصوص الحكم بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله ما لا وجود له
الا فيها وهذا هو الامر العام لكل انسان والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن لا يزال الهمة يحفظه ولا يؤدها
حفظ ما خلقته فمتى طرء على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو

لا يغفل مطلقا بل لا بد له من حضرة يشهدها فاذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الاحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة وصارت الصور يحفظ بعضها بعضا فاذا غفل العارف عن حضرة ما او حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه انحفظت جميع الصور بحفظ تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها لان الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص وقد اوضحت هيهنا سرا لم يزل اهل الله يغارون على مثل هذا ان يظهر قال وهذه مسئلة اخبرت عنها انه ما سطر احد في كتاب لا انا ولا غيري الا في هذا الكتاب فهي يتيمة الدهر فريدة فاياك ان تغفل عنها فان تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصور مثلها مثل الكتاب الذي قال الله فيه ما فرطنا في الكتاب من شيء فهو الجامع للواقع وغير الواقع ولا يعرف ما قلناه الا من كان قرانا في نفسه فان المتقي الله يجعل له فرقانا انتهى كلامه ولا شبهة في انه مما يؤيد ما كنا بصدده تأييدا عظيما ويعين اعانة قوية مع اشتماله على فرائد جمة ستقف على تحقيقها وتفصيلها في مباحث النفس ان شاء الله تعالى فاتقن ما مهدنا لك كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والاشكالات الواردة عليه **فصل في تقرير الحجج في اثباته** وهي من طرق الطريقة الاولى انا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين والجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات وتميز المعدومات الصرفة ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود واذ ليس في الخارج فرضا وبيانا فهو في الذهن واعترض عليه بانه لا يجوز ان يحصل العلم بالمعدوم لان العلم كما مر عبارة عن الصورة الحاصلة عن الشيء فصورة المعدوم اما ان تكون مطابقة له فيجب ان يكون للمعدوم وخصوصا الممتنع ذات خارجية تطابقها صورته الذهنية والمعدوم لا ذات له او لا تكون مطابقة له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم اذ العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم واجيب عنه بان المراد بحصول الصورة ليس انه يحصل في الذهن شبح ومثال له محاكات عن الامر العيني مغاير له بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي لا يترتب عليها اثرها المقصود منها فالعلم بالمعدوم لا يكون الا بان يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتا في الخارج فلا يجري الترديد ان هذه الصورة مطابقة للمعدوم او لا ولا يلزم شيء من المحذورين اذ المسمى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج هذا على راى المحققين واما على قول من ذهب الى ان الحاصل في الذهن شبح المعلوم لا حقيقته فيقال العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال في الذهن فان كان له مطابق فهو العلم بالموجود والا فهو العلم بالمعدوم فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل اذ لا ذات له عينية ولا مطابق له الا بحسب التقدير بمعنى انه لو كان له وجود يطابقه هذه الصورة والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا يكون له مطابق بالفعل هكذا قيل وهو ليس بكاف في المقصود اذ لقائل ان يقول هذا الجواب انما يجري في المعدومات التي لها حقايق سوى كونها معدومة واما اذا تصورنا المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق فيلزم من قولكم المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث وجودها الذهني وظهورها الظلي التناقض اذ المعدوم بما هو معدوم لا يكون له وجود اصلا والخفي بما هو خفي لا يكون له ظهور مطلقا وهذا بالحقيقة راجع الى اشكال المجهول المطلق المشهور وسياتيك ما ينفعك في دفعه ان شاء الله الطريقة الثانية انا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج اصلا باحكام ثبوتية صادقة وكذا الحكم على ما له وجود ولكن لا نقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكما شاملا لجميع افراده المحققة والمقدرة مثل قولنا كل عنقا طائر وكل مثلث فان زواياه الثلث مساوية لقائمتين وصدق الحكم الايجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغريزة الانسانية واذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا ان له وجودا آخر هو الوجود الذهني هذا ما قرروه وفيه بحث من وجوه الاول انه لا شك ان امثال هذه القضايا ليست فعلية خارجية حتى يكون معنى قولك كل عنقا طائر ان كل ما هو فرد للعنقا ولو بحسب التقدير فهو طائر بالفعل كيف ومن ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم وامثاله بل هي قضايا حقيقية موضوعاتها مقدرة الوجود ومعناها كل ما لو وجد كان متصفا بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد يصدق عليه محمول كذا والحكم بهذا النحو لا يقتضي الا وجود الموضوع بحسب التقدير ويجوز ان يكون هو الوجود الخارجي فلم يثبت وجود آخر اصلا الثاني لو تم هذا الكلام لزم منه وجود جميع الافراد المقدرة الغير المتناهية لامثال هذه العنوانات على التفصيل في ذهننا عند هذا الحكم فانا اذا قلنا كل مثلث كذا يوجد في ذهننا جميع المثلثات المقدرة على التفصيل لانه مما تقرر على مدارك المتاخرين ان الحكم في المحصورة على ذوات الافراد فوجب لصدقها وجود الافراد لا وجود العنوان وان سلكنا مسلك التحقيق وقلنا ان المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان لكن الفرق بينها وبين الطبيعية ان الحكم فيها على وجه يسري الى الافراد بخلاف الطبيعية فينحل الاشكال لكنه على هذا يجب الا نقضا على عقود ليس لموضوعاتها وجود عيني اصلا والا فلا احد ان يقول ان الطبايع موجودة بوجود

الافراد فاذا كان للموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده فالحكم عليه بذلك الاعتبار فان قيل انا لا ناخذ الموضوع في المحصورة على وجه متشخص جزئي حتى يكون الحكم في قولنا كل انسان كذا على انسان موجود بوجود جزئي متشخص بل ناخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين فهو بهذا الاعتبار ليس موجودا في الخارج ضرورة قيل كما ان الموجود الخارجي متشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الوجود الذهني له تعين يمنع فرض اشتراكه مع ذلك التعين ضرورة ان الوجود لا يعرض المبهم من حيث هو مبهم غاية الامر ان للعقل ان يلاحظه من حيث هو مع قطع النظر عن تعينه فكما جاز ان يلاحظ الموجود الذهني المتعين بحسب الوجود الذهني من حيث هو فليجز ذلك في الوجود العيني لا بد لنفيه من دليل والحق ان الماخوذ على وجه الاشتراك ليس تحققه الا في العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه وسيجيء تحقيق ذلك عن قريب ان شاء الله الثالث انا قد نتصور شخصا كان موجودا ونحكم عليه بحكم خارجي كما انا نحكم على جسم قد فني انه كان صلبا ثقيلا متحركا فيلزم ان يكون صورته الذهنية والتشخص الخارجي واحدا بالعدد لان هذه الاحكام انما كانت للشخص الخارجي لكنه محال بالبديهة والتزم بعضهم في الجواب اتحادهما بالعدد قال ان التشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي وتعينه العيني يوجد في الخيالات وهذا فاسد جدا فان الذات الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد فكيف الوجود اما مساوق للتشخص او متحد معه بل الجواب ان يقال ان المحمول الخارجي ايضا كالموضوع لصورة ذهنية مطابقة للامر العيني متحد مع الموضوع الذهني لكن المنظور اليه في القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودها الذهني بل حكايتها حالها بحسب الخارج ولا حجر في كون الشيء الموجود في الذهن حكاية عن الامر الخارجي المحكي عنه لان المنظور اليه في الحكاية ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشيء المحكي عنه على وجه يطابقها الحكاية الطريقة الثالثة ان لنا ان ناخذ من الاشخاص المختلفة بتعيناتها التشخصية او الفصلية المشتركة في نوع او جنس معنى واحدا ينطبق على كل من الاشخاص بحيث جاز ان يقال على كل منها انه هو ذلك المعنى المنتزع الكلي مثلا جاز لك ان تنتزع من اشخاص الانسان المتفرقة المختلفة المتباينة معنى واحدا مشتركا فيه وهو الانسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على البغال والحمير مجامعا لكل من تعيناتها مجردا في حد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها وهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحدا والا لزم اتصاف امر واحد بصفات متضادة وهي التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية فوجوده انما هو بشرط الكثرة ونحن قد لاحظناه من حيث انه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة انما هو في العقل فان قلت قد تقرر عند المحققين من الحكماء ان الاجناس والانواع وبالجملة الحقائق المتاصلة دون الاعتباريات لها وجود في الاعيان فانهم قد صرحوا بان معروضات مفهوم الكلي والنوع والجنس من الحقائق التي هي معقولات اولى بالقياس الى تلك العوارض التي تسمى عندهم بالمعقولات الثانية امور موجودة في الخارج فيلزم على رايهم ان يكون في الوجود انسانية واحدة هي بعينها مقارنة للعوارض التي يقوم بها تشخص زيد وتشخص عمرو وغيرهما من اشخاص الناس وهي مع كل من هذه العوارض غيرها مع العارض الآخر بالاعتبار وغير متغيرة بنفسها واذا عدم شخص من تلك الاشخاص فقد فارقها الاعراض الخاصة بذلك التشخص فقط واما عين تلك الانسانية فهي باقية غير فاسدة وانما يفسد مقارنتها لتلك الاعراض فقط فهي ذات واحدة مقترنة بعينها باعراض كثيرة وتعينات شتى تصير مع اعراض كل شخص انسانية ذلك الشخص وكذا الحال في حقيقة الحيوان بالقياس الى القيود والفصول المتباينة فلا حاجة الى القول بوجودها في نحو آخر من الوجود المسمى بالذهني قلنا هذا اشتباه وقع لبعض منشاؤه الغفلة عن رعاية الحيثيات واهمال جانب الاعتبارات فان قولهم بوجود الطبايع النوعية والجنسية ليس معناه ان النوع بما هو نوع او الجنس بما هو جنس وبالجملة الكلي الطبيعي بما هو كلي طبيعي ومعروض الكلي من حيث كونه معروض الكلي والكلية له تحقق في الخارج فان هذا مما لا يتفوه به من له ادنى ارتياض بالفلسفة فضلا عن الحكماء الاكابر وقد بينوا في كتبهم وتعاليمهم ان الكلي بما هو كلي مما لا وجود له في الخارج وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب شنع فيها كثيرا على رجل غزير المحاسن كثير السن قد صادفه بمدينة همدان قد توهم ان معنى وجود الانواع والاجناس في الاعيان هو ان يكون ذاتا واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة المحصلة المختلفة مطابقة لها مشتركا فيها امر موجود فيها قائلا هل بلغ من عقل الانسان ان يظن ان هذا موضع خلاف بين الحكماء وكان ذلك المرء لما سمع من القوم انهم يقولون ان الاشخاص تشترك في حقيقة واحدة ومعنى واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم في استعمال لفظ الواحد في هذا الموضع فسبق الى وهمه ثم انهم ذهبوا الى ان الحقيقة الواحدة والمعنى الكلي بصفة الوحدة والكلية واقعة في الاعيان وهو فاسد نعم المعنى الواحد والمشترك الكلي والعام والنوع والجنس الى غير ذلك من اللواحق قد يوجد في الاعيان لكن لا بهذه الاعتبارات فحقيقة الانسان مثلا من حيث هو انسان موجودة في الاعيان منصبغة بالوجود لا من حيث نوعيته واشتراك الكثرة فيه بل من حيث طبيعته ومهيته وقد فرض العموم لاحقا بها في موطن يليق لحوقه بها فيه وهو الذهن لا الخارج

يعرض

وقد نص الشيخ في سائر كتبه ان الانسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليست ذاتا واحدة وكذلك الحيوانية لا كثرة يكون باعتبار اضافات مختلفة بل ذات الانسانية المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الانسانية المقارنة لخواص عمرو فهما انسانيتان انسانية قارنت خواص زيد وانسانية قارنت خواص عمرو لا غيرية باعتبار المقارنة حتى يكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول فان قلت كما ان الموجود الخارجي متشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهني متشخص لا يقبل الاشتراك ولا ينطبق على كثيرين والمنطبق على كثيرين انما هو الماهية من حيث هي هي وهي موجودة في الخارج ايضا فلا يتم الدليل قلت ليس المقصود ان الانسان الموجود في الذهن مثلا ليس شخصا وليس معه ما يمنعه عن الاشتراك بل المراد ان لنا ان نتصور معنى الانسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل كذلك ومعلوم يقينا ان الانسان المعلوم كذلك من حيث انه معلوم كذلك ليس في الخارج ولا متشخصا بتشخص خارجي اصلا ومن الاستبصارات في هذا الباب انا نتصور الامور الانتزاعية والصفات المعدومة في الخارج ونحكم بها على الاشياء فلا محالة لها ثبوت فثبوتها اما في الخارج وهو محال لانها امور اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو المطلوب ومن العرشيات الواردة ان كل فاعل يفعل فعلا لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلا لاجله ولو كان له تحقق في الخارج عينا لزم تحصيل الحاصل فلا بد وان يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه آثاره المخصوصة به المطلوبة منه وهو المعنى بالوجود الذهني ومما ينبهك على ما نحن بصدده كون الاشياء الوهمية الغير الواقعة في الاعيان سببا للتحريكات والتاثيرات الخارجية وان لم يترتب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة او لا ترى ان تخيلك المشتهى لطيف كيف يحدث في بدنك شيئا وتخيلك للحموضة يوجب لك انفعالا او قشعريرة ولو لم يكن لصورة تريد بناءه نحو من الثبوت لما كان سببا لتحريك اعضائك وقد حكي عن بعض حذاق الاطباء معالجة بعض الملوك حيث اصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني دفعة بمجرد تدبيرات نفسانية وامور تصورية باعثة لاشتغال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة وبعض النفوس قد يبلغ في القوة والشرف الى حيث يقوى تصوراته وجودا وظهورا حتى يقوم وجودها مقام الوجود العيني فيبرئ المريض ويمرض الاشرار ويقلب عنصرا الى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا ويحرك اجساما عجزت عن تحريكها نفوس ابناء النوع كل ذلك باهتزاز علوي وتاييد ملكوتي وطرب معنوي فان قلت انهم صرحوا بان للطبايع غايات في افاعيلها الطبيعية فان لزم ان يكون لتلك الغايات نحو من الوجود الغير العيني لزم ان يكون تلك الطبايع ذوات اذهان شاعرة بغايات افاعيلها ونهايات حركاتها مع كونها جرمانية قلنا هذا الكلام مما اورده الخطيب الرازي على الفلاسفة وادعى عليهم حيث ذهبوا الى ان للطبايع العالية والسافلة غايات طبيعية ونهايات ذاتية وان الغاية علة بماهيتها لفاعلية الفاعل واستكماله ربما يستند على التوصل اليه في فعله واجاب عنه الشارح المحقق لمقاصد كتاب الاشارات بالتزام ان لها شعورا بمقتضاها وغاية في افاعيلها غاية ما في الباب ان يكون شعورها شعورا ضعيفا والنظر في اناث النخل وميلانها الى صوب بعض ذكرانها وان كان على خلاف ذلك الصوب مما يؤكد ذلك وكذا مشاهدة ميل عروق الاشجار الى جانب الماء في الانهار وانحرافها في الصعود عن الجدار واخراجها الاوراق الكثيرة بين الفواكه لسترها عن صنوف الآفات واحرازها لب الثمار في الرقايات الصائنة يهديك الى ما ذكروه وههنا لمعات نورية لا يناسب هذا المقام ذكرها عسى ان ياتي بها حين ما قدر الله اتيانه فيه بمنه وكرمه **فصل** في ذكر شكوك انتقادية وفكوك اعتقادية عنها قد تقرر عند المعلم الاول ومتبعيه من المشائين والشيخين ابي نصر وابي علي وتلامذته وجمهور المتاخرين ان ظرف الوجود الذهني والظهور الظلي للاشياء فينا انما هو قوانا الادراكية العقلية والوهمية والحسية فالكليات توجد في النفس المجردة والمعاني الجزئية في القوة الوهمية والصور المادية في الحس والخيال فوقعت للناس في ذلك اشكالات ينبغي ذكرها والتفصي عنها الاشكال الاول ان الحقايق الجوهرية بناء على ان الجوهر ذاتي لها وقد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات في انحاء الوجودات كما يسوق اليه ادلة الوجود الذهني يجب ان تكون جوهرا اينما وجدت وغير حالة في موضوع فكيف يجوز ان يكون الحقايق الجوهرية موجودة في الذهن اعراضا قائمة به ثم انكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات فيلزم اندراج حقايق جميع المعقولات المتباينة بالنظر الى ذواتها مع الكيف في الكيف والجواب عنه على ما يستفاد من كتب الشيخ ان معنى الجوهر الذي صيروه جنسا وجعلوه عنوانا للحقايق الجوهرية ليس هو الموجود من حيث هو موجود مسلوبا عنه الموضوع لان هذا المعنى لا يمكن ان يكون جنسا لشيء والا لكان فصله الذي فرض مقسما له مقوما له ضرورة ان الفصول المقسمة للجنس لا يحتاج شيء منها الى الجنس في تقومه من حيث هو بل هي من الخواص العارضة للجنس كما انه عرض عام لازم لها بل احتياجه اليها في بل احتياجه اليها في ان يوجد ويحصل تحصيلا وجوديا لا انما فكل فصل كالعلة المفيدة لوجود حصة من الجنس فاذا كانت ماهية

الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عدمي هو سلب الموضوع لكان فصله المفروض محصل وجوده مقوم معناه ومهيته كما سبقت الاشارة
اليه وبوجه اخر يلزم على فرض كون هذا المعنى جنسا للجواهر انقلاب المهية حين انعدام شيء من افرادها وبوجه اخر لزم تعدد الواجب لذاته
فان نفس المهية لا يتعلق بها جعل وتاثير فلو كان الوجود عينها او جزئها يلزم الضرورة الازلية فيها تعالى القيوم الواحد عن الشريك
والنظير علوا كبيرا واما الوجودات الامكانية فحقايقها نفس التعلقات بفاعلها وذواتها عين الاحتياج بمبدعها وفاطرها وكذلك
قولنا الشيء الموجود بالفعل غير صالح لان يكون عنوانا للحقيقة الجنسية الجوهرية لا رسما لها والا لكان كل من علم شيئا هو في نفسه جوهر
علم انه موجود بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشيء ذو المهية اذا صارت مهيته موجودة في الخارج كان وجودها
الخارجي لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل او في الاعيان وحلوله في العقل لا يبطل كونها بحيث اذا تحققت
في خارج العقل كانت غير حالة في المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لانه لا في موضوع بالمعنى المذكور ومما يؤكد ما ذكر ان حمل الجوهر
بهذا المعنى على الانواع والاشخاص المندرجة تحته غير معلل بشيء خارج واما حمل كونها موجودة بالفعل الذي هو بعض من مفهوم كونها
موجودة بالفعل لا في موضوع فلا محالة بسبب علة خارجة عن المهية واذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من عوالي الاجناس
والمقولات العشر الا بسبب لا كحمل الذاتي الغير المعلل فلم يصر باضافة معنى عدمي اليه وهو قولنا لا في موضوع جنسا لشيء منها ولا
ايضا باضافة معنى وجودي اليه وهو قولنا في موضوع جنسا للبواقي بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر عندهم هذا بيان مقصودهم
في كون المعقول من الجوهر جوهرا وههنا دقيقة اخرى سنشير اليها بيانها في تحقيق الحمل انشاء الله حاصله انه لا منافاة بين كون
الشيء مفهوم القائم بنفسه وكونه مما يصدق عليه القائم بغيره على قياس مفهوم العدم واللاشيء واللاممكن وشريك الباري في الحرف
والوضع والحركة وممتنع الوجود واللاتناهي ونظائرها حيث يصدق على كل منها نقيضها بحسب المفهوم فقد علم بما ذكروا ان
مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني فالجوهر الذهني جوهر بحسب مهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن
فلا منافاة بينهما انما المنافات بين المقولات التي هي ذاتيات للحقايق المتخالفة المندرجة تحتها واما ان القوم قد عدوا الصور
العلمية من باب الكيف ويلزم منه ان يكون صورة الجوهر في العقل جوهرا وكيفا فيندرج تحت مقولتين فقيل ان هذا من باب
المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالاشياء الخارجية لانه ان اريد بالكيف مهية حقها في الوجود الخارجي ان يكون
في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى يصلح لان يكون جنسا من عوالي الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المذكور
له جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان على شيء في شيء من الظروف وان اريد منه عرض لا يكون بالفعل
مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين مهية الجوهر
وكذا بينه وبين مهيات بواقي الاعراض على نحو ما مر في مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين هذا تقرير
كلامهم على ما يناسب اسلوبهم ومرامهم والحق ما سنذكر لك انشاء الله وليعلم ههنا ان معنى قولهم ان كليات الجواهر جواهر ليس
ان المعقول من الجوهر الذي يوصف بانه في الذهن وله محل مستغن عنه فانه قد يزول عنه صور الجواهر العقلية ويعود اليه يكون تلك
الصور بحيث توجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في الموضوع كالمقناطيس الذي هو في الكف فانه بحيث يجذب الحديد
تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه فان هذه مغالطة من باب تضييع الحيثيات واهمال الاعتبارات
واخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي الذي ذاته في العقل على رايهم يستحيل وقوعه في الاعيان واستغنائها عن الموضوع والمقناطيس
الذي هو في الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية وليست الصور العقلية
كذلك بل المراد بالكلي المذكور في كلامهم ان كلي الجوهر جوهر المهية من حيث هي بلا قيد وشرط من الكلية والجزئية وساير المتضايفات
الذهنية والخارجية اليها ويقال لها الكلي الطبيعي ايضا كما يقال للمهية المعروضة للكلية والكلي بالمعنى الثاني لا يصلح للتشخيص
والوجود في الخارج بخلاف المعنى الاول فانها لفرط ابهامها تصلح لكثير من القيود المتنافية كالوحدة والكثرة والحلول والتجرد
والمعقولية والمحسوسية فالمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهني وكونه كليا ولكنه جوهر عندهم بحسب
مهيته فان مهيته مهية شانها ان يكون وجودها في الاعيان لا في موضوع واما التمثيل للجوهر العقلي بالمقناطيس حيث
وقع في كلامهم فهو انما كان باعتبار ان مهيته تتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد مقارنا للكف

الانسان ولم يجذب الحديد او وجد مقارنا لجسمية الحديد فجذبه لم يلزم ان يقال انه مختلف الحقيقة في الكف في خارج الكف مع الحديد بل هو في كل منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه جذب الحديد وهذا القدر يكفي في المناسبة بين المثال والممثل له فان قلت قد صرح الشيخ في الهيات الشفاء وغيرها بان فصول الجواهر لا يجب ان يكون جواهر بحسب مهياتها وان صدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضية حتى لا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى غير النهاية فعلى ما ذكره من كونها لا تندرج تحت مقولة الجوهر يلزم ان تكون مندرجة تحت مقولة اخرى من المقولات العرضية فيكون حقيقة واحدة جوهرا وعرضا في وجود واحد لاتحاد كل نوع مع فصله قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض لكونها عرضا عاما لازما للمقولات العرضية اذ لا مانع بحسب العقل والنقل من عدم وقوع الحقايق البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل تحت مقولة من المقولات اصلا نص عليه الشيخ في كتاب قاطيغورياس من الشفاء قال بعض اهل الكلام في دفع الاشكال المذكور وهو كون شيء واحد جوهرا وعرضا كليا وجزئيا علما ومعلوما انا اذا تصورنا الاشياء يحصل عندنا امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وهو غير حال في الذهن ناعتا له بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية فلا اشكال انما الاشكال من جهة كون شيء واحد جوهرا وعرضا او علما ومعلوما او كليا وجزئيا فنقول ان اراد ان هناك امرين متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب اليه الحكماء والمحققون فلا يفي الا بدفع اشكال كون شيء واحد علما ومعلوما وكونه كليا وجزئيا واما اشكال كونه جوهرا وعرضا فبمجرد ما ذكره لا يخرج عنه الجواب وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان انه قد تقرر عندهم وسنتلو عليك ان شاء الله ان كل صورة مجردة قائمة بذاتها فانها علم وعالمة بذاتها ومعلومة لذاتها وبنوا على ذلك اثبات علم الله تعالى بذاته وعلم الملائكة الروحانيين بذواتهم فيلزم عليه ان يكون النفس الانسانية عند تصوره المعقولات محصلة فكونه باختيارها الذوات مجردة عقلية علامة فعالة بناء على اعترافه بانه يحصل عند تصورنا الاشياء امر معقول غير قائم بالذهن ولا بامر آخر غير الذهن كما هو الظاهر وكون النفس فعالة للجوهر العقلي المستقل الوجود وان كان بمعنى الاعداد ومن المستبين فساده واستحالته كيف والنفس قابلة للمعقولات بالقوة وانما يخرجها من القوة الى الفعل ما هو عقل بالفعل فاذا افادت النفس العقل فكانت فاعلة مفيضة لها فكان ما بالقوة بحسب الذات مخرجا ومحصلا لما بالفعل بالذات من القوة هذا مع فحش واما علة قابلة لها فهو ينافي ما ذهب اليه لان قابل الشيء يجب ان يكون محلا له وان لم يكن شيئا منهما وليست بغاية ايضا وهو ظ ولا هي صورة لها بل العكس اولى فلا علاقة لها مع المعقولات فكيف يكون منشا لوجودها على ان الحدوث والتجدد ينافي كون الشيء عقلا بالفعل كما تقرر عندهم وايضا يلزم على هذا كون المعلوم كليا وجزئيا باعتبار واحد اما كونه كليا فلكونه معقولا مجردا عن المشخصات الخارجية واما كونه جزئيا فلضرورة كون المعلوم اذا كان حاصلا عند النفس حصولا استقلاليا من غير قيام بها يكون متشخصا بنفسه اذ الوجود خارج الذهن يساوق التشخص كذلك وتحقيق المقام ان تشخص المهية المتكثرة الافراد انما يكون بهيئات ولواحق خارجية فما لم يحصل المهية حصولا آخر غير ما هو بحسب الواقع يكون في ذلك الحصول معراة منقشرة عن تلك الغواشي واللبوسات بتعرية معر وتقشير مقشر لا يوصف بالكلية والاشتراك بين كثيرين فلا بد ان يكون للمهية حصول للشيء المعري لها عن المقارنات المانعة عن العموم والاشتراك اذ تعرية الشيء للشيء لا ينفك عن وجود ذلك الشيء له ولا بد ايضا ان يكون وجودها المعرى عين وجودها الحاصل لذلك الشيء اي المعري اياها عن الغواشي واذا كان الوجود التجردي لمهية ما عين وجودها الارتباطي للذهن الذي من شانه انتزاع الصور عن المواد الجزئية وتجريدها عن العوارض الهيولانية فلا محالة يكون وجودها له على نعت الحلول والقيام لا غير اذ معنى حلول الشيء في الشيء ان يكون وجود الحال في نفسه عين وجوده لذلك المحل فعلم مما ذكر ان الصورة الحاصلة في موادها من غير ارتباطها وقيامها بالنفس جزئية ومحسوسة لا كلية ومعقولة لعدم استخلاصها بعد عن الغواشي واللبوسات المادية التي تمنع المدرك ان يصير معقولا للنفس وقد فرضنا انها معقولة للنفس موجود بوجود آخر غير وجودها الخارجي الذي يصحبها الاغشية والاغطية الجسمانية المادية فتدبر ثم ليت شعري اذا كان المعلوم موجودا مجردا عن المادة قائما بذاته والنفس ايضا كذلك فما معنى كونه فيها وما المرجح في كون احدهما ظرفا والآخر مظروفا والظرفية بين شيئين مع مباينة احدهما عن الآخر في الوجود انما يتصور في المقادير والاجرام نعم من استنار قلبه بنور الله وذاق شيئا من علوم الملكوتيين يمكنه ان يذهب الى ما ذهبنا اليه حسبما لوحنا اليه في صدر المبحث ان النفس بالقياس الى مدركاتها الخيالية والحسية اشبه بالفاعل

المبدع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة على الوجود الذهني التي مبناها على ان النفس محل للمدركات وان القيام بالشيء عبارة
عن الحلول فيه منها كون النفس هيولى للصور الجوهرية ومنها صيرورة الجوهر عرضا وكيفا ومنها اتصاف النفس بما هو منتف عنها كالحرارة والبرودة
والحركة والسكون والزوجية والفردية والفرسية والحجرية الى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام فانه اذا ثبت وتحقق ان قيام تلك
الصور الادراكية بالنفس ليس بالحلول بل بنحو آخر غيره لم يلزم محذور اصلا ولا حاجة الى القول بان ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها وهذا
في المحسوسات ظاهرية كانت او باطنية واما حال النفس بالقياس الى الصور العقلية من الانواع المتاصلة فهي مجرد اضافة اشراقية تحصل لها
الى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الابداع نسبتها الى اصنام انواعها الجنسية كنسبة المعقولات التي ينتزعها الذهن عن المواد الشخصية
على ما هو المشهور الى تلك الاشخاص بناء على قاعدة المثل الافلاطونية وتلك الذوات العقلية وان كانت قائمة بذواتها متشخصة
بانفسها لكن النفس لضعف ادراكها وكلالها في هذا العالم بواسطة تعلقها بالجسمانيات الكثيفة لا يتيسر لها مشاهدة تامة اياها وتلقي
كامل لها بل مشاهدة ضعيفة وملاحظة ناقصة كابصارنا في هواء مغبر من بعد او كابصار انسان ضعيف الباصرة شخصا فيحتمل عنده
ان يكون زيدا او عمروا او بكرا او خالدا او يشك في كونه انسانا او شجرا او حجرا فكذا يحتمل المثال النوري والصورة العقلية عند النفس
وبالقياس الى ادراكها انها الكلية والابهام والعموم والاشتراك وغيرها من الصفات التي هي من نتايج ضعف الوجود ووهن المعقولية
اعم من ان يكون ناشيا من قصور المدرك او من فتور الادراك فان ضعف الادراك وقلة السبيل كما يكون تارة من جانب المدرك بان يكون
قوته الدراكة في نفسها ضعيفة كعقول الاطفال او معوقة عن الادراك التام لمانع خارجي كالنفوس المدبرة للابدان المتعلقة بعالم الظلمات
فكذلك قد يكون ايضا من جانب المدرك وذلك يكون من جهتين اما من جهة قصوره ونقصه وخفائه في نفسه واما من جهة كماله وجلائه
وغاية ظهوره وجلائه فالاول كما في الامور الضعيفة كالزمان والعدد والهيولى ونظائرها فلا محة يكون تعلقها ضعيفا لا اتحاد العقل
والمعقول بحسب الحقيقة والثاني كما في الاشياء التي تكون رفيع السمك وبعيد الدرك فلا يحتملها النفس لغاية قوتها وضعف النفس
كالعقول الفعالة وربما يغلب فرط جماله وجلاله على القوة المدركة ويجعلها مقهورة مبهورة من شدة نوريته وفرط قوته واستيلائه
وقهره بحيث لا يمكنها ادراكه على التمام كما في ادراك العقل لواجب الوجود جل كبريائه والحاصل ان النفس عند ادراكها للمعقولات
الكلية تشاهد ذواتا عقلية مجردة لا بتجريد النفس اياها وانتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقال لها
من المحسوس الى المتخيل ثم الى المعقول وارتحال من الدنيا الى الآخرة ثم الى ما ورائهما وسفر من عالم الاجرام الى عالم المثال ثم الى عالم العقول
وفي قوله تع ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون اشارة الى هذا المعنى فان معرفة امور الآخرة على الحقيقة في معرفة امور الدنيا
لانها من جنس المضاف واحد المتضائفين يعرف بالآخر وكانا قد كدنا ان نخرج من اسلوب المباحثة فلنعد الى ما كنا فيه فنقول العلم
لما كان مرجعه الى نحو من الوجود وهو المجرد الحاصل للجوهر الدراك او عنده كما سنحققه في موضعه وكل وجود جوهري وعرضي يصحبه مهية
كلية يقال لها عند اهل الله العين الثابت وهي عندنا لا موجودة ولا معدومة في ذاتها ولا متصفة بشيء من صفات الوجود من العلية
والمعلولية والتقدم والتاخر وغيرها كما مر بيانه فكما ان الموجود في نفسه من المحسوسات والمعقولات انما هي وجودات مادية او مجردة ولها
مهيات متحدة معها موجودة بوجودها بالعرض فكذا الموجود الرابطي اي المعلوم للقوى الادراكية والمشهود لها والحاضر لديها انما هي
الوجودات الحسية او العقلية اما الحسيات فباستيناف وجودها عن النفس الانسانية ومثولها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة
مظهر لها كالجليدية والمرآة والخيال وغيرها من غير حلولها فيه واما العقليات فبارتقاء النفس اليها واتصالها بها من غير حلولها في
النفس وتلك العقليات في ذاتها شخصية وباعتبار مهياتها كلية صادقة على كثيرين من اشخاص اصنافها النوعية وحصول
المهيات والمفهومات العقلية ووقوعها مع انحاء الوجودات حصول تبعي ووقوع عكسي نوع ما يترائى من الامثلة في الاشياء
الصيقلية الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف من غير ان يحكم على تلك الاشباح بانها في ذاتها جواهر او اعراض
فكما ان ما يتخيل من صورة الانسان في المرآة ليس انسانا موجودا بالحقيقة بل وجوده شبح لوجود الانسان محض يتحققه بالعرض فكذلك
ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات والحركة والحرارة وغيرها هي مفهومات تلك الاشياء ومعانيها لا ذواتها وحقائقها ومفهوم
كل شيء لا يلزم ان يكون فردا له وبالجملة يحصل للنفس الانسانية حين موافاتها الموجودات الخارجية لاجل صقالتها وتجردها عن المواد
صور عقلية وخيالية وحسية كما يحصل في المرآة اشباح تلك الاشياء وخيالاتها والفرق بين الحصولين ان الحصول في المرآة

بضرب شبيه بالقبول وفي النفس بضرب من الفعل ولا تظنن ان ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال اذ الفرق بين الطريقين انهم زعموا ان الموجود من الانسان مثلا في الخارج مهيته وذاته وفي الذهن شبحه ومثاله دون مهيته ونحن نرى ان المهية الانسانية وعينه الثابتة محفوظة في كلا الموطنين لا حظ لها من الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهدين الى ما قررناه على ان لها انحاء من الاتحاد مع نحو من الوجود وانحاء كالانسان مثلا فان مفهومه يتحد ما في الخارج بنحو من الوجود يصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للمعقولات وبنحو آخر يصدق عليه انه جوهر مفارق عقلي مسمى بروح القدس على راي افلاطن ومن سبقه واما في الذهن فبنحو آخر يصدق عليه انه عرض نفساني غير قابل للقسمة والنسبة حال او ملكة **تحقيق وتفصيل** اعلم ان حمل شيء على شيء واتحاده معه يتصور على وجهين احدهما الشايع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجودا ويرجع الى كون الموضوع من افراد مفهوم المحمول سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية او على افراده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات وغيرها وسواء كان المحكوم به ذاتيا للمحكوم عليه ويقال له الحمل بالذات او عرضيا له ويقال له الحمل بالعرض والجميع يسمى حملا عرضيا وثانيهما ان يعنى به ان الموضوع هو بعينه نفس مهية المحمول ومفهومه بعد ان يلحظ نحو من التغاير اي هذا بعينه عنوان مهية ذلك لا ان يقتصر على مجرد الاتحاد في الذات والوجود ويسمى حملا ذاتيا اوليا اما ذاتيا لكونه لا يجرى ولا يصدق الا في الذاتيات واما اوليا لكونه اولى الصدق او الكذب فكثيرا ما يصدق ويكذب محمول واحد على موضوع واحد بل مفهوم واحد على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين كالجزئي واللامفهوم واللاممكن بالامكان العام واللاموجود بالوجود المطلق وعدم العدم والحرف وشريك الباري والنقيضين ولذلك اعتبرت في التناقض وحدة اخرى سوى الشروطات الثمانية المشهورة وتلك هي وحدة الحمل فالجزئي مثلا جزئي بالحمل الذاتي ليس بجزئي بل كلي بالحمل المتعارف ومفهوم الحرف حرف بالاول اسم بالثاني فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول ان الطبايع الكلية العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها لا يدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس اي وجود حالة او ملكة في النفس يصير مظهرا او مصداقا لها تحت مقولة الكيف فان سئلت عنا اليس الجوهر ماخوذا في طبايع انواعه واجناسه وكذا الكم والنسبة في طبايع افرادهما كما يقال الانسان جوهر قابل للابعاد حساس ناطق والزمان كم متصل قار منقسم في الجهتين فقط نجيبك يا اخا الحقيقة بان مجرد كون الجوهر ماخوذا في تحديد الانسان لا يوجب ان يصير هذا المجموع الذي هو حد الانسان فردا للجوهر مندرجا تحته كما ان كون مفهوم الجزئي وحده وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين عين نفسه لا يوجب كونه جزئيا وكون حد الشيء عين محدوده وان كان صحيحا لكن لا يستدعي كون الحد فردا للمحدود وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئيات الجوهر وانواعه وكذا باقي المقولات وانما يلزم لو ترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا من حيث هو بشرط الكلية اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع وهذا المفهوم بشرط الكلية ممتنع وجوده في الخارج اذ كل موجود خارجي متشخص وكذا نقول في اكثر الحدود والمفهومات فان حد الحيوان وهو مفهوم الجوهر النامي الحساس لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشايع وان حمل عليه حملا اوليا فان قلت اذا لم يكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في اي نحو كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها وصادقة عليها على اي نحو اخذت ولم يكن الاشخاص ايضا مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه اذ حقيقة الشيء ليست الا المهية النوعية قلت كون موجود مندرجا تحت مقولة يستتبع امرين احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في حقيقته كما يقال السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المفهومات باعتبار اجزاء الحد في الحد وثانيهما ان يترتب عليه اثره بان يكون باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساوات وباعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضة مشتركة في الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود اذا تمهد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج وتشخصت بالتشخصات الخارجية يترتب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخصت بالتشخصات الظلية يكون تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات من غير ان يترتب عليها آثارها اذ الآثار للموجود لا للمفهوم مثلا الحاصل من السطح في الذهن متضمن لمعنى الكم لكن ليس بحيث يترتب فيه آثار الكمية اي ليس الحاصل في الذهن من حيث انه موجود ذهني وقائم به قابلا للانقسام الى الاجزاء لذاته بل هو معنى بسيط مجرد بحيث اذا وجد في الخارج يترتب عليه آثار الكمية لذاته ومثل ذلك الحاصل من مفهوم الانسان هو معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا يترتب عليه آثار الحيوانية من

الابعاد بالفعل والتحيز والنمو والحس والحركة فى الذهن بل يتضمن لمعنى الحيوان المجرد عن العمل المعزول عن الآثار والافعال وكذا حال الناطق فان قلت
ما حسبته من آثار الذاتيات منفكة عن الانواع فى الذهن هى نفس الذاتيات فان معنى الكم ليس الا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل
الذهن كما ولا يكون قابلا للانقسام لانه معنى عقلى مجرد بسيط واذا كان منقسما بالذات فلا يكون كيفا قلت بل هو باعتبار اخذ مفهوم الكم
فيه وادلة الوجود الذهنى بعد تمامها لا يستدعى الا حصول نفس ماهيات الاشياء فى الذهن لا افرادها وانحاء وجوداتها وقد اقمنا نحن
البرهان على امتناع انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من موطن الى موطن وناهيك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة عن الشئ
وبالجملة حمل مفهوم الكم على هذه الانواع كحمل مفهومه على نفسه بمعنى كونه ماخوذا فى حدها كاخذ الشئ فيما هو ذاتيه او ذاته فكما ان مفهوم
الكم باعتباره لا يصير فردا لنفسه ولا يصير منقسما الذاته كذلك الانواع الحاصلة منه فى العقل فبجملة ما قررناه ظهر لك ان شيئا من المعقولات الذهنية
من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها افرادا لها بل المقولات اما عينها او ماخوذ فيها واما من حيث كونها
صفات موجودة للذهن ناعتة لها من مقولة الكيف بالعرض لا ان الكيف ذاتى لها واصل الاشكال وقوامه على ان جميع المقولات ذاتيات لجميع
الافراد بجميع الاعتبارات وهو مما لم يقم عليه برهان وما حكم بعمومه وجدان وهو الذى جعل الافهام صرعى وصير الاعلام حيارى حيث انكر
قوم الوجود الذهنى وجوز بعضهم انقلاب الماهية وزعم بعضهم ان اطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة فاختار كل مذهبا
وطريقة ولم يهتدوا الى حله سبيلا ولم ياتوا بشئ يسمن ولا يغنى الا قليلا الاشكال الثانى انا نتصور جبالا شاهقة وصحارى
واسعة مع اشجارها وانهارها وتلالها ووهادها ونتصور الفلك والكواكب العظيمة المقدار على الوجه الجزئى المانع عن الاشتراك فلو
على ما ذهبوا اليه ان يحصل تلك الامور فى القوة الخيالية التى ليست جسما ولا منفذة بل كيفية وقوة عرضت لبخار حاصل فى حشو الراس
وكذا اذا نتصور زيدا مع اشخاص اخر انسانية يحصل فى تلك الكيفية المسماة بالقوة الخيالية اناس مدركون متحركون متعقلون موصوفون
بصفات الآدميين مشتغلون فى تلك القوة بحرفهم وصنائعهم وهو مما يجزم العقل ببطلانه وكذا لو كان محل هذه الاشياء الروح التى فى مقدم
الدماغ فانها شئ قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم فى الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفى الاعتذار بان كلا منهما يقبلان التقسيم الى غير النهاية
فان الكف لا يسع الجبل وان كان كل منهما يقبل التقسيم لا الى نهاية والجواب ان هذا انما يرد نقضا على القائلين بوجود الاشباح الجسمية
والامثلة الجرمانية فى القوة الخيالية او الحسية ولم يبرهنوا ذلك بدليل شاف وبرهان واف كما لا يذهب على متتبع اقوالهم وليس لهذه القوى
الا كونها مظاهر معدة لمشاهدة النفس تلك الصور والاشباح فى عالم المثال الاعظم كما هو راى شيخ الاشراق تبعا للاقدمين من حكماء الفرس
والرواقيين او اسبابا وآلات للنفس بها يفعل تلك الافعال والآثار فى عالم مثالها الاصغر كما ذهبنا اليه والحاصل انه لا يرد ذلك نقضا
على من اثبت وجودا آخر للمدركات الحسية سوى هذا الوجود العينى فى عالم المواد الجسمانية وبالجملة فانما يثبت بادلة الوجود العلمى للاشياء
الصورية وجود عالم آخر وان لهذه الصور والاشباح وجودا آخر سوى ما يظهر على الحواس الظاهرة وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند
القوى الباطنة بل ربما يشاهدها النفس المجردة المنزهة عن مقارنة شئ من هذين الوجودين المستعلية عن مخالطة هذين العالمين بمعونة
القوى الباطنة كما يشاهد هذه الاشباح بمعونة القوى الظاهرة وبالجملة يستدل النفس المجردة بادراك القوى الظاهرة على وجود هذا
هذا العالم وبادراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شبحى مقدارى كما يستدل بادراك ذاتها والحقائق العقلية على وجود عالم عقلى
خارج عن القسمين عال على الاقليمين لانا ندرك ما شاهدناه مرة من اشخاص هذا العالم بعد انعدامه على هذا الوجه الذى شاهدناه اولا من
المقدار والشكل والوضع به ينتصب عند المدرك وبه يتمثل بين يديه بخصوصه وله وجود البتة وليس فى هذا العالم بالفرض فوجوده فى
عالم آخر فذهب افلاطون والقدماء من الحكماء الكبار واهل الذوق والكشف من المتالهين الى ان موجودات ذلك العالم قائمة لا فى مكان
ولا فى جهة بل هو واسطة بين عالم العقل وعالم الحس اذ الموجودات العقلية مجردة عن المادة وتوابعها من الاين والشكل والكم واللون والضوء
وامثالها بالكلية والموجودات الحسية مغمورة فى تلك الاعراض واما الاشباح المثالية الثابتة فى هذا العالم فلها نحو تجرد حيث لا يدخل فى
جهة ولا يحويها مكان ونحو تجسم حيث لها مقادير واشكال وخلاصة ما ذكره الشيخ المتاله شهاب الدين السهروردى فى حكمة الاشراق
لاثبات هذا المطلب ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئى فى العين على ما هو راى المعلم الاول ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئى كما
هو مذهب الرياضيين فليس الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير اذ بها يحصل للنفس علم اشراقى حضورى على المرئى فيراه
وكذلك صورة المرآة ليست فى البصر لامتناع انطباع العظيم فى الصغير وليست هى صورتك او صورة ما وامثه بعينها كما ظن لانه يبطل

كون الابصار بالشعاع فضلا عن كونه بانعكاسه واذ تبين ان الصورة ليست فى المرآة ولا فى جسم من الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصرات كنسبة المرآة الى الصور الظاهرة منها فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصورة التى تدرك النفس بواسطتها ليست فى الجليدية بل تحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضورى على ذلك الشئ المستنير فان كان له هوية فى الخارج فيراه وان كان شبحا محضا فيحتاج الى مظهر آخر كالمرآة فاذا وقعت الجليدية فى مقابلة المرآة التى ظهر فيها صور الاشياء المقابلة وقع من النفس ايضا اشراق حضورى فرأت تلك الاشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجية لكن عند الشرائط وارتفاع الموانع وبمثل ما امتنع به انطباع الصورة فى العين يمتنع انطباعها فى موضع من الدماغ فاذن الصور الخيالية لا تكون موجودة فى الاذهان لامتناع انطباع الكبير فى الصغير ولا فى الاعيان والا لرآها كل سليم الحس وليست عدما والا لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوما عليها بالاحكام المختلفة الثبوتية واذ هى موجودة وليست فى الاذهان ولا فى الاعيان ولا فى عالم العقول لكونها صورا جسمانية لا عقلية فبالضرورة يكون فى صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادى تشبيها بالخيال المتصل وهو الذى ذهب الى وجوده الحكماء الاقدمون كافلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس وغيرهم من المتالهين وجميع السلاك من الامم المختلفة فانهم قالوا العالم عالمان عالم العقل المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم العقول والنفوس وعالم الصور المنقسم الى الصور الحسية والى الصور الشبحية ومن هيهنا يعلم ان الصور الشبحية ليست مثل افلاطون لان هؤلاء العظماء من اكابر الحكماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية وهى نورية عظيمة ثابتة فى عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة فى عالم الاشباح المجردة بعضها ظلمانية هى جهنم عذاب للاشقياء وبعضها مستنيرة هى جنات يتنعم بها السعداء من المتوسطين واصحاب اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجة العليا ويرتعون فى رياض القدس عند الانوار الالهية والمثل الربانية **نقد عرشى** اعلم انا ممن يؤمن بوجود العالم المقدارى الغير المادى كما ذهب اليه اساطين الحكمة وائمة الكشف حسبما حرره وقرره صاحب الاشراق اتم تحرير وتقرير الا انا نخالفه فى شيئين احدهما ان الصور المتخيلة عندنا موجودة كما اومانا اليه فى صقع من النفس بمجرد تاثيرها وتصويرها باستخدام الخيال لا فى عالم خارج عنها بتاثير مؤثر غيرها كما يفهم من كلامه لظهور ان تصرفات المتخيلة ودعاباتها الجزافية وما يعبث به من الصور والاشكال القبيحة المخالفة لفعل الحكيم ليس الا فى العالم الصغير النفسانى لاجل شيطنة القوة المتخيلة وان هذه الصور الخيالية باقية ببقاء توجه النفس والتفاتها اليها واستخدامها المتخيلة فى تصويرها وتثبيتها فاذا اعرض عنها النفس انعدمت وزالت لا انها مستمرة الوجود باقية لا بابقاء النفس وحفظها اياها كما زعمه والفرق بين الذهول والنسيان ان للنفس فى الاول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار الى احساس جديد او غيره بخلاف الثانى فان فيه يحتاج الى ذلك او ما هو بمنزلته كالعلامات الدالة والثانى ان الصور المرآتية عنده موجودة فى عالم المثال وعندنا ظلال للصور المحسوسة بمعنى انها ثابتة فى هذا العالم ثبوتا ظليا اى ثبوتا بالعرض لا بالذات وكذا ثانية ما يراه الاحول من الصور وثانية الصوت الذى يقال له الصدى كل ذلك عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعا للصور المحسوسة الخارجية كما ان ماسوى انحاء الوجودات اعيان ثابتة بالعرض تبعا للوجودات وعكوس وظلال حاكية لها وحكاية الشئ ليست حقيقة ذلك الشئ كما فى النظم الفرسى لبعض العرفاء همه عالم صداى نغمه اوست كه شنيد اينچنين صداى دراز الاشكال الثالث انه لو كان للاشياء وجود فى الذهن على ما قررتم يلزم ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمانية والانواع العرضية فرد شخصى مجرد عن المادة ولواحقها من المقدار والاين والوضع واشباهها يكون ذلك الامر المتشخص كليا ونوعا بيان ذلك ان كل مفهوم كلى تعقلنا فعلى ما قررتم يوجد ذلك المفهوم فى الذهن فاما ان يوجد فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على صرافة ابهامه او يصير متشخصا لا سبيل الى الاول لان الوجود لا ينفك عن التشخص ووجود المبهم مبهما غير معقول وعلى الثانى يلزم ان يحصل فى ذهننا عند تعقل الانسان انسان متشخص مجرد عن الكم والكيف وسائر العوارض المادية اذ لو قارنها لم يجز ان يحصل فى العقل المجرد على ما تقرر عندهم من امتناع حصول الجسمانى فى المجرد لكن التالى باطل بديهة واتفاقا فالمقدم كذلك والجواب عنه فى المشهور ان الموجود فى الذهن وان كان امرا شخصيا الا انه عرض وكيفية قائمة بالذهن وليس فردا من حقيقة ذلك الجوهر الماخوذ منه هذا الفرد نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا القياس فى تعقل الاعراض الجسمانية وقد علمت من طريقتنا فى دفع الاشكال الاول ان الماخوذ من الجواهر النوعية الخارجية فى الذهن معناها ومفهومها دون ذواتها واشخاصها واما كلية الموجود الذهنى وصدقه على كثيرين فباعتبار اخذه مجردا عن التشخصات الذهنية والخارجية جميعا ولا حجر فى كون شئ كليا باعتبار وشخصيا باعتبار سيما بالقياس الى الوجودين الخارجى والعقلى وان الحق ملح وارتكب من تكلف ان الانسانية التى فى الذهن يشارك الانسان

في الحقيقة وهي جوهر ايضا وحالة في الذهن ومحلها مستغن عنها فقد وقع فيما لا مهرب عنه على ما علمت آنفا والعجب ان المولى الدواني مصر على جوهرية المعاني الذهنية قائلا ان الجوهر مهية من شانها ان يكون في الخارج لا في الموضوع وشنع على القائل بكون صور الجواهر الذهنية من باب الكيف انه يلزم ح انقلاب الجوهر كيفا ولم يعلم ان لزوم انقلاب الحقيقة على ما صوره وتوهم الصق به والزم كما يظهر عند التعمق والتدبر انهم الان يلتزمون في جميع الحدود التي للانواع الجوهرية التقييد بكونها اذا وجدت في الخارج كذا وكذا اذ كما ان جوهرية الانسان الذهني كذلك فكذا قابليته للابعاد ومقداره ونموه وحسه ونطقه وجميع لوازم هذه المعاني ح لا فرق بين القول بكون الصورة الذهنية كيفا بالحقيقة وبين كونها نوعا من الجوهر بهذه الوجوه التعسفية فالحق ان مفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية كيفيات ذهنية يصدق عليها معانيها بالحمل الاولي ويكذب عنها بالحمل المتعارف ودلائل الوجود الذهني لا يعطي اكثر من هذا في العقليات هذا لمن لا يذعن بوجود عالم عقلي فيه صور الانواع الجوهرية كالمعلم الاول واتباعه كما هو المشهور واما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الالهي فله ان يقول ان كون بعض من افراد المهية النوعية مجردا وبعضها ماديا مما لم يحكم بفساده بديهة ولا برهان ولا وقع على امتناعه اتفاق كيف وقد ذهب العظيم افلاطون واشياخه العظام الى ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا في عالم العقل وتلك الافراد اسباب فعالة لسائر الافراد الجسمانية لتلك الانواع وهي ذوات عناية بها والدليل الدال على ان افراد نوع واحد لا يقبل التشكيك والتفاوت في وجوداتها بحسب التمامية والنقص والتقدم والتاخر على تقدير تماميته انما يتم بحسب نحو واحد من الوجود وموطن واحد من الكون لا بحسب الوجودين وبحسب الموطنين والحق ان مذهب افلاطون ومن سبقه من اساطين الحكمة في وجود المثل العقلية للطبايع النوعية الجرمانية في غاية المتانة والاستحكام لا يرد عليه شيء من نقوض المتاخرين وقد حققنا قول هذا العظيم واشياخه العظام بوجه لا يرد عليه شيء من النقوض والايرادات التي منشاؤها عدم الوصول الى مقاصدهم وفقد الاطلاع على مرامهم كما سنذكره لمن وفق له ان شاء الله على ان بناء مقاصدهم ومعتمد اقوالهم على السوانح النورية واللوامع القدسية التي لا يعتريها وصمة شك وريب ولا شائبة نقض وعيب لا على مجرد الانظار البحثية التي سيلعب بالمعولين عليها والمعتمدين بها الشكوك ويلعن اللاحق منهم فيها السابق ولم يتصالحوا عليها ويتوافقوا فيها بل كلما دخلت امة لعنت اختها ثم ان اولئك العظماء من كبار الحكماء والاولياء وان لم يذكروا الحجة على اثبات تلك المثل النورية واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التي وقعت لهم فحكوها لغيرهم لكن يحصل للانسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه والجزم بما شاهدوه ثم ذكروه وليس لاحد ان يناظرهم فيه كيف واذا اعتبروا اوضاع الكواكب واعداد الافلاك بناء على ترصد شخص كابرخس او اشخاص كهو مع غيره بوسيلة الحس المثار للغلط والطغيان فبان يعتبر اقوال الفحول الفلسفة المبتنية على ارصادهم العقلية المتكررة التي لا يحتمل الخطا كان احرى الاشكال الرابع انه يلزم على القول بالوجود الذهني ان يصير الذهن حارا حين تصور الحرارة باردا عند تصور البرودة معوجا مستقيما كرويا مثلثا مربعا كافرا مؤمنا متحيزا لان الحار ما حصل فيه الحرارة والبارد ما حصل فيه البرودة وكذا ساير المشتقات فيلزم اتصاف النفس بصفات الاجسام وبالامور المتضادة وبطلانه ضروري بيان اللزوم انه يلزم على التقدير المذكور انا اذا تصورنا الاشياء يحصل في ذهننا حقايق تلك الاشياء وتحل فيها والحلول هو الاختصاص الناعت فيجب ان يكون حقايق تلك المعلومات اوصافا ونعوتا للذهن والجواب عنه بوجوه الاول وهو من جملة العرشيات ان صور هذه الاشياء عند تصور النفس اياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما ان الجوهر النوراني اي النفس الناطقة عند اشراق نورها على القوة الباصرة يدرك بعلم حضوري اشراقي ما يقابل العضو الجليدي من المبصرات من غير انطباع كما هو راي شيعة الاقدمين فكذلك عند اشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري اشراقي الصورة المتخيلة الخارجية المباينة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها بل كما يحس صور الاشياء الخارجية بالباصرة وغيرها كذا ينظر الى صورها الباطنية ويشاهدها بحواسها الباطنية من غير حلولها في ذات النفس والوجدان لا يحكم بالفرق بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في النوم ثم على تقدير ان يكون للصور الخيالية قيام حلولي بالنفس نقول ان شرط الاتصاف بشيء الانفعال والتاثر منه دون مجرد القيام فان المبادي الفعالة لوجود الحوادث الكونية مع ان لها الاحاطة العلمية على نحو ارتسام صور تلك الاشياء فيها كما هو مذهبهم لكن لا يتصف بالكائنات واعراضها الجسمية لان قيام الصور الكونية بمباديها العالية من جهة الفعل والتاثير في تلك الصور دون الانفعال والتاثر عنها ولا تم ان مجرد قيام الشيء بالشيء يوجب اتصافه بذلك الشيء من غير تاثر وتغير ولست اقول ان اطلاق المشتق بمجرد هذا الاتصاف يصح لان ذلك امر آخر لا يتعلق بغرضنا في هذا المقام اصلا الوجه الثاني وهو ايضا

من الرجوع الى ماسبق من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل فان مفهوم الكفر ليس كفرا بالحمل الشايع فلا يلزم من الاتصاف به الاتصاف بالكفر حتى يلزم ان من تصور الكفر كان كافرا وكذا الحكم في انحاء هذا المثال فليحسن المسترشد اعمال رويته في تلك التحقيق لينحل منه الايراد بنظاير هذه النقوض الوجه الثالث من الجواب هو المذكور في الكتاب ان مبنى الايراد على عدم الفرق بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينية لا صورتها الذهنية فالتضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة واشباههما لا بين صورتي المتضادين وبالجملة هذه الصفات بعينها من حقايقها بحيث اذا وجدت في المواد الجسمانية بجعلها بحالة مخصوصة ويؤثر فيها بما يدرك الحواس مثلا الحرارة تقتضي تفريق المختلفات من الاجسام وجمع المتشابهات منها والاستقامة حالة قائمة بالخط مما يكون اجزاؤه على سمت واحد وهي عليه لا انحناء والتشكلات فاذا عقلناها ووجدت في النفس المجردة حالة فيها لم يلزم الاتصاف بما من شأنه ان يصير به الاجسام حارة او باردة او متشكلة او غير ذلك لان يصير النفس موضوعة لهذه المحمولات الانفعالية المادية ولقائل ان يقول هذا الحل لا يجري في النقض بلوازم بعض الماهيات والاوصاف الانتزاعية والاضافيات كالزوجية والفردية والوجوب والعلية والابوة وامثالها مما ليست من الامور الخارجية وكذا لا يجري في صفات المعدومات كالامتناع والعدم وامثالهما اذ لا يتيسر لاحد ان يقول ان اتصاف محل الزوجية والعلية والامتناع من الاحكام المتعلقة بوجودها العيني اذ لا وجود لامثالها لانها اما امور اعتبارية عقلية من لوازم الماهيات او عدمية من صفات المعدومات ويمكن دفع هذا الايراد بما حققناه في هذا الكتاب من ان لكل معنى من المعاني حظا من الوجود فالزوجية مثلا لها وجود بمعنى كون موصوفها على نحو يدرك العاقل منه الانقسام بمتساويين هذا هو نحو الوجود الاصيل والخارجي لها فاما اذا تصورت النفس معنى الزوجية فليس هذا نحو وجوده الاصيل اذ لا يصير النفس بسبب ادراكها مفهوم الزوجية بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين وكذا الحكم في نظائرها واما العدم وامثاله فلا صورة لها في العقل بل العقل بقوته المتصرفة يجعل بعض المفهومات صورة وعنوانا للامور باطلة ويجعلها وسيلة لتعرف احكامها الاشكال الخامس ان الذهن موجود في الخارج والامور الذهنية موجودة فيه على ما قررتم فيلزم من تعقلنا لها وجودها في العقل الموجود في الخارج والموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان الموجود في الموجود في الشيء انما يكون في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متأصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف الموجود في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل من المعلوم في الذهن صورة لا هوية والوجود ظلي لا متأصل ومن الذهن في الخارج هوية والوجود متأصل ومعنى في في الموضعين مختلف وكذا استعمالها فيهما وفي المكان والزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقة والمجاز لان كون الشيء في الخارج ليس من قبيل الماء في الكوز بل معنى كون الشيء في الخارج هو ان يترتب عليه الآثار المطلوبة منه وكونه في الذهن هو ان لا يكون كذلك الاشكال السادس انه يلزم ان يوجد في اذهاننا من الممتنعات الكلية اشخاص حقيقية يكون اشخاصا بالحقيقة لها لا بحسب فرضنا لانا اذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين ويحصل في ذهننا هذا المعنى متشخصا ومتعينا فالموجود في ذهننا فرد شخصي من اجتماع النقيضين مع ان بديهة العقل يجزم بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن والخارج وكذا يلزم وجود فرد حقيقي للمعدوم المطلق وكذا شريك الباري تع فيلزم وجود ذلك الفرد في الخارج ايضا لانه اذا وجد في الذهن فرد متشخص لشريك الباري تع فيجب بالنظر الى ذاته الوجود العيني والا لم يكن شريكا للباري تع والجواب ان القضايا التي حكم فيها على الاشياء الممتنعة الوجود حمليات غير بتية وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد فان للعقل ان يتصور مفهوم النقيضين وشريك الباري والجوهر الفرد وان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم علته وعدم العدم ومفهوم الممتنع لا على ان ما يتصوره هو حقيقة الممتنع اذ كل ما يتصور ويوجد في الذهن يحمل عليه انه ممكن من الممكنات بل ذلك المتصور هو عنوان لتلك الحقيقة الباطلة ومناط صحة كون مفهوم عنوانا لماهية من الماهيات ان يحمل عليه المفهوم منها حملا اوليا وان لم يحمل عليه حملا شايعا صناعيا فالعقل يقدر ان يتصور مفهوما ويجعله عنوانا بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات مجهولة التصور ويحكم عليه بامتناع الحكم عليه والعلم به فباعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن وكونه عنوانا لماهية باطلة يصير منشأ لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وجواز الاخبار عنه بامتناع الاخبار عنه فصحة الحكم يتوجه عليه من حيث كونه فردا للمفهوم ممكن وموجود وامتناعه يتوجه اليه من حيث كونه مما يحمل عليه الممتنع والمعدوم حملا اوليا وباعتبار كونه عنوانا الطبيعة مستحيلة من هذه الجهة ومن هذا القبيل الاحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود تشخصه عين

عين ذاته ووحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة فان الحكم بعينية التشخص من حيث كونه حكما من الاحكام يتوجه الى مفهوم واجب الوجود لكن
عينية التشخص غير متوجه اليه بل الى ما يؤدى اليه البرهان انه بازائه وهو الحى القيوم جل ذكره وان تقدس عن ان يتمثل فى ذهن من الاذهان
فعلم ان هذه القضايا ونظائرها حمليات غير بتية وهى وان كانت مساوقة للشرطية لكنها غير راجعة اليها كما يظن فان الحكم فيها على
الماخوذ بتقدير ما بان يكون التقدير من تتمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة محصلة اصلا لا فى الذهن لا بان يكون الموضوع مما قد
فرض وتم فرضه فى نفسه ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقتة او المقيدة ليلزم كون القضية
مشروطة فى المعنى **فصل** فى زيادة توضيح لافادة تنقيح اعلم ان قوما من المتاخرين لما ورد عليهم الاشكالات المذكورة فى الوجود
الذهنى وتعسر عليهم التخلص عن الجميع اختاروا ان الموجود فى الذهن ليس حقايق المعلومات بل اشباحها واظلالها المحاكية عنها بوجه
وبيان ذلك انه لما تعاضد البرهان والوجدان على انه يوجد فى هنا عند تصور الحقايق امر محاك لها به يشعر الذهن بها ويجرى
عليها الاحكام ويخبر عنها ولا يسوغ لنا ان نقول تلك الحقايق بعينها موجودة فى الذهن لورود هذه الاشكالات فالمذهب الجامع
بين الدليلين هو ان يقال الحاصل فى الذهن ظل من المعلوم وانموذج له له نوع محاكاة عنه كمحاكاة اللفظ والكتابة الا ان محاكاتهما للمعنى
بحسب الوضع ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة ويرد عليهم انه لو تم دلائل الوجود الذهنى لدلت على ان للمعلومات بانفسها
وجودا فى الذهن لا لامر آخر مباين لها بحقيقتها كالنقوش الكتبية والهيئات الصوتية اذ لا يقول احد ان كتابة زيد واللفظ الدال عليه
مما زيد بعينه بخلاف ادراكه وتصوره فانه يجرى عليه احكامه ويحمل عليه ذاتياته وعرضياته فليس فيما ذكره جمع بين الدليلين بل ابطال
لهما واحداث مذهب ثالث وسلك بعض الاماجد مسلكا دقيقا قريبا من التحقيق لا باس بذكره وما يرد عليه تشحيذا للافهام وتوضيحا
للمقام وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة هى ان مهية الشئ متاخرة عن موجوديتها بمعنى انه ما لم يصر موجودا لم يكن مهية من المهيات
اذ المعدوم الصرف ليس له مهية اصلا وليس شيئا من الاشياء فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق اما ذهنا او خارجا لم يكن مهية من المهيات
فان قلت فما يصير موجودا ثم يصير مهية اما هذه المهية فيصير هذه المهية موجودة ثم يصير هذه المهية وهو ظاهر البطلان
او مهية اخرى وهو افحش مثل ان يوجد الفرس فصار انسانا قلت لا حصر بل يتصور شق ثالث اما اولا فلان هذا التقدم رتبى لا زمانى
وارتفاع النقيضين فى المرتبة جائز كما ستبين مرارا واما ثانيا فلان معنى قولنا وجد فصار انسانا ليس انه وجد شئ معين فصار
انسانا حتى يتاتى الترديد بان هذا الشئ اما الانسان او غيره بل هناك امر واحد هو انسان وموجود فتحققه وحصوله من حيث هو موجود
اولى بالحصول من حيث هو مهية الانسان وايضا لو تم ما ذكرت لزم ان لا يتقدم ملزوم على لازمه المحمول عليه كالاربعة على الزوج مثلا
بان يقال لو وجدت الاربعة اولا فصارت زوجا فما وجد اولا اما زوج فالزوج يصير زوجا او ليس بزوج فيكون الاربعة ليست بزوج
ثم تصير زوجا وبطلانهما ظاهر اذا تمهد هذا نقول لما كانت موجودية المهية متقدمة على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود
لا يكون هناك مهية اصلا والوجود الذهنى والخارجى مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجى موجودا
فى الذهن لا استبعاد ان يتبدل المهية ايضا فاذا وجد شئ فى الخارج كانت له مهية اما جوهر او كم او من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود
ووجد فى الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات اذ مدار الجميع على ان الموجود الذهنى باق
على حقيقته الخارجية فان قلت هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه انه على هذا لا يكون الاشياء بانفسها حاصلة فى الذهن بل امر
آخر مباين لها بالحقيقة قلت ليس للشئ بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينة يمكن ان يبقى هذه الحقيقة موجودة
فى الذهن وفى الخارج بل الموجود الخارجى بحيث اذا وجد فى الذهن انقلبت كيفا واذا وجدت الكيفية الذهنية فى الخارج كانت عين المعلوم
الخارجى فان كان المراد بوجود الاشياء بانفسها فى الذهن وجودها فيه وان انقلبت الى حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد انها توجد
فى الذهن باقية على حقيقتها العينية فلم يقم عليه دليل اذ مؤدى الدليل ان المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفى الذهن ليحكم عليه
ولا يخفى ان هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهنى بل بحسب نفس الامر فيجب ان يوجد فى الذهن امر لو وجد فى الخارج كان متصفا بالمحمول
وان انقلبت حقيقته ومهيته بتبدل الوجود فان قلت انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية من
الجواهر والاعراض وبين الكيفيات الذهنية اى الصور العلمية مادة مشتركة يكون بحسب الوجود الظلى كيفا وبحسب الوجود الخارجى
من مقولة المعلوم كما قرروا الامر فى الهيولى المبهمة فى ذاتها حق الابهام وتصير باقتران الصورة تارة ماء وتارة هواء وتارة نارا وظاهر

انه ليس هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات قلت انما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب امر في صفته كانقلاب الاسود ابيض
والحار باردا او صورته كانقلاب النطفة جنينا والماء هواء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا يستدعي مادة مشتركة موجودة
بينهما نعم يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب امرا مبهما عاما هذه خلاصة ما ذكر هذا الحبر العلامة في تعاليقه واعترض عليه معاصره العلامة
الدواني بقوله لا يخفى على من له ادنى بصيرة ان انقلاب الحقائق غير معقول بل المعقول ان ينقلب المادة من صورة الى اخرى والموضوع من صفة
الى اخرى وليس لكل امر يوجد في الذهن محل او موضوع سوى الذهن باعتبار حصوله فيه ومعلوم ان الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية التي
هي عنده كيف الى الامر الخارجي الذي هو جوهر مثلا وليت شعري ما هذا الامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان مهية واذا
وجد في الذهن كان مهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة مع تعدد المهية ثم تقدم الموجودية عليها بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز
الانقلاب اذ العوارض متعددة كانت او متاخرة لا تغير حقيقة المعروض فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب
يكون الحاصل في الذهن مغايرا بالمهية للحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من ان حصول المهية في الذهن
اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب الى مهية اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد في الدار اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى عمرو
مثلا ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او كالجنس مثلا لم يصدق ان هذا شيئا واحدا يكون تارة
ذلك الامر واخرى مرامض والفطرة السليمة يكفي مؤنة هذا البحث وانت تعلم ان القائل بالشبح لا يعجز ان يقول وجود الامر الخارجي في الذهن لا يمكن
الا بحصول شبحه فيه وان الشبح لو وجد في الخارج يكون عين الامر الخارجي بل هو قائل بذلك وانه على ما ذهب اليه يتوجه ان يق لو فرض وجود
هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر ثم لو فرض وجود الجوهر الخارجي لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا
قائما بالنفس بل نقول ان الكيف النفساني القائم بالنفس موجود في الخارج كسائر الكيفيات النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلا
يصدق انه لو وجد في الخارج لكان عينه فان حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرا وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس
اي قائما بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرا كيف والكيف النفساني القائم بغير
النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته الى الحقيقة الجوهرية يكون
جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار في الشبح ايضا انتهى وغاية ما يمكن لاحد ان يقول من قبل القائل بانقلاب الحقائق الخارجية من الجوهر
والكم وغيرهما الى الكيف في الذهن ان لكل من الحقائق المعينة ربطا خاصا بصورة ذهنية بها يقال انها صورتها الذهنية ويجد العقل
بينهما ذلك الربط وحقيقة ذلك انها لو وجدت في الخارج كانت عينه و لا يلزم من ذلك ان يكون وجود كل شيء اخر لانه فرق بين ان يق لو وجد
امثلا في الخارج وانقلبت حقيقته الى حقيقة ب كانت عين ب وبين ان يق لو وجد ا في الخارج كان عين ب قولك اذا وجد الكيف النفساني
في الخارج بحقيقته الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرا قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجي فقط لا مع انحفاظ كونه
كيفية نفسانية فان وجوده الخارجي يستلزم انقلاب حقيقته اذ الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود الذهني والحقيقة الخارجية
مشروطة بالوجود الخارجي وبالجملة فوجود الامر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته الى الحقيقة الخارجية او متضمن لهذا الانقلاب
فليتامل ففيه ما فيه ويمكن توجيه كلامه بوجه اخر اقرب من الحق وابعد من المفاسد المذكورة وهو انه لما قام البرهان على ان للحقائق
العينية ذاتيات بها يصدق اثارها الذاتية التي هي مبادي تعرف الذاتيات وامتيازها عن العرضيات كالجسمية المعتبرة في مفهوم
الشجر المقتضية للتحيز وقبول الابعاد والصورة النباتية المقتضية للنمو والتغذية واذا حصلت تلك الحقائق في الذهن كانت صورا
علمية ناعتة للنفس صفات لها مع بقاء تلك الحقائق بوجه ما وصارت لها حقائق عرضيات من الكيفيات النفسانية فعلم ان
لحقائق الكلية من حيث هي مثالها مثال الهيولى التي اثبتها المعلم الاول واتباعه من حيث انها ليست متعينة اصلا وليست لها
حقائق متحصلة بها تدخل من حيث هي تحت مقولة من المقولات بل هي مبهمة غاية الابهام انما يتحصل ويتعين لها مهيات بالقياس
الى احد الوجودين فالحقيقة المائية اذا لوحظت من حيث وجودها العيني الاصيل كانت جسما سيالا رطبا ثقيلا واذا وجدت
في الذهن وقام بها صارت عرضا من الكيفيات النفسانية فهي بنفسها لا يتحصل بشيء منها ولا يندرج تحت واحد من المقولتين
بالنظر الى حقيقتها المبهمة الماخوذة مع الوجود المطلق الغير المتخصص بالخارج او العلم فان قلت ما ذكرت لا يطابق قواعد القوم ولا
يظهر صحته ايضا الا ان الشيء لا ينقلب عن ذاتيته بحسب الوجودين على ما تقرر من خواص الذاتي وايضا على هذا التقدير لا يكون الشيء

واحد وجودان ذهني وعيني قلت لما تقرر عند هذا القائل تقدم الوجود على المهية وهو الذي ساق عندنا اليه البرهان فالشيء انما يتعين بوجوده الخارجي او الذهني ومع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقة اصلا لا جوهرية ولا عرضية ولا ابهمية ولا معينة فاذا وجد فان كان من حيث الوجود لا يستدعي موضوعا يقوم به كان جوهرا والا لكان عرضا وكذا بالنظر الى وجوده الذاتي ان كان قابلا للابعاد كان جسما وان كان مع ذلك مقتضيا للنمو والتغذي كان ناميا وقس عليه الحساس والمتحرك والناطق والصاهل فظهر ان انتزاع هذه الذاتيات من الذات انما يمكن بشرط تلك الذات في الخارج تحقيقا او تقديرا واذا لم يلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لان ينتزع منها الذاتيات الاخر من العلم والكيف وامثالها وان لوحظت بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظة خصوص احد الوجودين لم يصلح لان يشار اليها وتعين لها حقيقة من الحقائق ولا يحيط بها تعبير الالفاظ وتادي العبارات وتحديد الاشارات بل يكون لها الاطلاق الصرف واللاتعين البحت فاذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ المهيات وعدم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي في الوجودين هو ان الذهن عند تصور الاشياء انما يلاحظ هذه الصورة الذهنية العرضية لا من حيث وجودها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها العيني الخارجي الذي به تعين مقولته من حيث انه جوهر مثلا وجسم ونام ويحكم عليها بما يقتضيه حقيقتها العينية وينتزع عنها الذاتيات الخارجية مثلا اذا وجد في الذهن عند تصور الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقيلا بل هو كيفية نفسانية لكن الذهن لما حذف عن اشخاص المياه الموجودة مشخصاتها وعوارضها اللاحقة لوجوده حصلت له قوة وبصيرة روحانية ينظر الى حقيقة واحدة هي مبدأ المياه الجزئية وكوشف له مفهوم كلي يصدق عليها فيجعل ذلك الامر الصادق عليها مرآة لتعرف احكامها واحوالها الخارجية وكذا يستنبط ذاتياتها طبق ما لوحناك اليه سابقا وعلى هذا يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات هذا ما اردنا ان نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور وليعلم ان كلام المتاخرين اكثره غير مبتني على اصول صحيحة كشفية ومبادي قويمة الهامية بل مبناه على مجرد الاحتمالات العقلية دون المقامات الذوقية وعلى الذايعات المقبولة دون المقدمات البرهانية ولذلك من رام منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق بما جاء بالحاق منع ونقض فاصبحت مؤلفاتهم متراكم المناقضات مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن دياجيرها الا الاقلون وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون

فصل

في بيان مخلص عرشي في هذا المقام وههنا مسلك آخر في حل بعض الاشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني من غير لزوم ما يلتزم القائل بانقلاب الحقائق وارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل من ان اطلاق الكيف على العلم والصورة النفسانية من باب المجاز والتشبيه بل مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات وكون الصورة العلمية كيفيات حقيقية وهو انا نقول ان للنفس الانسانية قوة بها ينتزع المعقولات الكلية من الاعيان الخارجية ومن الصور الخيالية والاشباح المثالية ولا شك انها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع يتاثر بكيفية نفسانية هي علمها به فيعلم ان للنفس هناك كيفية حادثة عند انكشاف هذا المعنى والحكماء قالوا انا اذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد الا هذه الصورة فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بها ناعتة لها فلهذا فسر العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولما دل الدليل على انه يحصل الحقائق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن صرحوا بان العلم بكل مقولة من تلك المقولة فاستشكل الامر واشتبه الحق وتحقيق الحق فيه انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلا ويوجد معه صفاته واعراضه وذاتياته كالابيض والضاحك والماشي والجالس والنامي والحيوان والناطق فهي موجودات توجد بوجود زيد ذاتا او وجودا فان في الخارج ما هو زيد بعينه الضاحك والكاتب والحيوان والناطق ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر والذات وكون الجوهر ذاتيا له ان يكون الجوهر ذاتيا للكاتب والضاحك والناطق وكذلك الموجود في الذهن فان من جملة الحقائق الكلية العلم واذا وجد فرد منه في الذهن فانما يتعين ذلك الفرد منه بان يتحد بحقيقة المعلوم جنسا بعيدا كما ان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان فيه متكمما متشكلا متحيزا ناميا او جمادا عنصرا او فلكا وبها يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم انما يتعين ويتحصل اذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسا قريبا والكيف المطلق جنسا بعيدا او تحصل العلم وتعينه انما هو بانضمام الحقيقة المعلومة اليه متحدة معه بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة انما علم من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها كما ان زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث تشخصه وتعينه ويكون اتحاد المعلوم معها اتحاد العرض مع المعروض فصح ان العلم من مقولة الكيف في الكيف اي له من حيث انه علم وهو في الواقع بعينه حقيقة المعلوم وعلى هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس وجب ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث انه حقيقة المعلوم وجدت في الذهن يجب ان يكون

من مقوله

من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة من مقولتين لان محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه
ومفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتا ووجودا فى الذهن ومن تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث انه اب وابن من مقولة
المضاف وقد ذهب ذلك النحرير المحقق تبعا لعبارات القدماء ان العرض والعرضى مطلقا متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فان الابيض
والبياض عنده امر واحد بالذات مختلف من حيث اخذه لا بشرط شئ او بشرط لا شئ كما ان الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار
كما سيقرع سمعك اشباع القول فى ذلك وعلى هذا لا غبار على ما ذكرنا الا بشوش الافهام ووساوس الاوهام **المرحلة الثانية**
فى تتمة احكام الوجود وما يليق بان يذكر من احكام العدم **فصل** فى تحقيق الوجود بالمعنى الرابط وربما يتشكك بانه اذا كان الوجود
رابطا فى الهليات المركبة فيلزم للمحمول وجود اذ الوجود للغير لا يعقل بدون الوجود فى نفسه ثم ان ثبوته للموضوع ثابت ايضا للموضوع فيكون له
ايضا ثبوت ثابت هو ايضا للموضوع وهكذا الى غير النهاية فينفك عقدة التشكيك بما سبق من ان اطلاق الوجود على الرابط فى القضايا بحسب
المعنى المستفاد من مطلق الوجود او منه اذا كان محمولا او رابطيا اى ثابتا لغيره وكثيرا ما يقع الغلط فى اطلاق لفظ الوجود تارة بمعنى الرابطة
التى هى فى حكم الادوات الغير الملحوظة بالذات وتارة بمعنى احد قسمى مفهوم الوجود الذى بمعنى التحقق وكون الشئ ذا حقيقة سواء كان لنفسه او لغيره
وهو الذى يقال له الوجود الرابطى لا الرابط كما مر سابقا فكون ا ب ليس مفهومه ولا مفاده هو وجود ب فى نفسه ولكن للموضوع كوجود الاعراض
والصور لموضوعاتها ومحالها حتى يستلزم وجوده فى نفسه بل انما هو اتصاف ا ب اى الرابط بينهما فيجوز ان يتصف الموضوع بامر عدمى مما
له ثبوت بنحو من الانحاء وان لم يكن فى الخارج بل فى الذهن وقد علم ان اللانهاية الحاصلة من تضاعيف لحظات الافهام وخطرات الاوهام غير ممتنعة
لانبتاتها بانبتات الملاحظة اذ ما لم يلحظ حاشيتا الحكم ولم يعقل بالقصد لم يحصل الربط بينهما بالحكم بثبوته للموضوع او المحمول فاذا قلنا
ا ب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب لا على انه مرآة لتعرف حال ا و ب على انه ملتفت اليه بالقصد فلا يمكن لنا فى هذا الحكم مراعاة حال الثبوت
بكونها ثابتا لا ام لا منسوبا اليه بالثبوت ام باللاثبوت فانه فى حكمنا بان ا ب نسبة محضة والنسبة بما هى نسبة لا تكون منسوبة نعم اذا قلنا
ثبوت ب لا كذا فقد جعلناه منظورا اليه بالقصد وقد انسلخ من كونه بحيث لا يقع الا بين الحاشيتين واستصلح ان يصير احدهما فيعتبر له
ثبوت وربط آخر وحينئذ يرجع الامر الى ان يكون ذلك الثبوت الاخر مرآة لتعرف حال الثبوت الاول من دون الالتفات اليه الا بالتبع ثم اذا التفتنا
اليه وقلنا ثبوت الثبوت كذا فقد عزلنا النظر عن الحاشيتين الا بالعرض وانتقلنا اليه ونسبناه الى موضوع فحصل هيهنا ثبوت ثالث غير
ملتفت اليه وكذا اذا توجهنا اليه بتبصرة احد طرفى الحكم حصل رابع وكذا يوجد خامس وسادس الى ان يقف عن هذه الالتفاتات والملاحظات
الحاصلة منا بالارادة والاختيار فينقطع به السلسلة وما حكم به السلف الصالح من اولياء الحكمة ان المحمول بما هو محمول ليس وجوده فى نفسه
الا وجوده لموضوعه ليس معناه ان وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه كما فى الاعراض والصور اذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود
فى نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول بل معناه انه لا يوجد نفسه دائما له ثبوت للموضوع لا وجود فى نفسه ووجوده فى نفسه هو مجرد انه
ثابت للموضوع وفرق بين قولنا وجوده فى نفسه هو وجوده لموضوعه كما فى العرض وبين قولنا وجوده فى نفسه هو انه موجود لموضوعه فان
الاول يستلزم الوجود دون الثانى هذا اذا كان الكلام فى مجرد مفهوم الهلية المركبة واما ان حاشيتى الحكم هل هما بحسب الواقع مما يلزم ان يكون
لهما وجود بنحو من الانحاء فذلك كلام آخر ثم لا يخفى عليك حكاية ما سيقرع سمعك بيانه على الوجه اليقينى البرهانى مما نحن بصدده انشاء الله
ان وجودات جميع الممكنات فى فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تع فرق ما وقع فى كلام بعض ائمة الحكمة الدينية واكابر الفلسفة الالهية
ان وجود الطبايع المادية فى نفسها هو بعينه وجودها لموادها وان الوجود المعلول بما هو معلول مطلقا هو وجوده لعلته وان وجود السافل
مطلقا هو وجوده لذى العالى المحيط بجملة السافلات فقالوا ان الممكنات طرء مادياتها ومفارقاتها موجودات لا لذواتها بل لغيرها الذى هو
فوق الجميع ووراء الجملة وهو الواجب تع ولا يسع لاولئك الاكابر ولم يتيسر لهم الا هذا القدر من التوحيد وهو كون وجود الممكن رابطيا
لا رابطا لانهم لما قالوا بالثانى فى الوجود اثبتوا للممكن وجودا مغايرا للوجود الحق لكن على وجه يكون مرتبطا الى الحق ومنسوبا اليه بحيث لا يمكن
ان ينسلخ منه الانتساب الى المعبود الحق تع واما نحن فبفضل الله تع وبرحمته اقمنا البرهان الموعود بيانه فى مرتقب القول ومستقبل الكلام
ان الممكن لا يمكن تحليل وجوده الى وجود ونسبة الى البارى بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة مرتبطة بذاته لا بربط زائد فيكون وجود
الممكن رابطيا عندهم ورابطا عندنا وقد مرت الاشارة سابقا الى الفرق بينهما معنا وعقد الاصطلاح المتفاوت عليهما لفظا لئلا يقع
الغلط من اشتباه احد المعنيين بالآخر بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض **وهم وتنبيه** ان بعضا من اجلة العلماء المتاخرين

اراد ان يصل الى مقام الواصلين من اصحاب المعارج واولياء الحكمة المتعالية فقال في رسالته المسماة بالزوراء المعقودة لبيان توحيد الوجود
السواد ان اعتبر على النحو الذي هو في الجسم اعني انه هيئة الجسم كان موجودا وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما والثوب ان اعتبر صورة
في القطن كان موجودا وان اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق يعرف معنى
قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر فلا تظهر ابدا وانما يظهر رسمها انتهت الفاظه وقد ذكر فصولا
اخرى لبست معانيها في القوة والمتانة من معنى هذا الكلام في هذا المقام واني لقضيت العجب من ادعائه الطيران الى السماء بهذه الاجنحة
الواهية فان الخبط والخلط في هذا القول اوضح من ان يخفى عند المتدرب في الصناعات العلمية او لم يقع فيه وضع احد معنى الوجود الرابطي
موضع الآخر فان الاسود في قولنا الجسم اسود من حيث كونه وقع محمولا في الهلية المركبة لا وجود له الا بمعنى كونه ثبوتا للجسم وهذا مما لا يابى ان
ان يكون للاسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولا في الهلية المركبة وجود وان كان وجوده الثابت في نفسه هو بعينه وجوده للجسم قوله
وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما ان اراد بالذات المستقلة الحقيقة الجوهرية فكلام حق لاريب فيه لان الحقيقة الجوهرية
ممتنعة الثبوت للاعراض لكن الترديد غير حاصر لجواز ان يعتبر له ذات عرضية لها اعتبار غير اعتبار كونها صفة لشيء بل باعتبارها في
نفسها اذ لا شبهة في ان الاضافة الى الموضوع خارجة عن نفس هيئتها الماخوذة بما هي هي وان اراد بها اعتبار الاسود بحسب هيئتها
الماخوذة بنفسها فالحكم بكونها معدومة غير مسلم اذ كما ان للجوهر وجودا في نفسه كذلك للعرض وجود في نفسه الا ان وجود الاعراض
في انفسها هي بعينها وجودها لموضوعاتها فللجوهر وجود في نفسه لنفسه وللعرض وجود في نفسه لا لنفسه بل لغيره اذ قد مر ان المراد
من الوجود لنفسه ان لا يكون قائما بغيره **فصل** في ان الوجود على اي وجه يقال انه من المعقولات الثانية وباي معنى يوصف
بذلك ان كثيرا ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومباديها الانتزاعية الذهنية ومن هذا القبيل الطبايع المصدرية
ولوازم المهيات والنسب والاضافات وقد يطلق على المعاني المنطقية والمفهومات الميزانية التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولية
وهي المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهني
على ان يكون المعقودة بها من القضايا ذهنيات وهذه هي موضوعات حكمة الميزان بخلاف الاولى فالوجود بالمعنى المصدري لا ما هو حقيقته
وذاته وكذا الشيئية والامكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات الثانية بالمعنى الاول المستعمل في حكمة ما بعد
الطبيعة لا بالمعنى الاخير المستعمل في الميزان اذ قد تحقق لك ان المعقولات الثانية هي ما يطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الاولى
في الذهن على ان يعتبر قيدا له لا شرطا في المحكوم عليه وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية مستندة الى المعقولات الاولى والوجود
وكذا الشيئية ونظائرهما ليس من هذا القبيل وليعلم ان النظر في اثبات نحو وجود تلك الثواني وان وجودها هل في النفس او في الاعيان
وان لها صلاحية الايصال او النفع في الايصال من وظائف العلم الكلي اذ قد يتبين فيه ان المعنى الكلي قد يكون نوعا وقد يكون جنسا او فصلا
او خاصة او عرضا عاما فالكلي بشرط كونه هذه الامور مع صلاحية كونه موصلا او نافعا في الايصال يصير موضوعا لعلم المنطق ثم ما يعرض
له بعد ذلك من اللوازم والاعراض الذاتية يثبت في المنطق والجهات ايضا كالوجوب والامتناع والامكان شرائط بها يصير المعقولات الثانية
او الثالثة موضوعة لعلم المنطق فانه اذا علم في العلم الاعلى ان الكلي قد يكون واجبا وقد يكون ممكنا وقد يكون ممتنعا صار الكلي بهذه
الشرائط موضوعا للمنطق وقس عليه ساير الموضوعات في ان اثباتها مع حيثية كونها موضوعات للعلوم موكول الى علم هو اعلى منها واما
تحديدها وتحقيق ماهياتها فيكون في العلم الاسفل لا في العلم الاعلى وهذا ايضا يشعر لنا بان الوجود للشيء متقدم على مهيته وان
اثر الفاعل بالذات هو الوجود لا المهية على ما نحن بصدده **تبصرة** ان من الصفات ما لها وجود في الذهن والعين جميعا سواء كان
وجوده انضماميا كالبياض وهو ما يكون لها صورة في الاعيان او انتزاعيا كالعمى بمعنى ان يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث
يفهم منه تلك الصفة وصورة كل شيء عندنا نحو وجوده الخاص به بناء على طريقتنا في نفي وقوع المهيات في الاعيان ونفي مجعوليتها
بل الواقع في الاعيان بالذات منحصر في الوجود ولاحظ لغير حقيقة الوجود من الكون في الاعيان وكون المهيات في الاعيان عبارة عن اتحادها
مع نحو من حقيقة الوجود لا على الوجه الذي ذهب اليه الناقون للكلي الطبيعي ومن الصفات ما ليس لها وجود عيني باحد من الوجهين
المذكورين اصلا انما وجودها العيني هو انها حال ذهني لموجود ذهني كالنوعية للانسان والجزئية للاشخاص كما انه ليس معنى قولنا
زيد جزئي في الواقع ان الجزئية لها صورة خارجية قائمة بزيد فكذلك ليس معناه ان زيدا في الخارج بما هو في الخارج جزئي فمع ملاحظة

العقل والمعقولات الثانية بالوجه الاعم لا يلزمها ان لا يقع الا في العقود الذهنية اذ ربما يكون مطابق الحكم والمحكي عنه بها نفس الحقيقة بما هي لا بما هي معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في العين كلوازم الماهيات وان كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق العقود حقيقة كقولنا الماهية ممكنة والاربعة زوج والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى لكن المعقودات بها لا تكون الا قضايا ذهنية كما علمت بخلاف ما هي بالمعنى الاعم الدائر بين الفلاسفة فان المنعقد بها من القضايا اصناف تحقيقية وذهنية صرفة

ذكر تنبيهي وتعقيب تحصيلي ان رهطا من القوم جوزوا كون الصفات عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر وبين بعض اجلتهم ذلك بقوله ان معنى الاتصاف في نفس الامر او في الخارج هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه وهو مصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف لانه لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه وقس على ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني فان مصداق الحكم بكلية الانسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصير مبدأ لانتزاع العقل الكلية منه ثم حمل عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف في احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف عنه انتهى كلامه وفيه محل انظار كما لا يخفى والحق ان الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف فالحكم بوجود احد الطرفين دون الاخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الاشياء متفاوتة في الموجودية ولكل منها حظ خاص هو الوجود ليس للاخر منها فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليه آثار مختصة بها حتى الاضافيات واعدام الملكات والقوى والاستعدادات فان لها ايضا حظوظا ضعيفة من الوجود والتحصل لا يمكن الاتصاف بها الا عند وجودها للموصوفات بها ولا فرق في ذلك بين صفة وصفة فكما ان البياض اذا لم يكن موجودا للجسم وجودا عينيا بان يكون موجودية بنحو حصوله الخارجي لا يمكن وصف ذلك الجسم بانه ابيض وصفا مطابقا لما في نفس الامر فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونه اعمى واتصاف السماء بكونها فوق الارض وغيرهما فما وقع في كتب اهل الفن كالشفاء للشيخ والتحصيل لبهمنيار تلميذه من ان الصفة ان كانت معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا للشيء فان المعدوم في نفسه يستحيل الوجود لشيء آخر معناه ما ذكرنا فلا يوجب نقضا عليه اتصاف الاشياء بالاضافيات والاعدام والقوى لما دريت من ان لها من الوجود ضعيفا هو شرط اتصاف موصوفاتها بها وبازاء مرتبة وجودها سلب ورفع لها يمنع عن الاتصاف بها وربما كان حظ الصفة من الوجود اقوى وآكد من حظ الموصوف بها منه وذلك كما في اتصاف الهيولى الاولى بالصورتين الجسمية والطبيعية بل اتصاف كل مادة بالصورة كما ستقف عليه في بابه ان شاء الله فاعتبار الوجود في جانب الموصوف دون الصفة كما فعله القائل المذكور ليس وجيها بل لاحد ان يعكس الامر في تعميمه حيث ما لم يشترط وجود احد الطرفين في الاتصاف بان يقول معنى الاتصاف في كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون بنحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف اعم من ان يكون بانضمامها به او بانتزاعه منها ثم يدعي بعد هذا التعميم والتقرير انه لا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف بنحو البيان الذي ذكره فقد تحقق ان ما ذكره من الفرق بين طرفي الاتصاف في الثبوت وعدمه سخيف من القول لا يرتضيه ذو تدبر

تنبيه ولعلك على شك من فضل ربك في تعرف حال مراتب الاكوان في الكمال والنقص ومحصلات الاشياء في القوة والضعف والمتانة والقصور فعليك ان تدفع بهذا عارا عظيما يوهم القاصرون عن غايات الانظار وروده على اولياء الحكمة وائمة العلم ويثبط به الاذى عن طريق السلاك الناهجين طريق الحق وهو انهم عرفوا الحكمة بانها علم باحوال الموجودات الخارجية على ما هي عليها في الواقع وعدوا من جملة الحكمة معرفة احوال المعقولات الثانية واحوال انواع المقولات السبعة النسبية بان تذكر ما اصلناه من ان الوجود لكل شيء من الاشياء له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول وغاية المجد والعلو ان يكون قيوما غنيا واجبا بالذات غير متعلق القوام بغيره اصلا فيكون بما هو هو فعلية محضة مقدسة عن جميع شوائب القوة والامكان والنقص والقصور وما سواه مصحوب بالقصور والامكان الذاتيين على تفاوت مراتبها وتباين طبقاتها فيهما فكل ما بعد عن منبع الوجود والوجوب كان قصوره اشد وامكانه اكثر الى ان ينتهي الوجود الى غاية من النزول والخسة يكون وجودها الجوهري عين تقومها بالصورة الحالة فيه وفعليتها محض القوة والاستعداد ووحدتها الشخصية بعينها كثرتها الانفصالية تارة ووحدتها الاتصالية اخرى واذا علمت هذا النحو من القصور في الجواهر بحسب النزول فما ظنك بالاعراض التي ينتهي نحو وجودها في الذهن والخسة بحسب مراتب امكاناتها الذاتية والاستعدادية فقد انتهت الاعراض في الخسة الى عرض نحو حقيقتها ووجودها نفس التشوق والطلب والسلوك

الى عرض آخر كيفي او اينى او كمى او وضعى على سبيل التجزي والتدريج والمهلة فهذا حظ ذلك العرض المسمى بالحركة من الوجود العيني فاذا ثبت للحركة وجود فى الفلسفة الاولى اثبت لها هذا النحو من الوجود اللائق بها بحسب الاعيان لا بحسب الاذهان وهلم كيف واثبات نحو آخر من الوجود وهو القار لها هو الجهل المضاد للحكمة

فصل فى ان الوجود خير محض هذه المسئلة انما يتضح حق اتضاحها بعد ما ثبت ان المفهوم الوجود المعقول الذى من اجل البديهيات الاولية مصداقا فى الخارج وحقيقة ذاتا فى الاعيان وان حقيقتها نفس الفعلية والحصول والوقوع لا بالمعنى المصدرى كما ظنه المتاخرون كلهم بل بمعنى انها نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع سواء كان الوقوع وقوع نفسه اى نفس الوجود او وقوع شئ آخر هو المهية واما من لم يضع للمفهوم من الوجود عند العقل حقيقة وذاتا سوى هذا المفهوم الانتزاعى البديهى التصور فيصعب عليه بل لا يجوز له دعوى كون الوجود خيرا محضا لان معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء ويشتاق اليه الاشياء ويطلبه الموجودات ويدور عليه طبعا وارادة وجبلة وبين ان الاشياء ليست طالبة للمعنى المصدرى ولا يكون مبتغاها ومقصودها ذهنيا ومعقولا ثانويا وهذا فى غاية الظهور والجلاء لا يليق ان يخفى بطلانه على اوائل العقول الانسانية من غير رجوعها الى استعمال الفكر والروية فاذا تحقق ان وجود كل شئ هو نحو ظهوره بافاضة نور الوجود عليه من القيوم الواجب بالذات المنور للمهيات ومخرجها من ظلمات العدم الى نور الوجود فالخير بالحقيقة يرجع الى حقيقة الوجود سواء كان مجردا عن شوب الشرية التى هى عبارة اما عن قصور الوجود ونقصانه فى شئ من الاشياء او فقده وامتناعه راسا او لا يكون فالشر مطلقا عدمى اما عدم ذات ما او عدم كمال وتمام فى ذات ما او فى صفة من صفاتها الكمالية الوجودية فالشر لا ذات له اصلا واما المهيات الامكانية والاعيان الثابتة فى العقول فهى فى حدود انفسها لا يوصف بخيرية ولا شرية لانها لا موجودة ولا معدومة باعتبار انفسها ووجودها المنسوب اليها على النحو الذى قررناه مرارا خيريتها وعدمها شريتها فالوجود خير محض والعدم شر محض فكلما وجوده اتم واكمل فخيريته اشد واعلى مما هو دونه فخير الخيرات من جميع الجهات والحيثيات حيث يكون وجود بلا عدم وفعل بلا قوة وحقية بلا بطلان ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص وبقاء بلا تغير ودوام بلا تجدد ثم الوجود الذى هو اقرب الوجودات اليه خير الخيرات الاضافية وهكذا الاقرب فالاقرب الى الابعد فالابعد والاتم فالاتم الى الانقص فالانقص الى ان ينتهى اقصى مرتبة النزول وهى الهيولى الاولى التى حظها من الوجود عريها فى ذاتها عن الوجود وفعليتها هى كونها قوة وجودات الاشياء وتمامها نقصانها وشرفها خستها وفعلها قبولها وتحصلها ابهامها وفصلها جنسها كما سيرد عليك برهانه فى موضعه فهى منبع الشرور والاعدام ومعدن النقايص والآلام على انها شبكة بها يصطاد النفوس الناطقة التى هى طيور سماوية لها اقفاص عنصرية ثم اعلم ان الوجودات باقية على خيريتها الاصلية والعرضية ايضا ما دامت هى غير نازلة الى عالم التصادم والتضاد ولم ينته سلسلتها الى حيز المكان والزمان واما اذا انجرت سلسلة الوجود الى عالم الاجسام والظلمات ومضايق الاكوان والازدحامات فبعض الوجودات مع انه خير محض بالذات وبالعرض بحسب ذاته وبالقياس الى ما لا يستضر به بل ينتفع منه وهو ما يناسبه هذا الوجود ويلائمه لكنه بالقياس الى ما يستضر به ويتاذى منه او ينعدم به يوصف بالشرية لانه يؤدى الى عدم ذات او عدم كمال لذات فيكون الشر بالذات احد هذين العدمين لا الوجود بما هو وجود لانه خير محض كما علمت فالشر الحقيقى غير مقتضى البتة والشر الغير الحقيقى مقتضى بالعرض للزوم لما هو خير حقيقى ومقتضى بالذات وهو الوجود بسنخه وطبيعته وقد مر ان لوازم المهيات غير مستندة الى الجاعل والشرور منبعها قصورات الانيات ونقصانات الوجود عن الكمال الاتم والجمال الاعظم

فصل فى ان الوجود لا ضد له ولا مثل له تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد غير عال كما سيأتى فى مباحث التقابل والوجود من حيث هو وجود قد مر انه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد وايضا من شرط المتضادين بما هما متضادان ان يكون بينهما غاية الخلاف وليس بين وجود ووجود بما هما وجودان كذلك ولا ايضا بين طبيعة الوجود المطلق وشئ من المفهومات القابلة للوجود كذلك اذ لا طبيعة اعم من الوجود يندرج هو تحتها ويشاركه غيره فيها وفى لوازمها فلا يتصور لطبيعة الوجود مثل ايضا نعم الوجودات الخاصة باعتبار تخصصها بالمعانى والمفهومات التى هى غير حقيقة الوجود قد يقع فيها التضاد والتماثل فالوجود بما هو وجود لا ضد له ولا مثل له كيف والضدان والمتماثلان موجودان متخالفان او متساويان وموجودية الوجود بنفسه لا بما لا يزيد عليه فيخالف جميع الحقايق لوجود اضدادها او تحقق امثالها فصدق فيه ليس كمثله شئ وبه يتحقق الضدان ويتقوم المثلان بل هو الذى يظهر بصورة الضدين ويتجلى فى هوية المثلين وغيرهما وهذه الحيثيات انما هى باعتبار التعينات والتنزلات واما بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحيثيات كلها ويتحد معه الجهات جميعها فان جميع الصفات الوجودية المتقابلة والمتشابهة مستهلكة فى عين الوجود فلا مغايرة الا فى اعتبار العقل واما ما يتمسك

فى ذلك بان اشتراك طبيعة الوجود بين الاشياء يوجب عروضها لما فرض ضدا ومثلا لها فيلزم اجتماع الضدين او المثلين بالفعل
او بالامكان وعروض احد الضدين او المثلين للاخر فليس بشئ لعدم تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحيثيات لعدم عروضه
للمعدوم بما هو معدوم لا بما هو احد المعقولات فلو الزم ان يكون لها ضدا ومثل لا يمكن ان يتحقق فى وجود او وهم بما هو كذلك لا بما
هو احد المفهومات لم يكن القاعدة شاملة ففات ما ادعى اثباته ثم عروض الشئ لضده غير ظاهر الفساد تتمة فطبيعة الوجود محالفة
بحسب مفهومه للمفهومات غير منافية لها كيف وما من مفهوم الا وله تحقق فى الخارج او فى العقل والصفات السلبية مع كونها عائدة
الى العدم راجعة الى الوجود من وجه فكل من الجهات المتغايرة والحيثيات المتنافية لها رجوع الى حقيقة الوجود وعدم اجتماعها
فى الوجود الخارجى الذى هو مرتبة من مراتب الوجود ونشاة من نشاته لا ينافى اجتماعها فى الوجود من حيث هو وجود واما كونه منافيا
للعدم فليس باعتبار كونه منافيا مفهوما من المفهومات فانه بهذا الاعتبار لا يابى اتصافه بالوجود مطلقا بل هو بهذا الاعتبار كسائر
المعانى العقلية والمفهومات الكلية فى امكان تلبسها بالوجود بوجه ما بل المنافى لشمول الوجود ما يفرضه العقل عصدا فا هذا المفهوم
بعقد غير بتى وطبيعة العدم او المعدوم بما هى معروضة لمفهومها ما الاخير بتية اصلا وليس هى شيئا من الاشياء ولا مفهوما من المفهومات
بل الوهم يخترع لمفهوم العدم موصوفا ويحكم عليه بالبطلان والفساد لا على نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلا فى الذهن هذا فى العدم
المطلق وكذا الحال فى العدمات الخاصة الا ان هناك نظرا آخر حيث ان العدم الخاص كما ان مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلى
له حصة من الوجود المطلق كذلك موصوفه بخصوصه له حظ ما من الوجود ولهذا احكم بافتقاره الى موضوع كما يفتقر الملكة اليه ثم مطلق
الوجود للشئ المتحقق باى نحو من الانحاء وطور من الاطوار يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات وقد يجتمعان
لا باعتبار التقابل كما فى تصور مفهوم المعدوم المطلق والمتعرى عن الوجود مطلقا اذ قد انسلخ عنه جميع الوجودات فى هذا الاعتبار
مع ان هذا الاعتبار بعينه نحو وجود فهذا الانسلاخ بذاته نحو انتساب وهذا التعرى فى نفسه نحو خلط لعدم انسلاخه عن تصور
ما والتصور وجود عقلى فهو فرد من افراد مطلق الوجود فانظر الى شمول نور الوجود وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات
والمعانى حتى على مفهوم اللاشئ والعدم المطلق والممتنع الوجود بما هى مفهومات متمثلات ذهنية لا بما هى سلوب واعدام وقد
ذكرنا اختلاف حمل الشئ على الشئ بالذاتى الاولى والعرضى الصناعى وبه يندفع اشكال المجهول المطلق وما شاكله ففى هذا الموضع
نقول للعقل ان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم فى الذهن وجميع الممتنعات وله ان
يعتبر المجهول المطلق ومفهومى النقيضين ومفهوم الحرف ويحكم عليها باحكامها كعدم الاخبار فى المجهول المطلق ونفى الاجتماع فى النقيضين
وعدم الاستقلال فى المفهومية فى الحرف لا على ان يكون ما يتصوره هو ذات المجهول المطلق وحقيقة النقيضين وفرد الحرف وشخص
العدم المطلق وشريك البارى اذ كل ما يتقرر فى عقل او وهم فهو من الموجودات الامكانية والمعانى الملحوظة بالذات بحسب الحمل الشايع
ولكن يحمل عليها عنواناتها بالحمل الاولى فقط فلم يحمل على شئ منها انه اجتماع النقيضين او المعدوم المطلق وشريك البارى مثلا بالحمل
الشايع العرفى لان هذه المفهومات ليست عنوانا لشئ من الطبايع الثابتة فى عقل او خارج بل العقل يعمله الذى له يقدر ويفرض ان
شيئا من هذه المفهومات عنوان لفرد ما باطل الذات ممتنع التحقق اصلا فيحكم عليه لاجل تمثل هذا المفهوم الذى قدر كونه معنونا
بها بامتناع الحكم عليه اصلا او الاخبار عنه راسا او الوجود له مطلقا او الاستقلال فى مفهومه بوجه كل ذلك على سبيل ايجاب
قضية حملية غير بتية فى قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل بنفسه يتوجه عليه
صحة الاخبار عنه وان كان بعدم الاخبار عنه وان امتناع الاخبار انما يتوجه اليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل انه فرد له
نقديرا وعلى هذا القياس حكم نظائره كالمعدوم المطلق فى كونه لا يحكم عليه بل فى كل مفهوم لا يرتسم ذاته فى العقل سواء كان عدم حصوله
فى الذهن لغاية الفساد والبطلان او لفرط التحصل والحقية مثلا اذا قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينية على مفهوم
الواجب لعدم ارتسام ذاته بكنهه فى العقل وكذا المرتسم من صفاته الحقيقية ليس الا مفهوماتها لكن عينية العلم وغيره من الصفات
القدسية غير متوجه الى المفهوم منها بل الى ما يرشدنا البرهان الى انه بازائه اعنى الحقيقة المتعالية عن الحصر والضبط فى عقل او
وهم وسبيل ما اشرنا اليه سابقا فى هذا الباب ان مفهوم المجهول المطلق لما كان اعتبارا لكون الشئ منسلخا عن جميع انحاء
المعلومية ففى هذه الملاحظة معرى عن كافة اقسام المعلومية حتى عن المعلومية بهذا الوجه وهذا هو مناط امتناع الاخبار

عنه وحيث ان هذه الملاحظة نحو من انحاء معلومية هذا الشئ فكان مشوبا بالمعلومية فى ضمن سلب المعلومية وهذا هو مناط صحة الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه وكذا نقول ملاحظة مفهوم المعدوم المطلق لما كان عبارة عن تعرية الشئ عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقا وحيث ان مطلق اعتبار الشئ وتصوره وان كان فى ضمن عدم الاعتبار وعدم التصور نحو من انحاء وجود ذلك الشئ فكان هو متصفا بالوجود فى هذا الاعتبار وبحسبه وهذا منشأ صحة الحكم عليه بسلب الحكم او بايجاب سلبه فاذن فيه جهتان مصححتان لصحة مطلق الحكم وسلبه واليه اشار المحقق الطوسى ره فى نقد المحصل حيث قال وقع السلوب الشامل للخارجى والذهنى يتصور بما ليس بثابت ولا متصور اصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون مناقضا لاختلاف الموضوعين ولا مانع من ان يكون شئ قسيما لشئ باعتبار وقسما منه باعتبار آخر مثلا اذا قلنا الموجود اما ثابت فى الذهن واما غير ثابت فى الذهن فاللاموجود فى الذهن قسيم للموجود من حيث انه مفهوم اضيف فيه كلمة لا الى الموجود وقسم من حيث انه مفهوم قسم من الثابت فى الذهن

فصل فى ان العدم مفهوم واحد ان من الامور المعلومة باوائل العقول ان العدم فى نفسه ليس امرا بسيطا ساذجا متحد المعنى ليس فيه اختلاف ولا امتياز ولا يتحصل الا من جهة ما يضاف اليه وليس فى الواقع او فى الاوهام اعدام متمايزة فى ذواتها المعدومات وما متغايرة فى معدود متها ولا حصص من السلوب متكثرة لمسلوبات متعددة بل كل ما يقع فى بقعة العدم وكتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هى معدومات وكما ان المعدوم فى ظرف ما ليس بشئ فيه فكذا العدم وانما التمايز فى الاعدام باعتبار الملكات فالعقل يتصور اشياء متمايزة فى ذواتها او فى عوارضها كالعلة والمعلول والشرط والمشروط والضد والضد ويضيف اليها مفهوم العدم فيحصل عدم العلة متميزا عن عدم المعلول ومختصا من جملة الاعدام بالعلية له ويتميز عدم الشرط من عدم المشروط وعن سائر الاعدام ويختص بانه ينافى وجود المشروط وكذلك عدم الضد يتميز عنها ويختص بانه يصحح وجود الضد الاخر واما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم بل ليس عدم وعدم ومعدوم ومعدوم والوهم حيث يجد اليه ممتازة عن الرجل فيغلط ويقول عدم احدهما غير عدم الاخر ولو كان الامر كما يحسبه لكان فى كل شئ اعدام متضاعفة غير متناهية مرات لا متناهية واما تجويزهم التسلسل فى العدمات كاعدام الحوادث الغير المتناهية فهو انما وقع لان مرجعه الى اللاتقفى وغير المتناهى فيه بالقوة ابدا وما يخرج الى الفعل متناه البتة بلا تعين مرتبة من التناهى بخصوصها بل العقل يفصل العدم بعد ان يضيفه الى المتعدد الى عدم هذا وعدم ذاك تفصيلا يشبه تفصيل المتصل الواحد الى هذا الجزء وذلك الجزء وكما يصح الحكم على اجزاء المتصل الواحد بعد توهم الانفصال بينها بتقدم بعضها على بعض بالرتبة وعلى المجموع بالطبع فكذلك يصح الحكم بالتقدم والتاخر بين تلك العدمات بالعلية والمعلولية كما ان اللانهاية فى اجزاء المتصل بحسب القوة بمعنى عدم تعين الانتهاء فى القسمة الاجزائية بالوصول الى جزء لا يمكن فرض جزء آخر فيه فكذا التسلسل فى الاعدام بمعنى عدم الانتهاء الى عدم لا يصح للعقل اعتبار عدم آخر متقدم عليه بالعلية لا بمعنى ترتب امور غير متناهية فالعدم ليس الا عدم واحد لا تحصل له اصلا وليس فى نفس الامر شئ هو عدم ولذلك لا يجاب عنه بشئ اذا سئل عنه بما هو ولا يجاب به اذا سئل عن شئ بما هو فاذن مرجعه علية العدم الى عدم علية الوجود ومرجع عروض العدم لشئ الى عدم عروض الوجود له وعدم عروض الوجود ليس بعروض فرد او حصة من العدم **فصل** فى كيفية علية كل من عدمى العلة والمعلول للآخر اعلم ان العدم بما هو عدم لا يكون معقولا كما لا يكون موجودا لكن العقل الانسانى من شانه ان يتصور لكل امر مفهوما ويجعل ذلك المفهوم عنوانا وكما يضع لانحاء الوجودات الخارجية معانى ذاتية هى مهيات تلك الوجودات كذلك يضع للامور الباطلة الذوات مفهومات يصدق عليها تلك المفهومات على التقدير كذا وانها كما سبق ثم اعلم ان الاشياء العدمية والامور الذهنية الصرفة التى ليست لها ذوات خارجية ليس لها تنوع وتحصل الا بما يضاف هى اليه فالعدم المقيد بشئ ما انما يعقل ويتحصل فى العقل بسبب ذلك الشئ ويصح لحوق الاحكام والاعتبارات به من حيث هو معقول وثابت فى العقل فيصح ان يحكم عليه بالعلية والمعلولية وغيرهما من الاحكام والاحوال فيقال عدم العلة علة لعدم المعلول ولا يقال عدم المعلول علة لعدم العلة وان علم من عدم المعلول عدم العلة على سبيل الاستدلال وتحقيق ذلك ان عدم العلة اذا صار متصورا صح الحكم عليه بالعلية من جهتين من جهة ان وجود عدم العلة فى الذهن ومثوله بين يدى العقل مصحح ان يكون محكوما عليه بالعلية وان لم يكن نفسه مطابقا للحكم فان مطابق الحكم بالعلية على الوجه الذى اومانا اليه والمحكى عنه بها هو ما يطابقه اعنى رفع العلة بما هو رفع وبطلان لا بما هو صورة عقلية ومفهوم على فالمحكى عنه بالعلية على الوجه الذى مر ذكره هو الرفع للعلة وان كانت الحكاية عنه ما وقعت الا حين حضور مفهوم وصورته عند العقل ومن جهة ان نفس حضور عدم العلة فى العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول

[illegible]

فيه واما عليّة عدم المعلول لعدم العلة فليست الا من الجهة الاخيرة فعليّة احد العدمين للاخر يكون فى كلا الطرفين العلم والعين وعليّة الآخر له فى احدهما وهو العلم دون العين فالعدمان بما هما عدمان احدهما بخصوصه علة والاخر بخصوصه معلول وان كان الحكم عليهما بالعلية والمعلولية على الوجه المقرر فى مرآة العقل واما صورتاهما العقليتان فكل واحدة منهما سبقت اليه فى الارتسام صارت سببا لارتسام الآخر فلا دور فكما ان اثبات العلة سبب لاثبات المعلول واثبات المعلول دليل على اثبات العلة فكذلك عدم العلة سبب لعدم المعلول وعدم المعلول دليل كاشف على عدم العلة فاذا رفعت العلة فوجب رفع المعلول واذا رفع المعلول لا يجب منه رفع العلة بل يكون قد ارتفعت حتى ارتفع معلولها فالمعلول عدمه مع عدم العلة وبه والعلة عدمها مع عدم المعلول لا به **فصل** فى ان العدم كيف يعرض لنفسه العدم كما يعرض لغيره ويصدق اشتقاقا فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بانه معدوم فى الخارج فان اشتبه عليك ان العدم المضاف الى اى شيء كان يكون نوعا من العدم ومقابلا للمعروض وما يضاف اليه فاذا اضيف الى نفسه وصار عدم العدم فقد اجتمع فيه النوعية والتقابل وهما متدافعان اذ النوعية يوجب الحمل هو هو والتقابل يوجب نفيه فتذكر ان العارضية والمعروضية بين العدم ومعروضه فى الحقيقة ليست الا بحسب وجودهما فى العقل لكن العروض العقلى الثابت للعدم كاشف عن بطلان معروضه فما يضاف اليه العدم ويعرضه بما له صورة عقلية قيد لمفهوم العدم محصل له مقوم لثبوته فى الذهن ثابت معه فيه فيكون العدم المقيد به نوعا من العدم وبما هو عنوان لامر عرض له الفساد والهلاك بسبب عروض طبيعة العدم له يكون مقابلا له فموضوع النوعية والتقابل مختلف كيف والنوعية من احوال المعقول بما هو معقول لانه كساير المعانى المنطقية من ثوانى المعقولات والتقابل من الاحوال الخارجية للاشياء لان المتقابلين مما يجتمعان معا فى الذهن وما ذكرناه الليق بانحلال هذه العقدة مما هو المسطور فى ارقام اهل التدقيق من الاخرين **فصل** فى ان المعدوم لا يعاد العدم ليس له مهية الا رفع الوجود وحيث علمت ان الوجود للشيء نفس هويته فكما لا يكون لشيء واحد الا هوية واحدة فكذلك لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدان لتشخص بعينه فهذا ما رامه العرفاء بقولهم ان الله لا يتجلى فى صورة مرتين فاذن المعدوم لا يعاد بعينه كيف واذا كانت الهوية التشخصية المعادة بعينها هى الهوية المبتدئة على ما هو المفروض فكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء عين حيثية الاعادة مع كونهما متنافيين هذا خلف ثم انه كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة الاستيناف لم يتعين الاستيناف الاول من الاستيناف الثانى والثالث من الرابع وهكذا فيلزم جواز تحقق اعادات غير متناهية لعدم تعين مرتبة من المراتب اللامتناهية للوقوف عند هاف فى الاستيناف دون غيرها بعد تسويغ ذلك اولا وهو مستبين الفساد وقس عليه حال تكرر عدم شيء واحد بعينه فان قلت كثير من الحوادث الزمانية كان معدوما ثم يوجد ثم ينعدم فيكون عدمان لذات واحدة فاذا جاز ذلك فى العدم جاز فى الوجود ايضا كما اعترفت به قلت قد مر ان معنى عروض العدم لشيء ليس الا بطلان صرف للذات وليسية محضة لها وليس فى الواقع معروض يضم اليه او ينتزع منه العدم بل العقل يعين ذاتا ويضيف اليه مفهوم العدم فلا يتعدد عند العقل الا بتكثر الملكات فلا ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال انها واحدة او متعددة متماثلة وانما يضيف العقل نسبة العدم الى ذات يختص وجوده بزمان معين قبل وجوده وبعد وجوده وحاصل كون الشيء كان معدوما قبل وجوده وسيكون معدوما بعد وجوده كانحصار وعائه الوجودى وضيق استعداده والانبساط سابقا ولاحقا فالعدم ليس الا عدما واحدا لا يتصف بالذات بالسبق واللحوق بل انما يتصور العقل بقوته الوهمية للحادث الزمانى عدما ازليا ثم وجودا ثم عدما طاريا كطرفين ووسط حتى ان الاوهام العامية يتخيل ان العدم يطرء على شيء ويرفع وجوده الخاص عن متن الواقع ويحك هويته عن صفحة الاعيان وذلك لذهولهم عن ان وجودات الاشياء انما هى عبارة عن تجليات المبدع الحق واشعة نور المبدأ الاول وشئونه الذاتية لا تتبدل كل منها عما هو له الى غيره لكن المحجوب لقصور نظره عن الاحاطة بالجميع يتوهم ان كل واحد منها بطل عن صقع الوجود وجاء غيره حل فى مقامه وهكذا ولم يتفطن بان طريان العدم على الشيء الثابت فى الواقع لا يخلو اما ان يكون فى مرتبة وجوده وفى وعاء تحققه المختص به بعينه فيلزم اجتماع النقيضين فى مرتبة واحدة او فى زمان واحد بعينه واما ان يكون فى غير مرتبة وجوده ووعاء تحققه فالشيء يستحيل ان يكون له وجود الا فى مرتبة وجوده وظرف فعليته وظهوره فان لكل شيء نحوا خاصا من الوجود ومرتبة معينة من الكون مع توابعه ولوازمه من الصفات والازمنة والامكنة اللايقة به الغير المتعدى عنها الى غيرها فاذا استحال ان يكون لكل شيء الا نحو واحد من الوجود يقتضيه له اسبابه السابقة وشرايطه المتقدمة المنبعثة عن وجود المبدء الاول تعالى

فلم يتصور له طور آخر من الكون غير ما هو الواقع حتى يطرء عليه العدم ويرفعه عن ساهرة الاعيان او يقع العدم بدلا عنه فى مقامه المفروض له واما
ما يقال من ان ذوات الممكنات لا تابى عن العدم ولو حين الوجود فمعناه انه مع قطع النظر عن الامور الخارجية وانحاء تجليات الحق الاول
وكون الحقائق الوجودية من مظاهر اسمائه الحسنى ورشحات صفاته العليا اذا نظر الى نفس مهية كل من الطبايع الامكانية والمفهومات
العقلية لا تابى مفهومها ومعناها عن لحوق شئ اليها وزواله عنها مما هو غير ذاتها وذاتياتها من الوجود والعدم وغيرهما وذلك لعدم
قيام الوجود بذواتها الناقصة فى الواقع فلا تابى العدم ولو فى زمان انصباغها بصبغ الوجود وظهورها بنوره واما بالنظر الى افاضة
الحق وتجليه فى صور الاسماء والصفات وابقائه للحقائق الى غاية معلومة عند علمه المحيط بكل شئ على ما هى عليها فهى ممتنعة العدم مستحيلة الفساد
فتجويز العدم على شئ باعتبار مرتبة من التحقق ودرجة من الوجود من اغاليط الوهم واكاذيب المتخيلة هذا تحقيق الكلام فى هذا المرام
على ذوق ارباب العرفان ووجدان اهل الايقان **وههنا** استبصارات تنبيهية ذكرها شيوخ الفلسفة العامية ورؤساهم
فى زبرهم بناسب اهل البحث ويكفى لصاحب الطبع المستقيم اذا لم يعرضه آفة من العصبية واللجاج بل الحكم بامتناع اعادة المعدوم بديهى
عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس واستحسنه الخطيب الرازى حيث قال كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد
عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع الاول منها لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان
وذلك بحذاء الدور الذى هو تقدم الشئ على نفسه بالذات واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم ورد بمنع ذلك بحسب وقتين فان معناه عند
التحقيق تخلل العدم بين زمانى وجوده واتصاف وجود الشئ بالسابق واللاحق نظرا الى وقتين لا ينافى اتحاده بالتشخص وانت تعلم سخافة هذا
الكلام بتذكر ما اصلناه من ان وجود الشئ بعينه هويته الشخصية فوحدة الذات مع تعدد الوجود غير صحيح واما توهم الانتقاض بالبقاء
فهو ساقط لان الذات المستمرة وحدتها باقية والتكثر بحسب تحليل الذهن ليس فى الحقيقة الا للزمان بهويته الاتصالية الكمية فيتحلل
فى الوهم الى الاجزاء وتكثر اجزاء الزمان مستتبع لتكثر نسبة الذات الواقعة فيها المحفوظة وحدتها الذاتية فى كل الزمان فلا يلزم تخلل
الزمان بين الشئ ونفسه بل بين متاه الاول ومتاه الثانى مع انحفاظ وحدته المستمرة فى جميع اضافاته المتجددة الزمانية الثانى لو جاز
اعادة المعدوم بعينه اى بجميع لوازم شخصيته وتوابع هويته العينية لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها ولان الوقت ايضا معدوم
يجوز اعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغيره فى تجويز الاعادة او بطريق الالزام على من يعتقد هذا الراى لكن اللازم باطل لافضائه الى
كون الشئ مبتدء من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الوجود فى وقته وفيه مفاسد ثلثة جمع بين المتقابلين ومنع لكونه معادا لانه
الموجود فى الوقت الثانى لا الموجود فى الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدء والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدءا
والامتياز بينهما ضرورى وهذا الوجه لا يبتنى على كون الزمان من المشخصات فانه غير صحيح بل يكفى كونه من الامور التى هى امارات التشخص
ولوازم الهوية العينية التى لها امثال من نوعها واقعة فى الاحياز والاوضاع والازمنة فان قيل لا نم كون الوقت من المشخصات باى معنى كان
فانه قد يتبدل مع بقاء التشخص بعينه فى الوقتين حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة قلنا معنى كون الزمان والحيز والوضع و
غيرها من العوارض المشخصة ان كل واحد منها مع سعة ما وعرض ما من لوازم التشخص وعلامات تشخصه حتى لو فرض خروج التشخص عن حدى امتدادها
شئ من تلك العوارض لكان هالكا كما فى العرض الشخصى الذى يكون للكيفيات المزاجية وهذا لا ينافى قولهم ان اجتماع المعانى الغير المتشخصة
لا يفيد التشخص لان ذلك فى التشخص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب نفس التصور وهو الذى ليس مناطه الا نحو من انحاء الوجود و
كلامنا فى التشخص بمعنى الامتياز عن الغير الذى يحصل بالمادة مستعدة لفيضان الهوية التشخصية فان التشخص بالمعنى الاول والتشخص بهذا
المعنى يكون لازما اياها علامة لها ويجوز حصوله عن اجتماع امور عرضية عد من جملتها الوقت واعترض على هذا الدليل بانا لا نم ان ما يوجد
فى الوقت الاول يكون مبتدءا البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت معادا ايضا ثم بهذا الكلام او رد على ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل
لانه لا مغايرة بين المبتدء والمعاد بالمهية ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض والا لم يكن له اعادة بعينه بل بالسابقية واللاحقية بان هذا
فى زمان سابق وهذا فى زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم ويتسلسل **دفع تحصيلى** لا يحتجبن عن فطانتك
ان السبق والابتداء واللحوق والانتهائية من المعانى الذاتية لاجزاء الزمان كما ستطلع عليه حيث يحين وقته وبالجملة وقوع كل جزء
من اجزاء الزمان حيث يقع من الضروريات الذاتية له لا يتعداه مثلا كون امس متقدما على غد ذاتى لامس كما ان التاخر عنه جوهرى لغد
وكذا نسبة كل جزء من اجزاء الزمان الى غيره من بواقى الاجزاء فلو فرض كون يوم الخميس واقعا يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس

ايضا

ايضا لانه مفهوم له لا يمكن انسلاخه عنه فح لقول الزمان المبتدأ كونه مبتداء عين هويته وذاته فاذا فرض كونه معاداً لا ينسلخ عن هويته وذاته فيكون ح مع كونه معاداً بحسب الفرض مبتداء بحسب الحقيقة لانه من تمام فرضه فلو لم يكن مبتداء لم يكن المفروض هو هو بل غيره فانهدم الاساس وانفسخ الجواب ان الثالث لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في المهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان المقدر ان وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما في المهية وجميع العوارض واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز الم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم اقول والجواب اما عن الاول فبان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف في العوارض المشخصة فاذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميز لم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب في بيان نفسه لان الكلام في انه مع تجويز الاعادة لشئ وفرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والآخر مبتداء واما عن الثاني فبان فرض مثلين من جميع الوجوه حيثما كان وان كان رفعا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع الامتياز الواقعي بمجرد وضع الاعادة لا يقال الامتياز بينهما ليس مرفوعا بالكلية لاتصاف احدهما بكونه كان حاصلا قبل دون الآخر لانا نقول هذا الامتياز هو الذي يوجب رفعه اذ بعدما تبين ان العدم هو بطلان الذات وليس للمعدوم بما هو معدوم ذات ولا تمايز بين المعدومات بما هي معدومات ومما ينكشف انه لا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا لعدم انحفاظ وحدة الذات في العدم بل ليس الا اثنينية صرفة فامتياز المعاد عن المستانف المفروض معه او بدله واختصاصه بانه معاد ان كان من جهة الذات حال العدم وكونها رابطة بين الوجودين السابق واللاحق فالمعدوم لا ذات له وان كان لانه كان موجودا اولا دون المستانف فهذا عين النسبة التي يقع النظر في امكانها وكونها منشأ الامتياز بينهما وهما متساويان في استحقاق ذلك والكلام في انه مع فقد الاستمرار الموقع للاثنينية الصرفة كيف يتصور اختصاص احدهما بالاناطة الى الموجود السابق وليس لاحد ان يقول ان الوجود الذهني لشئ عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الاحكام الثابتة للاشياء المعدومة فليكن هذا المقام من جملتها فالذات وان عدمت في الخارج لكن يستحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود الذهني في بعض المدارك المرتفعة عن التغير لانا نقول قدمنا ان انحفاظ نحو الوجود والوحدة الشخصية غير متصور مع تبدل الظروف والاوعية انما ذلك شان ماهيات كلية يكون انحاء الوجودات واطوار التشخصات من لواحقها الخارجة عن معناها وحقيقتها فالموجود في الذهن هوية مكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي ليس في نحو وجوده وتشخصه بل معنى ذلك ان بعد تجريد المهية المقرونة بالتشخص ولوازمه اذا جردت عنها يكون عين ما يقترن بتشخص آخر منها الرابع انا اعادة كل ذات شخصية انما يتصور لو اعيدت شئ من اجزاء عللها التامة المقتضية لها واستعداد المادة لها بخصوصه وغير ذلك من متممات العلة ومصححات المعلول وننقل الكلام الى آخر اجزاء عللها واستعداد استعداد مادتها وهكذا الى المبادي القصوى والعلل العليا وسينكشف لك ان شاء الله بطلان اللازم فالملزوم باطل مثله بيان الملازمة معلوم بادنى التفات من العقل كيف ولو لم يكن الاستعداد والعلة سيما بعينهما لم يكن المعاد المفروض اعاديا بل انما يكون استينافيا مماثلا للابتدائي السابق ويتوهم انه اعادي فاذن انما يمكن اعادة الهوية الوجودية لو عادت الاستعدادات بجملتها والادوار الفلكية والاوضاع الكوكبية برمتها وجملة ما يستقر في النظام الكلي بجميع لوازمها وتوابعها حتى يكون في كونها ابتدائية والفطرة الصحيحة غير متوقفة في تكذيب هذا الوهم **اهانة** القائلون بجواز اعادة المعدومات جمهور اهل الكلام المخالفين لكافة الحكماء في ذلك ظنا منهم ان القول بتجويز الاعادة في الاشياء بعد بطلانها يصحح الحشر الجسماني الناطق بوقوعه السنة الشرايع والكتب الالهية النازلة على اهل السفارة واصحاب الزلفى صلوات الله عليهم اجمعين ولم يعلموا ان اسرار الشريعة الالهية لا يمكن ان يستفاد من الابحاث الكلامية والاراء الجدلية بل الطريق الى معرفة تلك الاسرار منحصر في سبيلين اما سبيل الابرار من اقامة جوامع العبادة وادامة مراسم العدالة وازالة وساوس العادة واما سبيل المقربين من الرياضات العلمية وتوجيه القوى الادراكية الى جانب القدس وتصقيل مرآة النفس الناطقة وتقويتها لئلا يتدنس بالاخلاق الردية ولم تتصدأ بما يورده الحواس اليها من اوصاف الاجسام ولم يتعوج بالآراء الفاسدة فانها حينئذ ترائي صور الحقائق الايمانية ويشاهد الامور الغائبة عن حواسها لتعقلها بصفاء جوهرها فاما اذا كانت النفس مما قد تدنست بالاعمال السيئة او صدئت بالاخلاق الردية

اواعوجت بالآراء الفاسدة واستمرت على تلك الحال كاكثر ارباب الجدال بقيت محجوبة عن ادراك حقايق الاشياء الايمانية عاجزة عن الوصول الى الله تع
ويفوتها نعيم الآخرة كما قال الله تع كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فمن اراد ان يصل الى معرفة الله وصفاته وافعاله ومعرفة ارسال رسله
وانزال كتبه وكيفية النشاة الآخرة واحوال الانسان بعد الموت وساير اسرار المبدء والمعاد بعلم الكلام وطريق المناظرة فقد استسمن
ذا ورم واذا جاء حين ان ينبسط القول في معاد النفوس وكيفية رجوعها الى باريها في العالمين ووصولها الى قيومها في الاقليمين تبين لك
كيفية الحشر الجسماني وارتجاع النفوس كلاية الاجساد باذن ولي الابداع والانشاء في المبدء والمعاد على ما وردت به السنة الشريفة و
نطقت به السنة الشريعة ثم ان هؤلاء القوم بعد اتفاقهم في اعادة الجواهر اختلفوا في الاعراض فقال بعضهم يمتنع اعادتها مطلقا لان
المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحاب الاشعرية وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كا
لاصوات والادوار لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها الا للعبد
ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها وذكروا في بيان كل واحد منها ادلة واهية تشحن بها الكتب وسائر هوساتهم ا
والدفاتر واكثر آرائهم الفاسدة في الفضيحة والقباحة من هذا القبيل كتعدد القدماء واثبات الارادة الجزافية ونفي الداعي في فعله
وابطال الحكمة في خلقه وكونه تع محل الكلام النفسي والحديث الخيالي وثبوت المعدوم والجوهر الفرد مع ما يستلزم من سكون المتحرك وتفكك
الرحى والطفرة الى غيرها من المموهات والمزخرفات كل ذلك لرفض الحكمة ومعادات الحكماء وهم بالحقيقة اهل البدع والضلال وقدوة
الجهلة والارذال شرهم كلهم على اهل الدين والورع وضررهم على العلماء واشدهم عداوة للذين آمنوا من الحكماء والربانيين هذه الطائفة المجادلة
المخاصمة الذين يخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات ويتعاملون البراهين والقياسات وهم لا يحسنون الرياضيات ويتكلمون في الالهيات
وهم يجهلون الطبيعيات واكثر ما يجادلون به من المسائل المموهة المزخرفة التي لا حقيقة لها ولا وجود الا في الاوهام الكاذبة لا يصح لمدع فيها
حجة ولا لسائل عنها برهان واذا سئلوا عن حقيقة اشيائهم مقرون بها عند اكثر الناس لا يحسنون ان يجيبوا عنها فاذا استقصى عليهم البحث
انكروها وجحدوها ويابون ان يقولوا لا ندري ان الله اعلم ورسوله نعم عباراتهم في غاية الفصاحة والفاظهم في نهاية الجودة والملاحة
يوردون تلك الهوسات الفاسدة والعقايد الرديّة بافصح العبارات ويكتبونها باوضح الخطوط في اصح الاوراق ويسمعون الاحداث والعوام
ويصورونها في قلوبهم ويمكنونها في نفوسهم بحيث ان يمحى اصلا ومع هذه الدواهي والمحن كلها والمصيبة على اهل الدين يدعون انهم بهذه
العقول الناقصة والافهام القاصرة ينصرون الاسلام ويقوون الدين والى يومنا هذا لما سمعنا يهوديا تاب على يد واحد منهم ولا نصرانيا
اسلم ولا مجوسيا آمن بل قرامهم بادبانهم اذا نظروا الى آراء المجادلة اعلق واوثق نعوذ بالله من شرورهم على الدين وافسادهم على المؤمنين
ومن عجيب الامر ايضا ان بعضا من هؤلاء استدل على امكان الاعادة بما قد سمع من كلام الحكماء الكرام انهم يقولون كلما قرع سمعك من
غرايب عالم الطبيعة فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان ولعدم تعوده الاجتهاد في العقليات لم يميز الامكان بمعنى
الجواز العقلي الذي مرجعه الى عدم وضوح الضرورة لاحد الطرفين عند العقل عن الامكان الذاتي الذي هو سلب ضرورة الطرفين عن الشيء بحسب
الذات فحكم بان الاصل فيما لم يتبرهن وجوبه او امتناعه هو الامكان فاثبت بظنه المستوهن ان اعادة المعدوم ممكن ذاتي وتشبث بهذا اللفظ
الخبيث الذي انسج عنكبوت وهمه كثير ممن تاخر عنه فيقال له ولمن تبعه انكم ان اردتم بالاصل في هذا القول ما هو بمعنى الكثير الراجح فكون
اكثر ما لم يقم دليل على امتناعه ووجوبه ممكنا غير ظاهر وبعد فرضه غير نافع لجواز كون هذا من جملة الاقل وان اريد به معنى ما لا يعدل عنه
الا بدليل على ما هو المستعمل في صناعتي الفقه واصوله فهو فاسد هيهنا اذ شيء من عناصر العقود ليس اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى
جهة الموضوع فما لم يقم عليه البرهان لم يعلم حاله وما قال الشيخ الرئيس ان ما لا برهان على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر وجوده
ويعتقد امتناعه بل يترك في بقعة الامكان اي الاحتمال العقلي لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف ومن اقواله ان من تعود ان يصدق من غير دليل
فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية **فصل** في ان العدم ليس رابطيا الفلاسفة المتقدمون على ان النسبة الحكمية في كل قضية موجبة
كانت او سالبة ثبوتية ولا نسبة في السوالب وراء النسبة الايجابية التي هي في الموجبات وان القضية مدلول السالبة ومفادها ليس الا
رفع تلك النسبة الايجابية وليس فيها حمل وربط بل سلب حمل وقطع ربط وانما يقال لها الحملية على المجاز والتشبيه وان لا مادة في
السوالب بحسب السلب بل بحسب الايجاب فلذلك لا يختلف المادة في الموجبة والسالبة بحسب النسبة الايجابية والسلبية خلافا
لما شاع بين المتاخرين المتفلسفين من ان في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الايجابية وان المادة كما يكون بحسب النسبة الايجابية

كلك يكون بحسب النسبة السلبية وان مادة النسبة السلبية مخالفة لمادة النسبة الايجابية ولا يخلو شيء منهما من المواد الثلث الا ان المشهور
عاسبتها فى الثوابت لفضلها وشرفها ولانخراط ما يعتبر فى السوالب فيها فان واجب العدم ممتنع الوجود وممتنع العدم واجب الوجود وممكن
العدم ممكن الوجود فيجب عليك ان تعلم ان المادة هى حال المحمول فى نفسه عند الموضوع من وجوب صدق او امتناعه او امكانه وفى مطلق
الهليات البسيطة ترجع الى حال الموضوع فى وجوده بحسب قوة الوجود ووثاقة الجوهر او ضعف الذات وسخافة الحقيقة او بطلان التحقق
وفساد الهوية لا حال المحمول فى نسبته الى الموضوع وثبوته له باعتبار وثاقة النسبة او ضعفها او فسادها وليس فى السالبة الا انتفاء الموضوع
فى نفسه او انتفاء المحمول عنه على انه ليس هناك شيء هو الانتفاء او ليس شيء شيئا الا ان هناك شيئا هو الانتفاء او له شيء هو الانتفاء فليس فيه
شيء يكون مكيفا باحدى الكيفيات الثلث فالمادة التى تسمى عند الاوائل بالعنصر وهى حال الموضوع فى نفسه بالايجاب فى الجوهر من استحقاق
دوام الوجود ودوام اللاوجود او لا استحقاق دوام الوجود ودوام اللاوجود او حال المحمول فى نفسه بالقياس الايجابى الى الموضوع وكون
نسبة الامكان الى الوجوب والامتناع نسبة نقص الى تمام ونسبة ضعف الى قوة وفتور الى وثاقة انما يتبين حق التبين فى هذا الكتاب
وعلى فلسفتنا كما يقع اليه الاشارة فى عدة مواضع ولو دل على العنصر بلفظ لكان يدل بالجهة وقد يكون العقد ذا جهة تخالف العنصر اذ
العنصر يكون بحسب نفس الامر والجهة بحسب البيان والتصريح به بالفعل فقد بان ان السالبة توجد لمحمولها الحال التى له عند الموضوع
بالنسبة الايجابية بعينها فان محموله عند الايجاب يكون له استحقاقية احد الامور المذكورة وان لم يكن اوجبت وما يتوهم ان العنصر
الثابت على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا فكذا الثابت على تقدير جعل العدم رابطة يكون غير
الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة منفسخ بان هذا الوهم ناش عن اخذ قولنا زيد معدوم مثلا قضية موجبة وعن الغفلة من
انه ينقلب بذلك عن ان يكون سلبا لقولنا زيد موجود فيرجع الحكم الى ايجاب سلب الوجود والقضية الى موجبة سالبة المحمول
فلاجل ذلك تختلف القضيتان بحسب العنصر فاى مفهوم اخذ من المفهومات فان له بما هو محمول حالا عند الموضوع المعين بالنسبة
الايجابية لا يتغير ذلك الحال عند سلب تلك ولا ينبغى ان يؤخذ زيد معدوم حين ما يرام سلب وجوده فى نفسه حكما ايجابيا
بل يجب ان يعنى به انتفاؤه فى نفسه وسلب ذاته فى وجوده ليكون القضية من سوالب الهليات البسيطة لا ثبوت سلب الوجود له
حتى يصير من الهليات المركبة الايجابية ولا سلب الوجود عنه حتى يكون من سوالب الهليات المركبة ومن لم يفرق بين مفاد الهليتين
وظن ان طبيعة العقد مطلقا يستدعى ثبوت شيء لشيء او سلب شيء عن شيء لم يمكنه ان يصدق بان قولنا الانسان موجود او وجد
الانسان مثلا يفيد تحقق ذات الانسان لا تحقق امر له هو وجوده وكذلك قولنا عدم الانسان يعطى بطلان ذاته لا انسلاب صفة
عنه هى الوجود واما قولنا الانسان كاتب او كتب الانسان يعطى ثبوت صفة له هى الكتابة وكذا قولنا الانسان ساكن الاصابع يفيد
انسلاب صفة عنه هى الكتابة وعدم الفرق بين الهليتين عن علل الطبيعة الانسانية وامراضها التى يجب ازالتها والتدبر فى خلاصها
لئلا يضطر الى استثناء المقدمة الكلية القائلة بفرعية وجود الثابت لوجود المثبت له فى جملة الهليات البسيطة كما سبق ذكره
فى اوائل الكتاب **تتمة تحقيقية** واذ قد تحقق لديك ان السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل يثبت له او به او يرفع عنه وبه
معنى على سبيل الوجوب والامتناع والامكان فقد دريت انه لا يكون نسبة سلبية مكيفة بضرورة او دوام او فعلية او امكان او
او غير ذلك بل انما يؤول معنى ضرورية النسبة السلبية الى امتناع النسبة الايجابية التى هى نقيضها ومعنى دوام النسبة السلبية سلب
تلك النسبة الايجابية فى كل وقت وقت على ان يعتبر ذلك فى الايجاب ويجعل السلب قطعا لـه بذلك الاعتبار فيرفع بحسب اى جزء فرض
من اجزاء الاوقات فاذن ليس الفرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورية او بين السالبة الدائمة وسالبة الدائمة مثلا الا على ما
اشتهر فى الحكمة العامية بل على طريق الحكمة النقية الملخصة وكذلك قياس ساير الموجهات وقياس المطلقة التى هى مقابلة لها الا ان
الاطلاق عدم التوجيه والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة فان السالبة المطلقة هى بعينها سالبة المطلقة ولا سبيل لصاحب
التاييد العلى الى فصل اطلاق السلب عن سلب الاطلاق واطالة الكلام فى بيانه خارج عن طور هذا الكتاب اذ غرضنا فيه بيان
طريق الوصول الى الحق وكيفية السير الى الله وانما كفالته الى صناعة الميزان **فصل** فى ان الحكم السلبى لا ينفك عن نحو من وجود طرفيه
ان محمول العقود الحملية سواء كانت موجبة او سالبة فقد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا فى الخارج واما فى الذهن فلا بد وان يكون
حاضرا موجودا لاستحالة الحكم بما لا يكون حاضرا عند النفس واما موضوعها سواء كانت موجبة او سالبة فلا بد وان يكون له وجود

كما زعمه بعض على ما مر ذكره وفى
الهليات المركبة هى حال المحمول
فى نسبته الى الموضوع وثبوته له

[illegible]

في النفس لاستحالة الحكم على ما لا يكون كذلك واما في الخارج فكذلك اذا كان الحكم بالايجاب بحسب ظرف الخارج لاستدعاء الحكم بحسب اي ظرف وجود الموضوع فيه لان ثبوت شيء لشيء في اي موطن كان يتفرع على ثبوته في نفسه اللهم الا اذا كان المحمول في معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم في الخارج او شريك الباري ممتنع فانه وان نسب الى الخارج لكنه نفس السلب عن الخارج فكانه قيل زيد المتصور في الذهن ليس في الخارج واذا كان الحكم بالسلب في الخارج فلا يقتضي نفس الحكم وجود الموضوع فيه لجواز سلب المعدوم والسلب عن المعدوم هذا بحسب خصوص طبيعة السلب بما هو سلب لا بما هو حكم من الاحكام الواقعة عن النفس الانسانية فقولهم ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة المعدولة او السالبة المحمول ليس معناه ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الخارج دون موضوع الموجبة اذ موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما في الخارج كقولنا شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال ولا ان موضوع الموجبة يجب ان يتحقق او يتمثل في وجود او ذهن دون موضوع السالبة اذ موضوع السالبة ايضا كذلك بل بمعنى ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت بما هو غير ثابت اصلا على ان للعقل ان يعتبر هذا الاعتبار في السلب ويؤخذ موضوع السالبة على هذا الوجه بخلاف الايجاب والموجبة فان الايجاب وان صح على الموضوع غير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما لان الايجاب يقتضي وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر ولهذا يجوز ان يقال المعدوم ليس من حيث هو معدوم بشيء ولا له من هذه الحيثية شيء بل من حيث له وجود وتحقق في ظرف ما وايضا يجوز نفي كل ما هو غير الثابت عن الموضوع من حيث هو غير ثابت بخلاف اثبات كل ما يغايره عليه من تلك الحيثية بل اثبات شيء مما يغايره عليه من تلك الحيثية اللهم الا اذا كان امرا عدميا او محالا فانه اذا كان ذلك لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحمول ايضا مستدعيا لوجود الموضوع كما انه يستدعيه من حيث النسبة الايجابية فلذلك اشتهر ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة وهو غير صحيح الا ان يصار الى ما قدمنا ويراد بالعموم على ما سيجيء ذكره وليس معنى كلامهم على ما فهمه الجمهور ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة واما ما قيل ان موضوع السالبة ان كان اعم من موضوع موجبة المعدولة او السالبة المحمول لم يتحقق التناقض لتفاوت الافراد وان لم يكن اعم زال الفرق فنقول هو اعم بالاعتبار المذكور ولا يلزم منه تغاير الافراد اذ العموم بمعنيين والاعمية بحسب الاعتبار المذكور لا يوجب بطلان التناقض ونفي الاعمية بحسب الافراد لا يستلزم زوال الفرق لكون الموضوع في السالبة اعم اعتبارا وان لم يكن اكثر شمولا وتناولا **تذكرة** فالموجبة بحسب الموضوع اخص من السالبة مع مساواتهما الاتفاقية لتحقق جميع المفهومات والاعيان الثابتة في المبادي العالية ولاستدعاء مطلق الحكم الوجود الادراكي اذ المجهول مطلقا لا حكم عليه بنفي او اثبات والشبهة به عليه مندفعة بما ذكرناه من الفرق بين الحملين اذ الشيء قد يكذب عن نفسه باحدهما ويصدق عليه بالآخر على ان الفرق لا يجري الا في المحصورات والطبيعيات لاشتمال المحصورات على عقد وضع ايجابي هو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل فان قولنا كل ج ب ليس معناه الجيم الكلي والا لكانت طبيعية او كلية او كلية وهو ظاهر بل معناه كل ما يوصف بجيم ذهنا او عينا دائما او غير دائم مجتمعا او لا فهو ب **اعضالات وانحلالات** ومن المشككات الواقعة في هذا الموضع التي ربما زاحم السائر الى الله تعالى في سيره ويعوقه عن السلوك اليه تعالى ان السالبة المحمول اعم من الموجبة المحصلة لصدقها بانتفاء الموضوع بخلاف الموجبة وقد يكون نقيض المفهوم مما لا يصدق على شيء مما بحسب الواقع كاللاشيء واللامعلوم واللاممكن العام وساير نقايض المفهومات الشاملة فلا ينتظم الاحكام الميزانية لصدق سلب نقيض الاخص عما يفرض صدق نقيض الاعم عليه اذا كان معدوما فيلزم صدق قولنا ليس بعض اللاجوهر باللاحيوان بانتفاء ذلك البعض وكذلك الحال في نقيضي المتساويين فيصدق بعض اللاجسم ليس باللامتحيز لانتفائه في نفسه وتزلزل بذلك قاعدة تعاكس الاعمية والاخصية في نقيضي الاعم والاخص وينثلم الحكم بتساوي نقيضي المتساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض وغيرها مما في القاعدة بنقايض المعاني الشاملة واجابوا عنه في المشهور بان اخذوا الربط في السوالب على انه ايجاب لسلب المحمول وفصلوا الموجبة السالبة المحمول عن الموجبات في استدعاء وجود الموضوع والحقوها بالسوالب في عدم الاستدعاء ولم يخصصوا الاحكام بما عدا نقايض الطبايع العامية جميع هذه الآراء من مجازفات المتاخرين المتشبهين بالحكماء من المقلدين الذين ليس لهم قدم راسخ في العلم والعرفان وسبيل الحكمة في ذلك العقد ما اشرنا اليه سابقا ان اعمية السالبة عن الموجبة في باب استدعاء الوجود للموضوع وعدمه ليست بحسب الشمول الافرادي بل بحسب التناول الاعتباري اي لا بمعنى انها بحيث يكون احدهما يصدق على فرد من الموضوع حيث يكذب عنه الآخر بل بمعنى ان احدهما تصدق على شيء باعتبار لا يصدق عليه الاخرى بذلك الاعتبار وان كان الموضوع فيهما جميعا مما يلزم

ان يكون موجودًا بنحو من الانحاء وان الايجاب سواء كان معدوليا او تحصيليا يقتضي ثبوت الموضوع بالوجه المقرر المفصل في موضعه ففي مطلق العقود لابد من مطلق الثبوت عينيا كان او عقليا او تقديريا وما يصدق الحكم معه في السوالب هو ما يقابله وبذلك ينحسم مادة الشبهة فيصدق تلك الاحكام حقيقة واللازم وجود موضوعاتها بحسب الفرض والتقدير ومطابق الحكم ومصداق العقد فيها انما هو كون عنوان الموضوع بحيث لو تحقق في شيء او صدق عليه تحقق فيه او صدق عليه المحمول وانما يلزم الوجود الخارجي او الذهني لو حكم في تلك القضايا بثبوت المحمول للموضوع في العين او في العقل على البت وليس هكذا والعمومية بين المفهومين ليس معناها ومقتضاها الا كون احدهما بحيث لو وجد في مادة وجد الاخر فيها كليا دون العكس والمساواة كونهما كذلك من الجنسين كليا وليس في ذلك لزوم الاجتماع في مادة ما بحسب الواقع بالفعل ولا شبهة لرجل منطقي ان الامر في تلك الطبايع الشاملة على هذه الشاكلة كيف والكلي الذي يجري عليه هذه الاحكام ليس مفهومه مما يحتاج الى وجود فرد له في العين او في النفس وكذا حاله مع عروض تلك النسب واحكامها له بالقياس الى كلي اخر في عدم توقفها الى وجود موضوعات الاحكام في شيء من الاوعية والمواطن ومنها انه صدق قولنا كل ممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام وهذا ظاهر وصدق ايضا قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لانه اما واجب بالذات او ممتنع بالذات وكل منهما ممكن عام فلزم ان يكون نقيض العام مطلقا اخص من نقيض الخاص كذلك يلزم المقدمة الاولى كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وصار صغرى للمقدمة الثانية ينتج كلما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه تناقض مستحيل وكذا يلزم الثانية كلما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وصار صغرى للاولى ينتج ايضا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه تناقض واجاب عنه الحكيم الطوسي ره بان الممكن العام ينقسم الى قسمين هما مانعا الجمع والخلو واذا اطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجا عن النقيضين واذا تقرر ذلك فنقول القياس الاول من القياسين المذكورين وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وكل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس فيه الحد الاوسط مكررا لان المراد بما ليس بممكن خاص في الصغرى ما هو خارج عن النقيضين معا وفي الكبرى ما هو داخل في احدهما واما القياس الثاني وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وكل ما هو ممكن خاص فهو ممكن عام فصغراه كاذبة لان عكس نقيض قولنا كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس هو هذه الصغرى بل عكس نقيضه ان كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص والمراد منه ما هو خارج عن النقيضين لا الممكن الخاص الذي هو داخل في احدهما فاعيد القول في السؤال بان الخارج عن النقيضين الذي يعبر عنه بليس ليس بشيء اصلا فلا يمكن ان يحمل عليه شيء حتى يكون اخص من شيء فاذن كيف يكون ما ليس بممكن خاص اعم منه فافاد الجواب ثانيا بان ما ليس بممكن خاص يصدق مع الذي ليس بشيء اصلا الذي يعبر عنه بانه ليس ومع الداخل في طرفي النقيض اي الواجب بذاته والممتنع بذاته ولا يراد بكونه اعم الا هذا وبعض سادة اعاظم الحكماء فصل الكلام في هذا المقام قائلا بان الامكان العام ما هو بالازم سلب ضرورة عدم الشيء فانه سلب الضرورة عن الجانب المخالف والجانب المخالف اما عدم ما يتصف بذلك الامكان اعني النسبة ان كان الامكان جهة او عدم ذات الموضوع اعني انتفائه في نفسه ان كان الممكن هو المحمول وضرورة عدم كل مفهوم هي امتناع ذلك المفهوم فالامكان العام سلب امتناع ذات الموضوع او سلب امتناع الوصف العارض له وهو النسبة وعلى التقديرين لا يصدق الممكن العام على الممتنع وجمهور الناس يضعون ان الجانب المخالف هو ما يخالف الواقع من طرفي الوجود والعدم فالمخالف في الواجب هو العدم وفي الممتنع هو الوجود والممكن يقع عليهما فان اريد بالممكن العام المعنى الاول لم يصدق قول المشكك الممتنع بالذات ممكن عام وان اريد ما يوضع عند الاكثرين فيقال اما ان يعتبر في كل من الواجب والممتنع ضرورة احد الطرفين فقط فيكون ما ليس بممكن خاص منقسما الى ثلثة اقسام واجب وممتنع وضروري الطرفين فلا يصح ان ما هو ضروري الطرفين مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه واما ان يعتبر في كل منهما ضرورة احد الطرفين بلا شرط اخر من اعتبار ضرورة الطرف الاخر وعدمها فلا يصح ان كل ممتنع مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه اذ ضروري الطرفين ممتنع وليس يصح فيه ذلك وصاحب درة التاج اراد مناقضة قولهم كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام بانه لا يصدق على الماهية من حيث هي هي الممكن بالامكان الخاص ولا يصدق عليها من تلك الحيثية الممكن بالامكان العام ايضا وهذه المناقضة غير مرضية اذ المراد التصادق بحسب نفس الامر وان لم يكن بحسب بعض مراتب الماهية في نفس الامر من الاعتبارات العقلية

فصل في ان العدم الخاص بنحو هل يجوز اتصاف الواجب بالذات به المشهور من اقوال الحكماء ان بعض انحاء الوجود بخصوصه مما يمتنع بالنظر الى الحقيقة الواجبية وذلك مما لا ينافي كونه واجب الوجود بالذات

كما ان امتناع نحو من الوجود للممكن لا يخرجه عن حد الامكان الذاتي ولا ينافيه بل يؤكده ويقرر امكانه وكذلك امتناع نحو من العدم بخصوصه بالقياس
الى ذات الممكن مما لا يابى عنه طبيعة الممكن ومفهوم الامكان وكذا امتناع بعض انحاء العدم بالقياس الى الممتنع بالذات كالعدم المسبوق بالوجود
او لا ترى ان انحاء الوجودات الامكانية مما يمتنع اتصاف الواجب تعالى به وكذا الوجود الحادث والوجود الزائل والوجود الجسماني والوجود الحلولي
والعرضي وبالجملة الوجود اللاحق وانما ذلك لخصوصيات القيود النقصانية والاوصاف العدمية وان بعض انحاء الوجود يمتنع على بعض
الممكنات وبعضها على الجميع اما الثاني فكالوجود الواجبي على الجميع واما الاول فكالوجود الجوهري على الاعراض والوجود المفارقي على
المادي والوجود القار على الغير القار وكذا يمتنع على الغير القار بالذات بحسب الماهية ان يكون له عدم سابق على وجوده او وجود بعد
عدمه او عدم بعد وجوده قبلية وبعدية مقدرة زمانية لا اجتماع بحسبهما بين القبل والبعد وان لم يمتنع الوجود ولا العدم مطلقين
عليه وكذا العدم الذي هو رفع الوجود المحقق في وعاء الواقع بعد اعتبار وقوعه وتحققه عن موضوعه بحسب ما هو فيه من الجهات والاعتبارات
الزمانية والمكانية والوصفية ممتنع على كافة الممكنات امتناعا وصفيا لا ذاتيا **نقد وتلويح** اما ان بعض انحاء الوجود
يمتنع على الواجب بالذات من حيث كونه مصحوبا بالقصور والنقص فمما لا شبهة فيه واما امتناع اتصاف الواجب تعالى من حيث كونه وجودا ما
مط فمنظور فيه كيف والوجود بما هو وجود طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها الا من جهة التمام والنقص والقوة والضعف والنقص
والضعف مرجعهما الى العدم فكل مرتبة من مراتب الوجود يكون دون المرتبة الواجبية فهي ذات اعتبارين اعتبار سنخ الوجود بما هو وجود
واعتبار عدم بلوغه الى الكمال ونزوله عن الغاية فباحد الاعتبارين يمتنع اتصاف الواجب تعالى به وبالآخر يجب اما الاول فظ واما الثاني
فلان واجب الوجود من جميع الجهات كما مر وايضا نقول لو امتنع طور من اطوار الوجود عليه تعالى باعتبار طبيعة الوجود مع قطع النظر عن خصوصية
قيده العدمي لزم ان يتحقق في ذاته جهة امتناعية بالقياس الى طبيعة الوجود بما هو وجود مع الجهة الوجوبية التي كانت له فيلزم تركيب
الجهات والاعتبارات في ذاته بذاته تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا لا يقال هذا النحو من التكثر والاختلاف لو استحال عليه تعالى من اجل
كونه مستلزما للتركيب في ذاته على ما قررت للزم مثل هذا التركيب فيه ايضا من اعتبار جهتي وجوب الوجود وامتناع العدم لانا نقول
هذان الاعتباران غير مستلزمين للتركيب بوجه اصلا لعدم تخالف الجهتين فيهما بخلاف ما نحن بصدده والفرق بين القبيلين متحقق لان
حيثية وجوب الوجود هي بعينها حيثية امتناع العدم بلا تغاير واختلاف لا في الذات ولا في الاعتبار لان ذاتا واحدة بحسب صرافة وحدتها
وبساطتها مصداق لصدق هذين المفهومين بخلاف ما نحن فيه فان ذاتا واحدة بالقياس الى معنى واحد لا يكون لها اضافتان متخالفتان
متنافيتان بضرورة من الفطرة الانسانية وهذا الاصل من جملة الاصول التي يقرر ما نحن بصدده من كون جميع الموجودات بحسب موجوديتها
رشحات وفيوض ورقائق للوجود الالهي وتجليات وشئونات للحق الصمدي واما كون بعض انحاء العدم ممتنعا للممكن بالذات او للممتنع
بالذات فهو ايضا محل بحث فان العدم مما لا امتياز فيه حتى يمتنع بعضه دون بعض آخر كما مر بل ربما كان هذه الاوصاف العدمية مما
يستتبعها بعض الاوصاف الوجودية على سبيل الاستتباع والاستجرار فالحق ان امتناع العدم المسبوق بالوجود للممتنع بالذات يرجع
الى امتناع ذلك الوجود السابق عليه فانه اذا امتنع السابق على شيء امتنع اللاحق ايضا باعتبار كونه لاحقا به اذ اللاحقية لا تنفك عن
السابقية واذا اتصف اللاحق بالشيء بالامتناع لا بالذات بل باعتبار اللحوق كان امتناعه تابعا لامتناع الملحوق به فيكون امتناع
العدم اي عدم كان للممتنع بالذات امتناعا بالعرض وههنا شك مشهور استصعبوه وقد سهل اندفاعه بما حققناه من ان
الواجب بالذات ما يجب له طبيعة الوجود مطلقا والممتنع بالذات ما يمتنع عليه طبيعة الوجود كذلك على الوجه الذي بيناه وذلك الشك
هو ان الزمان اذا امتنع عليه لذاته العدم السابق واللاحق لزم ان يكون الزمان واجب الوجود لذاته تعالى القيوم الواجب بالذات عن التغير
علوا كبيرا واجابوا عنه بان الواجب بالذات هو الذي يمتنع عليه جميع انحاء العدم والزمان ليس كذلك اذ لا استحالة في ان يكون معدوما
بالكلية ازلا وابدا وهذا مع انه لا يوافق اصولهم حيث تقرر عندهم وصرحوا بان الوجود الامكاني يمتنع عليه تعالى يرد عليه ايضا ان الوجود
الذي يكون للزمان في مقابلة العدم السابق واللاحق يلزم ان يكون واجبا له فيلزم استغناؤه عن العلة في استمرار وجوده ومن اصولهم
ان الممكن كما يحتاج الى العلة في وجوده الحدوثي يحتاج اليها في وجوده البقائي ثم تكلفوا في الجواب عنه بان مقابل العدم المتقدم او
المتاخر لشيء هو رفع العدم المتقدم او رفع العدم المتاخر وهذا المعنى اعم من الوجود الاستمراري لامكان صدقه على ذلك وعلى عدمه
واستمراره ازلا وابدا لصدق رفع العدم اللاحق للزمان على عدمه المطلق ونحن بعون الله تعالى مستغنين عن هذه التجشمات فان مناط الوجوب

الذاتي في فلسفتنا هو ضرورة طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق وملاك الامتناع الذاتي هو ضرورة رفع طبيعة الوجود مطلقا
وتحقق طبيعة كلية من الطبايع العامة المتواطئة وان كان بتحقق فرد من افراده وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد لها لكن الوجود ليس شموله
وانبساطه من حيث عروض الكلية والعموم له بل له اطلاق وشمول بنحو آخر سوى العموم على ما يعلمه الراسخون في العلم فوجوب حقيقته الكاملة
يستلزم وجوب جميع شعبه ومراتبه وفروعه وامتناع هذه الحقيقة يستلزم امتناع جميع مراتبه وانحائه وتجلياته فالزمان بهويته
الاتصالية التي هي افق التجدد والتقضي وعرش الحوادث والتغاير شأن واحد من شؤون العلة الاولى ومرتبة ضعيفة من مراتب نزول
الوجود فيكون اضعف الممكنات وجودا واخس المعلولات رتبة ويمكن ان يجاب عن الاخير بان الامر التدريجي الوجود بالذات كالزمان
المتصل وما يتكمم به كالحركة القطعية ليس له بقاء حتى يحتاج في بقائه الى سبب بل زمان تحققه بعينه ليس الا زمان حدوثه وهو
ما يحدث ذاته وهويته الاتصالية شيئا فشيئا سواء كانت متناهية الاتصال كالحركة المستقيمة العنصرية او غير متناهية
كالدورات الاكرية العرشية فاذا كانت اوقات بقاء شيء بعينها اوقات بقائه حدوثه بمعنى ان لا بقاء له في الحقيقة الا التدريج
في الحصول والانتظار في اصل الكون فلا يسع لقائل ان يقول ان الزمان في بقائه اهو محتاج الى العلة ام مستغن عنها ولنا ايضا وجه
آخر في هدم اساس الشبهة المذكورة وهو ان وجود الزمان والحركة المتكممة به ليس كوجود غيرهما من الاعراض لهما ماهية متحصلة اذ الحركة
بما هي حركة ليس حقيقتها ومعناها الا الطلب لشيء من الكمالات والاشتياق اليه وليست هي شيئا يحصل بها لها انما الشيء ما يطلب و
يشتاق اليه او يصلح لان يطلب ويشتاق اليه لا ما يكون مهيتها نفس الطلب للشيء والاشتياق اليه والزمان ليس الا مقدار الطلب و
الاشتياق وعددهما فهاتان المهيتان ما دمنا اخذناهما على هذا الوجه الذي هو مقتضى ذاتيهما فلا يمكن الحكم عليهما بان شيئا منهما
كيف نسبة الوجود اليه من الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام والانقطاع واللاانقطاع بل بما في الاتصاف بهذه الامور
انما يكونان على سبيل الاستتباع والعرض وان لم تكونا ماخوذتين على هذا الوجه فقد انسلختا عن ذاتيهما وصارت كل واحدة منهما
شيئا آخر له حكم آخر بعد ان نستوفي النظر في ذاته يظهر حكمه وكونه من اي طبيعة من الطبايع

فصل في ان الموقوف على الممتنع بالذات لا يلزم ان يكون ممتنعا بالذات

ان توقف شيء على محال بالذات لا يقتضي استحالة الموقوف استحالة ذاتية بل انما بالغير فقط
لاستحالة الموقوف عليه بالذات واما الموقوف عليه ان كان موصوفا كالممتنع بالذات والموقوف صفة كالامتناع بالذات كان استحالته
بالذات ملزوم استحالة الموقوف بالذات فذلك لخصوص الموصوف بما هو موصوف بالذات والصفة بما هي صفة كما قيل واقول
منشأ ذلك ان اتصاف الشيء بالوجود ومقابله ليس كاتصاف القابل بالمقبول لوجوده او بعدمه ولا كاتصاف عدم القابل بعدم المقبول
حيث يجب ان يتأخر الصفة عن الموصوف وجودا كان او عدما وذلك كاتصاف الجسم بالبياض واللابياض بان يكون للموصوف ثبوت
وللصفة ثبوت آخر متفرع عليه ثم يتصف الموصوف بتلك الصفة بعد تحقق ذاته بذاته وكذا في اتصاف عدم الجسم بعدم البياض فان
ثبوت الوجود لشيء موضوع وحمله اياه هو بعينه ثبوت ذلك الموضوع فلا اتصاف ولا ناعتية ههنا الا بحسب التحليل العقلي كما مر
تحقيقه وكذا عدمه عنه هو عبارة عن عدمه في نفسه لا عدم شيء آخر عنه فاذن كما ان اتصاف الوجود بالوجوب هو بعينه اتصاف
الشيء الموجود بذلك الوجود بالوجوب من غير تابعية ومتبوعية هناك في نفس الامر الا بحسب نحو من الملاحظة فكذا اتصاف العدم
للشيء بالامتناع هو بعينه اتصاف ذلك المعدوم بالامتناع وكذا حال اتصافه بذلك الوجوب بوجوب آخر وحال اتصافه بذلك الامتناع
بضرورة ثبوت الامتناع وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي ففي جميع هذه الاوصاف اتصاف الموضوع بصفة منها عين
اتصاف وصفه بتلك الصفة او ما يلزمه من غير توقف وتابعية ومتبوعية ولاحقية وملحوقية فالحق عندنا ان الموقوف على المستحيل
بالذات من حيث انه موقوف عليه لا من حيث انه عينه يكون دائما مستحيلا بالغير لا بالذات كما ان الواجب بالغير لا يكون الا ممكنا بالذات
لا واجبا بذاته ولا ممتنعا بذاته كما مر وستعلم في مستأنف القول ان ما اشتهر بين المجادلين ان المحال ربما يستلزم محالا ليس بصحيح كليا
بل انما يصح جزئيا اذا تحقق بين المحالين علاقة عقلية كما بين المحال بالذات والمحال بالغير اي الموقوف على امر ممتنع بالذات فلا استلزام
بين كلاهما مستحيل بالذات كما لا استلزام بين واجبين كلاهما واجب بالذات لان الاستلزام بين شيئين لا يتحقق الا بمعلولية احدهما
لا محالة اذ لا بد في التلازم اما كون احد المتلازمين علة والآخر معلولا او كونهما معا معلولي علة واحدة فاحد المتلازمين لا بد وان
يكون معلولا بوجه والمعلول لا يكون الا ممكنا بالذات لما تحقق ان علة الاحتياج الى الغير والتوقف عليه هي الامكان لا غير فالممتنع

بالغير لا يكون الا ممكنا بالذات فلا تلازم بين المحالين الذاتيين وكما لا استلزام بين محالين ذاتيين فلا استلزام بين الشيء وما ينافيه
وهم وازاحة ولك ان تقول اذ ابطل ان يستلزم مفهوم ما ممكن او محال ما ينافيه فاذن ما شان القياسات الخلفية حيث
حيث يثبت بها الشيء على فرض عدمه ويلزم فيها الشيء من فرض نقيضه كما يقال في اثبات عدم تناهي الكمية الغير القارة بالذات اعني
الزمان ان عدمه قبل وجوده قبلية زمانية لا يجتمع المتقدم بها مع المتاخر وكذا عدمه بعد وجوده هذه البعدية مستلزم لوجوده
وكما يقال في اثبات تناهي الكميات القارة اعني المقادير التعليمية باسرها ان لا تناهيها مستلزم لتناهيها فيقال لك ان
اردت انه يتبين هناك ان الممتنع المفروض الوقوع لو كان في نفس الامر حاصلا لكان عدمه واقعا فيها ولو كان المتحقق فيها هو نقيض
الشيء كان الشيء محققا في نفس الامر وان الزمان لو كان عدمه واقعا قبل وجوده او بعد وجوده لم يكن معدوما قبل الوجود او بعده
فذلك من الاكاذيب المفتريات فان تلك المفروضات لو وقعت كانت بحسب تحققها مستدعية للوازمها مقتضية لاحكامها
وآثارها المختصة لا لمناقضة لها منافية لاحكامها وآثارها وان اردت انه يتبين بالبيانات الخلفية انه لو فرض شيء من تلك
الامور مع بقاء سائر الاوضاع الممكنة الواقعة بحالها كان يلزم هناك من فرض ذلك الشيء مع اجتماع اوضاع اخرى ممكنة
ما يسوق الى هذا الفرض غير مطابق للواقع من حيث انه فرض لامر ونقيضه وفرض لعدم الشيء ووجوده معا فذلك ما رامود في تلك
المواضع وليس فيها استيجاب استلزام الشيء ما ينافيه بل استيجاب امتناع الشيء لكون فرضه وضعا او دفعا مؤديا الى ما يقتضي
الوجود بحسب سائر الاوضاع الواقعة او الممكنة نقيضه ففرضه بالحقيقة مساوق لفرض اجتماع المتنافيين عند التفتيش وبالجملة
الفرض الذي في البيانات الخلفية عبارة عن انه مفروض لا على انه محقق لانه قد فرض نفسه وان كان مع الامور التي يستلزم
نقيضه ولو كان فرضه ذلك الشيء على وجه انه فرض امر واقعي لوجب ان يوضع مع فرضه وضع جميع لوازمه وملزوماته ودفع جميع
مناقضاته ومنافياته ومنافيات لوازمه ومنافيات ملزوماته حتى يكون فرضه فرض امر واقعي وليس ما نحن فيه كذلك بل
يقال في بيان الخلف انا لو فرضنا ذلك الشيء وتصورناه لعلمنا تحقق نقيضه لانه لو تحقق هذا الشيء في الواقع لكان عدمه
متحققا في الواقع فاذن المستحيل المفروض في العقل بحسب تمثل مفهومه في الذهن يحكم عليه باستلزام ما هو مفهوم له لا اجتماع
المتنافيين ومفهوم اجتماع المتنافيين بما هما متماثلان في لحاظ الذهن ليس من المستحيلات بل من الممكنات كما وقعت الاشارة
اليه ثم يبين ان مفهوم الملزوم ليس عنوانا لشيء من الاشياء الواقعة في عالم الامكان فيرجع ذلك الى الاستدلال بانتفاء اللازم
على انتفاء الملزوم فيجعل الشرطية بحسب الوضع الفرضي ونفي لازمه جميعا موجبا لبطلان الفرض فيكون مجموع العقد الشرطي و
العقد الاستثنائي ملزوما للحكم باستحالة المفروض لا فرض المفروض فقط **تسجيل** انك قد سمعت سابقا وتحققت بان
بان الواجب بذاته لا يكون واجبا بغيره فاعمل رويتك واستعمل مثل ذلك البيان في الممتنع بالذات واحكم بان ما يمتنع بذاته يستحيل
ان يمتنع بغيره والا لبطل امتناعه ببطلان ذلك الغير وايضا لا يتصور لذات واحدة عدمان ولا امتناعان ولا يتصور ايضا عدم
واحد وامتناع واحد لذاتين كما لا يتصور لذات واحدة وجودان ولا وجوبان ولا وجود واحد وضرورة واحدة لذاتين فقد
ظهر ان كلا من الوجود والبطلان وضرورة الوجود وضرورة العدم لا يتكثر الا بتكثر الموضوعات ولا يتحد الا مع اتحاد الموضوع فاذن
يستحيل ان يكون امتناع ماهية مفروضة بحسب الذات وبحسب الغير معا او على التبادل فالمستحيل بالذات يكون ضرورة عدمه
بحسب نفس ذاته فقط بتة فقد برغ ان كل ما بالغير من الوجوب والبطلان فموضوعه الممكن بالذات وقد علمت ان معنى الامكان الذاتي
يجب ان يتصور على وجه نسبته الى كل من الوجوب بالغير والامتناع بالغير نسبة النقص الى التمام حتى يصح اتصاف الممكن باي منهما
وليعلم وليتذكر ان العقل كما لا يستطيع ان يطيق اشراق نور الاول تع ويتعقل كنه مجده وجلاله لغاية سطوع شمس كبريائه وفرط
ظهوره وفعليته كذلك لا يقدر ان يتعقل الممتنع بالذات لفرط نقصه وبلوغه اقصى غاية النقصان الى حيث تجاوز الشيئية فان
الشيء لا ينفك عن الوجود فما لا وجود له لا شيئية له والعقل الانساني يقدر على ادراك مهيات الاشياء وشيئياتها
ولا يقدر على تعقل الوجود الصرف الذي لا شيئية له كما في الواجب جل اسمه ولا على تعقل العدم الصرف الذي لا شيئية له ايضا بوجه
من الوجوه لكن هناك لفرط الكمال والفعلية وههنا لفرط النقصان والبطلان وكلما يقرب من الاول تع كان يقرب في ذلك
الحكم كالعقل الاول وما يتلوه وكلما يقرب من الممتنع كان يقرب منه في الحكم كالهيولى الاولى والحركة وما يقربهما وملخص القول

قوله فذلك ما رموه في تلك المواضع اه حاصل الجواب ان الشيء الواقعي لا يستلزم ما ينافيه في الواقع وفي تلك القياسات المنافيان مفروضان بمجرد تقدير العقل والمنافيان المجتمعان في لحاظ الذهن من الممكنات كما يصرح به وفرض احد المنافيين مع اوضاع اخر يستلزم الاخر منه سلمه

ان من المعلومات ما وجودها في غاية القوة مثل الواجب الوجود ويتلوه العقول المفارقة والجواهر الروحانية ومنها ما وجوده في غاية الضعف شبيه بالعدم لكونه مخالطا للعدم مثل الهيولى والزمان والحركة ومنها ما يكون متوسطا بين الامرين وذلك مثل الاجسام المادية عند القوم ومثل الاجسام التي في خيالنا عندنا اذ الجسم ما لم ينتزع صورته عن المادة نزعا لا يمكن العلم به كما سنحققه في مباحث الحواس والمحسوسات والعقول البشرية ما دامت مدبرة لهذه الابدان العنصرية تعجز عن ادراك القسم الاول كما تعجز ابصار الخفافيش عن ادراك نور الشمس لانه يبهر ابصارها وتعجز ايضا عن ادراك القسم الثاني لضعف وجود تلك الامور ونقصاناتها كما يعجز البصر عن ادراك المدركات البعيدة والصغيرة في الغاية فاما القسم الثالث فهو الذي يقوى القوة البشرية على ادراكه والاحاطة به كمعرفة الابعاد والاشكال والطعوم والالوان وسبب ذلك ان اكثر النفوس البشرية في هذا العالم مقامها مقام الخيال والحس والمدرك لا بد ان يكون من جنس المدرك كما ان الغذاء لا بد وان يكون من جنس المغتذي فلذلك سهل عليها معرفة هذه الامور **فصل** في ان حقايق الاشياء اي الامور الغير الممتنعة بالذات يمكن ان تكون معلومة للبشر ربما يوجد في بعض الكتب ان الحقايق المركبة يمكن معرفتها وذلك لاجل امكان تعريفها باجزائها المقومة لها واما البسائط فلا يعقل حقايقها بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها وآثارها مثل ان يقال ان النفس شيء محرك للبدن فالمعلوم منه كونه محركا للبدن فاما حقيقة النفس وماهيتها فهي غير معلومة ويحتجون على ذلك بان الاختلاف في ماهيات الاشياء انما وقع لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم بحكم فاما لو عرفنا حقايق الاشياء لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة لما ثبت من ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ولو كان الامر كذلك لما كان شيء من صفات الحقايق مطلوبة بالبرهان هذا ما قيل ولعل هذا القائل لم يفرق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء بوجه فان الاول يصلح موضوعا للقضية الطبيعية ولا يسري الحكم عليه الى افراده فضلا عن لوازمه القريبة والبعيدة والثاني يصلح موضوعا للقضية المتعارفة ولكن يسري الحكم عليه بشيء الى افراده الحقيقية بالذات دون افراده العرضية ولوازمه او ملزوماته الا بالعرض وسراية الحكم على الشيء بالذات الى شيء آخر بالعرض لا يوجب ان يتعدى منه الى ثالث فكيف الى ما بعده ثم يجب لك ان تعلم ان العلاقة اللزومية بين الاشياء انما يتحقق باعتبار وجوداتها لا باعتبار ماهياتها اللهم الا في لوازم الماهيات من حيث هي هي والمتمثل في الذهن من الموجودات الخارجية هي ماهياتها ومفهوماتها لا هوياتها الوجودية واشخاصها العينية كما سبق فالمعلوم للعقل ماهية الشيء والمستتبع للوازم العينية هو وجوده العيني فلا يلزم من تعقل شيء من الاشياء الواقعة في العين تعقل لوازمه قريبة كانت او بعيدة وبهذا يندفع تلك الشبهة وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية ان الحقايق البسيطة يمكن ان تكون معقولة وبرهانه ان المركبات لا بد وان يكون تركيبها من البسائط لان كل كثرة فالواحد فيها موجود وتلك البسائط ان استحال ان تكون معقولة كانت المركبات غير معقولة بالحد ولا يمكن ايضا ان تكون معقولة ايضا بالرسم لان الرسم عبارة عن تعريف الشيء باللوازم وتلك اللوازم ان كانت بسيطة فهي غير معقولة وان كانت مركبة وبسائطها غير معقولة فهي ايضا غير معقولة وبالجملة فالكلام فيها كالكلام في الملزومات فاذن القول بان البسائط لا يصح ان تعقل يوجب القول بان لا يعقل الانسان شيئا اصلا لا بالحد ولا بالرسم لكن التالي باطل ظاهر البطلان فالمقدم مثله انتهى كلامه وفيه بحث اذ للقائل ان يقول من اعترف ان الماهيات المركبة معلومة لا يلزمه تسليم ان يكون معرفتها حاصلة من معرفة بسائطها الحقيقية اذ لا نسلم ان معرفة الشيء المركب بحده عبارة عن معرفة اجزائه واجزاء اجزائه حتى ينتهي الى معرفة البسيط بل حد الشيء المركب لعله يكفي فيه معرفة اجزائه القريبة ولو بالرسم وايضا لاحد ان يقول لا نسلم ان معرفة الاشياء المركبة لا بد ان يحصل من معرفة اجزائها سواء كانت قريبة او بعيدة بل يجوز ان يعرف بوجه آخر لا بكنهها ولا بالحد بل بالمشاهدة الحضورية او بالرسم من جهة آثارها ولوازمها فاذا انتقل الكلام الى كيفية معرفة تلك اللوازم سواء كانت بسائط او مركبات انما يعرف بوجه من الوجوه لا بكنهها وحقايقها ومن قال ان البسائط غير معقولة اراد انها غير معقولة بحقايقها وبحسب كنهها لا انها لا تعرف بوجه من الوجوه ولو بمفهوماتها العامة كالشيئية والممكنية وغيرهما بل الحق في هذا المقام ان يستفسر من القائل بعدم كون البسائط غير معلومة اكان المراد من البسيط مفهوما بسيطا او موجودا بسيطا فان اراد بها ان العقل لا يعرف الوجود الخارجي بهويته الشخصية بصورة عقلية مطابقة له فذلك مما لا وجه له كما مر سابقا من تحقيق مباحث الوجود وان اراد ان العقل لا يعرف مفهوما من المفهومات البسيطة فهو ظاهر البطلان فان العقل يدرك مفهوم الكون المصدري والشيئية ومفهوم الذكر وما وغير ذلك فاما ان يكون المعقول له من كل شيء مفهوما مركبا او بسيطا فان كان مفهوما بسيطا فهو اما كنه شيء بسيط او وجهه فعلى الاول عقل كنه

ذلك الشيء البسيط وعلى الثاني ايضا عقل كنه ذلك الوجه بعينه وان لم يعقل كنه ذي الوجه اذ لو كان تعقل كل وجه بوجه آخر وهكذا فيتسلسل
الوجوه وتعقلاتها الى غير النهاية او يدور فيلزم ان لا يعقل شيئا اصلا واللازم باطل فكذا الملزوم وان كان مفهوما مركبا كان المفهوم
البسيط جزئه لا محالة لاستحالة تركب المفهوم من مفهومات غير متناهية متداخلة وعلى تقدير عدم التناهي في المفهومات يكون المفهوم
الواحد البسيط متحققا لان الكثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من وجود الواحد لانه مبدؤها واعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في التعليقات
بهذه العبارة ان الوقوف على حقايق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم والاعراض ولا نعرف الفصول
المقومة لكل واحد منها الداخلة على حقيقته بل نعرف انها اشياء لها خواص واعراض فانا لا نعرف حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك
ولا النار والهواء والماء والارض ولا نعرف ايضا حقايق الاعراض ومثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما عرفنا شيئا له هذه الخاصية
وهو انه الموجود لا في موضوع وهذا ليس حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ولا
نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والعقل فان المدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصيته ولازم
له والفصل الحقيقي لا ندركه ولذلك يقع الخلاف في مهيات الاشياء لان كل واحد يدرك غير ما يدركه الاخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم
ونحن انما نثبت شيئا مخصوصا عرفنا انه مخصوص من خاصية له او خواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص اخرى بواسطة ما عرفناه اولا ثم
توصلنا الى معرفة انيته كالامر في النفس والمكان وغيرهما مما اثبتنا انياتها لا من ذواتها بل من نسب لها الى اشياء عرفناها او من عارض لها
او لازم ومثاله في النفس انا راينا جسما يتحرك فاثبتنا لتلك الحركة محركا ورأينا حركة مخالفة لحركات ساير الاجسام فعرفنا ان له محركا
خاصا او له صفة خاصة ليست لساير المحركات ثم تتبعنا خاصة خاصة ولازما لازما فتوصلنا بها الى انيتها الى اخر كلامه اقول
تاويل كلامه ما اومأنا اليه واقمنا البرهان عليه في مباحث الوجود من ان افراد الوجود لا برهان عليها الا ضرب من الحيلة برهانا شبيها
باللم حيث ذكرنا ان حقيقة كل موجود لا نعرف بخصوصها الا بالمشاهدة الحضورية وفصول الاشياء عندنا عين صورها الخارجية
نحو انها لا نعرف الا بمفهومات وعنوانات صادقة عليها تلك المفهومات وهي وان كانت داخلة في المفهوم المركب المسمى بالحد المشتمل على ما يسمى
جنسا وما يسمى فصلا الا انها خارجة من نحو الوجود الصوري الذي به يكون الشيء حقيقة او ذا حقيقة والشيخ ذكر في بعض مواضع الشفاء
ما معناه ان فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التي بها تمام ذاته وهويته وحقيقته وكذا فصول ساير الانواع والاجناس
والاول يسمى فصلا منطقيا والثاني فصلا اشتقاقيا لانه غير محمول على النوع المركب والمحمول عليه هو المفهوم الماخوذ منه وذلك
بالحقيقة لازم من لوازمه ومن هذا الموضع يعلم ان للوجود اعيانا خارجية وليس عبارة عن مفهوم عقلي انتزاعي اضافي يتكثر بتكثر ما
اضيف اليه كما زعمه المتاخرون وهذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه **فصل** في اقسام الممكن الممكن ينقسم الى ما يكون ممكن
الوجود في ذاته والى ما يكون ممكن الوجود لشيء وكل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته ولا ينعكس فان من الممكنات ما هو ممكن
في نفسه ولا يكون ممكن الوجود لشيء آخر بل اما واجب الوجود لشيء آخر كالصور للمواد والموضوعات للاعراض او ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة
بانفسها ثم ما يكون ممكن الوجود في ذاته فاما ان يكون امكان وجوده كافيا في فيضانه من علته واما ان لا يكون وتحقيق هذا الكلام يحتاج
الى مقدمة وهي ان جميع الممكنات مستندة الى سبب واجب الوجود من جميع الوجوه والحيثيات وقد فرغنا من بيانه فكل ما كان كذلك استحال
ان يختص صدور بعض الاشياء منه دون بعض وان يختص بعض المستعدات بالفيضان منه دون بعض بل يجب ان يتساوى نسبته الى الكل
ويكون عام الفيض بالاخلال لكن البرهان قائم بان بعض الممكنات قبل بعض في سلسلة العلية قبلية بالذات ونشاهد ايضا تقدم بعض
الحوادث على بعض في سلسلة المتعاقبات تقدما زمانيا فنقول هذا الاختلاف في الافاضة والصدور ليس من قبل الواجب بالذات
بل لاجل اختلاف الامكانات الذاتية في المهيات والاستعدادية في القوابل فجميع الممكنات مشتركة في ان لها امكانا في انفسها وحينئذ
فان كان ذلك الامكان كافيا في فيضان الوجود عليها من واجب الوجود فوجب ان تكون موجودة على سبيل الابداع من غير تخصيص
بزمان دون زمان ومع ذلك يجوز ان يكون امكاناتها متفاوتة بالاولوية والاقدمية والاشدية فان امكان العقل الثاني ليس
كامكان العقل الاول اذ وجوده يمتنع على العقل الثاني فبالحقيقة امكانه للوجود مطلقا يتحصل في امكانه للوجود الذي بعد العقل
الاول كما ان امكان العقل الاول انما يكون بالقياس الى الوجود الذي بعد الوجود الواجب وهكذا في ساير المبدعات وسيأتيك ما في هذا
المقام من الكلام وان لم يكن مثل هذه الامكانات كافيا في الفيضان بل لا بد مع ذلك من شروط اخرى زائدة على اصل المهية حتى يصير

مستعد القبول الوجود فلمثل هذا الممكن فيمان من الامكان احدهما ذاتي للمهية وهو كونه بحسب المهية بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال والاخر استعدادي وهو ايضا هذا المعنى بالقياس الى نحو خاص من وجوده وذلك لا يحصل الا عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فما قيل ان هذا معنى آخر من الامكان ليس بصحيح نعم هما مختلفان بالموضوع كما سنعلم في مباحث القوة والفعل ثم اعلم ان تلك الشرائط لا بد ان تكون سابقة على وجود هذا الممكن سبقا زمانيا والا فلا يكون الحادث حادثا هف ولا بد ان يكون لحصول هذا الاستعداد من حوادث سابقة لا تنتهي الى حد ولا بد ايضا من امر متجدد الذات والهوية يكون حدوثه وانقضائه من الصفات الذاتية له ثم انه لا بد من محل لتلك الحوادث ليصير بسببها تام القبول لما يحدث بعده وذلك هو المادة

المرحلة الثالثة في تحقيق الجعل وما يتصل بذلك

فصل

في تحرير محل النزاع وتحديد تحرير الخلاف في الجعل وحكاية القول في ذلك الجعل اما بسيط وهو افاضة نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب تركيب واما مؤلف وهو جعل الشيء شيئا وتصييره اياه والاثر المترتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحملية فيستدعي طرفين مجعولا ومجعولا اليه ومن ظن ان ذلك ايضا يرجع بالآخرة الى جعل بسيط يتعلق بشيء واحد كنفس التلبس او الصيرورة او الاتصاف او اتصاف الاتصاف او شبه ذلك في بعض المراتب فقد اخطأ فان النسبة كالصيرورة او الاتصاف او غيرهما في النحو الاخير من الجعل انما يتصور بين طرفيها على انها مرآة لملحوظيتها وآلة لملحوظية احدهما بالآخر لا على وجه يصير ملتفتا اليها بالذات فدخولها على الوجه المذكور في متعلق الجعل يكون على التبعية لا على الاستقلال فاذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات اليها من حيث انها في حد ذاتها مهية من المهيات ذهنية او خارجية استونف القول فيها هل هي في حد نفسها مفتقرة الى جاعل ام تستغني عنه من تلك الحيثية ويفتقر اليه في اتصافها بما لا يدخل في قوامها والحاكم في ذلك هو البرهان النير نظير ذلك بحسب الكون الذهني التصور والتصديق فان التصور نوع من الادراك لا يتعلق الا بمهية الشيء اي شيء كان والتصديق نوع آخر منه يستدعي دائما طرفين وهما موضوع ومحمول بان يدخل النسبة بينهما في متعلقه على التبعية الصرفة فاثر التصور حصول نفس الشيء في الذهن واثر التصديق صيرورة الشيء شيئا ثم ان الجعل المؤلف يختص تعلقه بالعرضيات اللاحقة لخلو الذات عنها بحسب الواقع ولا يتصور تخلله بين الشيء ونفسه او بين الشيء وذاتياته كقولنا الانسان انسان والانسان حيوان لان كون الشيء اياه او بعض ذاتياته ضروري والضروري مستغن عن الجاعل لسنا نقول حصول نفس الشيء ونفس مقوماته مستغن عن العلة بالضرورة اذ هو حريم التنازع بين اصحاب المعلم الاول واتباع الرواقيين مع اتفاقهم على عدم انفكاك المقوم عن المقوم المطلق لصحة سلب المعدوم عن نفسه خلافا لطائفة من المتكلمين وقد سبقت حكاية بعض من هوساتهم فجمهور المشائين ذهبوا كما هو المشهور الى ان الاثر الاول للجاعل هو الوجود المعلول وفسره المتاخرون بالموجودية اي اتصاف مهية المعلول بالوجود بالمعنى الذي ذكرناه لا ان الاثر الاول هو مهية الاتصاف او ذات المعلول او نفس الوجود لاستغناء المهيات بحقايقها التصورية عندهم من الجاعل وذهبت طائفة اخرى من الحكماء المعروفين بالاشراقيين الى ان اثر الجاعل وما يبدعه اولا وبالذات هو نفس المهية ثم يستلزم ذلك الجعل موجودية المهية بلا افاضة من الجاعل لا للوجود ولا للاتصاف لانهما عقليان مصداقهما نفس المهية الصادرة عنه كما ان مصداق كون الذات ذاتا نفس الذات بدون الاحتياج الى امر آخر فانه اذا صورت ذات المعلول كمهية الانسان مثلا عن العلة لا يحتاج بعد صدوره الى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعلها عن جاعل يجعلها اياها ولا يتوهمن ان كون الذات ذاتا لما كان متفرعا على نفس الذات والذات مجعولة محتاجة الى الجاعل ومجعولة له وكذا كونها موجودة على هذه الطريقة يحتاج الى الجعل السابق المتعلق بنفس المهية لانا نقول فرق بين الاحتياج الناشي من الشيء بالذات وبين الاحتياج الناشي منه بالعرض وعلى سبيل الاتفاق فان صدق الذاتيات ولوازم المهيات لا يحتاج الى جعل جاعل وتاثير مؤثر بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم لها غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات وكما ان الضرورة الازلية تدفع الحاجة الى العلة كذلك الضرورة الذاتية والفرق بينهما بعدم الاحتياج التبعي في الاول وثبوته في الثاني فالجاعل يفعل مهية الانسان مثلا ثم هو بنفسه انسان وحيوان وقابل للتعلم لا بجعل مؤلف اصلا ولا بنفس ذلك الجعل البسيط كما ظنه المحقق الدواني وتلاميذه زاعمين ان ذلك مذهب الاشراقيين وقولهم ذاتيات المهيات مجعولة بعين جعلها ليس معناه كون الانسان انسانا وحيوانا اي مصداق حملهما عليه يتعلق بجعل الجاعل اياه بل انما ارادوا به ان جعل المهية هو بعينه جعلها جعلا بسيطا بل الجعل البسيط يتعلق اولا بالذاتيات والمقومات ثم بالمهية واللوازم مترتبة عليها من دون تعلق الجعل بها بالذات وكذا

الحال على قاعدة مجعولية الوجود عند المشائين فى صيرورة نفس المهية وصيرورة نفسها اياها او ذاتياتها وصحة سلب المعدوم عن نفسه انما يستدعى استلزام حمل الشئ على نفسه تعلق الجعل به ذاتا او وجودا على اختلاف القولين لا الاحتياج اليه **فصل** فى الاشارة الى مناقضة ادلة الزاعمين ان الوجود لا يصلح للمعلولية ان قدماء الفلاسفة لم يورثوا اخلافهم حجة على صحة شئ من المذهبين بل الظاهر ان كلا من الفريقين ادعوا بداهة دعويهم اذ لم يجد فى كلام الاوائل برهانا على شئ منهما بل اقتصروا على مجرد اشارات وتنبيهات وربما احتج بعض الناس على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلائل يبتنى على كون الوجود امرا اعتباريا او عارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان بل المهية هى الموصوفة بهذه الصفات مثلا يقال الانسان موجود وحادث او معدوم وزايل لا الوجود اذ لا يرد عليه القسمة فكيف يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلول ونحن بفضل الله وتاييده فككنا هذه العقد وحللنا هذه الاشكالات فى مباحث الوجود ومن المتاخرين من ابطل كون الوجود معلولا بانه لو كان تاثير العلة فى الوجود وحده لكان كل معلول لشئ معلولا لغيره من العلل وكل علة لشئ علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم وبيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة فكانت علة لحصة منها علة لكل وجود فان الماء مثلا اذا سخن بعد ان لم يكن متسخنا فتلك السخونة مهية من المهيات فصدورها عن المبادى المفارقة اما ان يتوقف على شرط حادث اولا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان المهية اذا كانت قابلة والفاعل فياضا ابدا وجب دوام الفيض واما ان يتوقف على شرط من الشرايط فالمتوقف على تلك الشرائط وجود السخونة او مهيتها فان كان المتوقف هو وجود السخونة فهو باطل لان ملاقات الماء اذا كانت شرطا لوجود البرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فما هو شرط لوجود احدهما يجب ان يكون شرطا لوجود الاخر لان حكم الامثال واحد ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة فى الجسم عند ملاقات الماء له لان المهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل عند هذه الملاقات فيجب حصول المعلول ويلزم من هذا حصول كل شئ عند حصول كل شئ حتى لا يختص شئ من الحوادث بشرط ولا بعلة وكل ذلك باطل بديهة الضرورة والعيان فظهر ان المتوقف على ذلك الشرط هو مهية السخونة فاذا كان المتوقف على الغير هو المهية وكل ما يتوقف على الغير يستدعى سببا فالسبب سبب للمهية لا للوجود فعلة الممكنات ليست علة وجودها فقط بل علة لمهياتها او لهما معا انتهى كلام هذا القائل وهو مختل البنيان متزلزل البنيان من وجوه الاول ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان حصصها ومراتبها متخالفة بالتقدم والتاخر والحاجة والغنى وقد مر بيان هذا فى اوائل هذا الكتاب لو كان الوجود مهية كلية نوعية يكون لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه وقد علمت ان الوجود ليس له مهية كلية فضلا عن ان يكون نوعا او جنسا او عرضا نعم ينتزع منه امر مصدرى يعرض للمهيات عند اعتبار العقل اياها وهو ليس من حقيقة الوجود فى شئ كما مر اذ الوجود كل مهية بنفس ذاته يقتضى التعين بتلك المهية لا بسبب زائد ومع ذلك معنى الوجود غير معنى المهية وادراكه يحتاج الى تلطف فى السر فالوجود بما هو وجود وان لم يضف اليه شئ غيره يكون علة ويكون معلولا ويكون شرطا ويكون مشروطا والوجود العلى غير الوجود المعلولى والوجود الشرطى غير الوجود المشروطى كل ذلك بنفس كونه وجودا بلا انضمام ضمائم واما ثانيا فلانتقاض ما ذكره بكون الوجود الواجبى علة للمعلول الاول لجريان خلاصة الدليل فيه فانا نقول على قياس ما ذكره ان وجود الواجب اذا كان علة للمعلول الاول فهو اما ان يكون علة لاجل وجوده او لاجل مهيته والاول غير جائز لان الوجود حقيقة واحدة فى الواجب وغيره من الممكنات فاذا جاز صدور المعلول الاول من وجود الواجب لجاز صدوره من وجود كل من الممكنات كالاعراض والحركات وغيرها والتالى ظاهر البطلان فالمقدم مثله والثانى ايضا باطل لان الواجب لا مهية له غير الوجود التام الذى لا اشد منه ولا ينفعه القول بان الوجود فى الواجب من لوازم ذاته وليس عينه لنهوض البراهين القاطعة على ان الوجود يستحيل ان يكون من لوازم الشيئية بالمعنى الاصطلاحى فقد علم ان حقيقة الوجود بنفسه واجب فى الواجب ممكن فى الممكنات اى غنى ومفتقر ومتقدم ومتاخر والغنى والفقر والتقدم والتاخر كالمعانى المقومة له لا كاللواحق العرضية واما ثالثا فلان قوله مهية السخونة اذا لم يتوقف على شرط وعلة يجب دوام وجودها لان الفاعل فياض ابدا والمهية قابلة دائما فيجب دوام الفيض غير موجه ولا صحيح فانا لقائل بان اثر الجاعل هو وجود المهية لا نفسها لم يذهب الى ان المعلول اذا كان نفس الوجود يلزم ذلك ان يكون للمهية قوام وتحصل دون الوجود حتى يتفرع عليه كون المهية علة قابلية للوجود بل الموجود فى الخارج على مذهبه ليس الا الوجود بالذات واما المسمى بالمهية فانما هى متحدة معه ضربا من الاتحاد بمعنى ان للعقل ان يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود

ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحكى هو الوجود والحكاية هى المهية وحصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص وليس للظل وجود اخر كما فهمنا لك مرارا **فصل** فى مناقضة ادلة الزاعمين ان اثر العلة هى صيرورة المهية موجودة استدل بعض المتاخرين على اثبات مذهب المشائين بان مناط الاحتياج الى الفاعل هو الامكان والامكان ليس الا كيفية نسبة الوجود ونحوه الى المهية فالمحتاج الى الجاعل واثره التابع له اولا ليس الا النسبة وبان الوجود لما ثبت كونه زائدا على المهيات الممكنة فنفس تلك المهيات لا يمكن ان يصير مصداق حمل الوجود وهل هذا الا مشاكلة المهية بالقياس الى الذاتيات وبان سبق المهية ليس من الاقسام الخمسة المشهورة للسبق وقد لزم من مجعولية المهية فى نفسها وبان سلب الشئ عن نفسه اذا كان وجوده عين نفسه وان كان محالا مطلقا لكن فى المهيات الممكنة انما يستحيل مع اعتبار وجودها فقط اذ يصح سلب المعدوم عن نفسه وربما يصدق السالبة بانتفاء موضوعها وذات الممكن لا يابى عن العدم فهو فى حد ذاته ليس هو وفى الاسماء الالهية يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو فما لم يصر موجودا لا يصدق على نفسه فالمحوج الى الجاعل اولا وبالذات هو كونه موجودا لا نفس مهيته واجيب عن الاول بان القول فى الامكان ليس كما يصفه الجمهور بحسب ما هو المشهور بل الارفع من ذلك وقد مر تحقيقه وعن الثانى بان مصداق الحمل فى الوجود نفس المهية لكن مع عزل النظر عن غيرها كما فى الذاتيات ولا مع انضمام حيثية اخرى كما فى العوارض غير الوجود بل من حيث انها صادرة بنفس تقررها عن الجاعل وهذه الحيثية خارجة عن المحكوم عليه معتبرة على نهج التوقيف لا التقييد والحاصل ان المهية ما لم تصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شئ من الذاتيات والعرضيات اصلا فاذا صدرت صدقت عليها الذاتيات لكن لا من حيث هى صدرت بل على مجرد التوقيت لا التوقيف وصدق عليها الوجود بملاحظة كونها صادرة اى بسببه وحينه وعن الثالث بان سبق المهية على الوجود نوع اخر من اقسام السبق ساق اليه البرهان ويسمى السبق بالمهية وذاتيات المهيات ايضا لها تقدم بالمهية عليها وتقدم بالطبع ايضا باعتبارين وعن الرابع بان جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن مطلقا عن نفسه وعدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار العدم وصدق الشئ على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود فحمل الذاتيات على الموضوع ما دامت المجعولية والموجودية وحمل الوجود والذات فى الحقيقة الواجبية نفس ذاته الازلية السرمدية من دون توقيت وتوقيف وتقييد وبهذا الاعتبار ينحصر الهو المطلق فيه تعالى ولم يكن هو الا هو فحمل الوجود يشابه حمل الذاتيات من وجه ويباينه من وجه واحتج صاحب الاشراق فى المطارحات على مجعولية المهيات بالجعل البسيط بان الوجود لما كان من الامور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها الا بالمهية فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة والعلة جوهريتها اقدم من جوهرية المعلول ويقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بانا نعلم بالضرورة ان الاثر الاول للجاعل ليس الا الموجود المعلول ولا شك ان الموجود المعلول ليس الا المهية لان الاتصاف بالوجود ونحوه من الامور الاعتبارية واجود منه ما قال سيدنا الاستاد انه لما كان نفس قوام المهية مصحح حمل الوجود ومصداقه فاحدس انها اذا استغنت بحسب نفسها ومن حيث اصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حد دبقعة الامكان وهو باطل فاذا هى فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها وتقررها ومن حيث حمل الموجودية عليها وهى فى ذاتها بكلا الاعتبارين فى الليس البسيط والسلب الصرف والقوة المحضة ويخرجها مبدعها الى التقرر والايس بالجعل البسيط ويتبعه الوجود على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف هذه عبارته الشريفة نقلناها تبركا بها فى هذا الكتاب **بحث ومقاومة** مع هؤلاء القوم اعلم ان مدار احتجاجهم ومبناها على ان الوجود امر عقلى اعتبارى معناها الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية والممكنية ونظائرهما ونحن قد بينا لك ان الوجودات الخاصة امور حقيقية بل هى احق الاشياء بكونها حقايق فى الوجود العام امر عقلى مصدرى كالحيوانية المصدرية والفرق بين القبيلتين مما لوحنا اليه آنفا وسيتضح ذلك واذا انهدم المبنى انهدم البنيان ثم بعد تسليم ان الوجود امر اعتبارى لا غير لا نم ان مصداق حمل الوجود على المهيات انما هو نفس تلك المهيات كما قالوا وان كان بعد صدورها عن الجاعل حتى تكون فى موجوديتها مستغنية عن الجاعل كيف ولو كان كذلك يلزم الانقلاب عن الامكان الذاتى الى الوجوب الذاتى فان مناط وجود الواجب بالذات عندهم هو كون نفس حقيقة الواجب من حيث هى منشأ لانتزاع الموجودية ومصداق لحملها عليه ومناط الامكان الذاتى هو ان لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هى كذلك فالممكن بعد صدوره وحيثية عن الجاعل اذا كان بحيث يكون مصداقا لحمل الموجودية بلا ملاحظة شئ آخر معه بل مع قطع النظر عن اى اعتبار كان سوى نفس ذاته لكان الوجود ذاتيا له ولا يجدى الفرق بين حمل الذاتى وحمل الوجود با

الذاتي للشي ما يصدق عليه بلا ملاحظة حيثية تعليلية او تقييدية وحمل الوجود يحتاج الى ملاحظة صدور المهية عن الجاعل لانا
نقول كون المهية صادرة او مرتبطة بالعلة او غير ذلك اما ان يكون ماخوذا مع المهية في كونها محكيا عنها بالوجود او لا فان لم يكن
عاد المحذور وهو الانقلاب عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وان كان ماخوذا فيكون داخلا في المحكي عنه بالوجود ومصداق
حمل الوجود فيكون الصادر عن الجاعل واثره المترتب عليه المجموع المسمى بالمهية وتلك الحيثية فليكن وجود المهية تلك الحيثية
فاثر الفاعل اذن هو اتصاف المهية بالوجود كما هو راى المشائين على المعنى المسلف ذكره والعجب من المحقق الدواني مع شدة تورطه
في كون المهية من حيث هي اثر الجاعل دون الوجود قال في بعض تعاليقه ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته
المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل
في جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب
غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول ثم
قال بعد كلام تركناه هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عين الشي منهما حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته
بذاته كما مر ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول
في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب انه بذاته كما سبق عندهم وجود قائم بذاته هو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل
انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى والحاصل ان موجودية المهيات الامكانية عندهم اما بانضمام شي اليه وهو الوجود كما هو المنقول
عن المشائين واما بافادة الفاعل نفس المهية كما هو المشهور عن الاشراقيين واما بجعلها مرتبطة ومنتسبة الى نفسه كما هو مذهب طائفة
من المتالهين والاول باطل عند هؤلاء والثاني بما ذكرناه فبقي وتعين لهم الثالث فيكون المجعول كون المهية مرتبطة يعني الهيئة التركيبية
فيثبت عليهم تعلق الجعل المؤلف وتخلله بين المهية والوجود طريق آخر في فسخ هذا الراي لو كانت المهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة
الى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها في حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتي على ذي الذاتي اي التقدم بالمهية كما هم معترفون به فيلزم
ان لا يمكن تصور المهية مع قطع النظر عن الفاعل وارتباطها به وليس كذلك فانا قد نتصور بعض المهيات بكنهها مع قطع النظر عن
غيرها فضلا عن الفاعل ونحكم على المهية الماخوذة من حيث هي هي بانها ليست الا هي فعلم من ذلك ان نفس المهيات والطبايع الكلية
في ذواتها غير متعلقة بغيرها بل التعلق بما يعرضها بحسب حيثية اخرى سواء كانت انتزاعية عقلية او انضمامية عينية ولا يلزم مما
ذكرنا جواز انفكاك المهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمته المعتزلة او بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية في الاعيان الثابتة على اصطلاحهم
كيف والممكن ما لم يوجد اصلا لم يكن شيئا من الاشياء والشيئية غير منفكة عن الوجود بالبراهين القطعية بل كما ان في طريقة هؤلاء
القوم المهية مفتقرة الى الجاعل في نفس ذاتها لا في وجودها الا بالعرض ولا يلزم منه الانفكاك بين الوجود والمهية كذلك نقول في هذه
الطريقة المحوج الى السبب موجودية المهية اي صيرورتها بحيث يصير منشأ الحكم عليها بالوجود لا نفس ذاتها من حيث هي هي ولا يلزم
الانفكاك المذكور طريق آخر المهيات الممكنة والطبايع الكلية تشخصها ليس بحسب ذاتها والا لم تكن كلية اي معروضا للمفهوم الكلي
في العقل فتشخصها انما يكون بامر زائد عليها عارض لها وعند القوم ان الشي ما لم يتشخص لم يوجد والمحققون على ان التشخص بنفس
الوجود الخاص سواء كان امرا حقيقيا خارجيا او انتزاعيا عقليا لان تلك الطبيعة الكلية نسبة جميع اشخاصها المفروضة الى الجاعل
نسبة واحدة فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر من الجاعل فالمجعول اذن اولا وبالذات ليس نفس المهية الكلية بل هي مع حيثية
التعين او الوجود او ما شئت فسمه لاني تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بامر ملحوظ معها على وجه من الوجوه لانا نقول هذا انما
يتمشى ويصح فيما اذا كان اثر الفاعل نحوا من انحاء حقيقة الوجود لا المهية فان المهية لما كانت مفهوما كليا يمكن ملاحظته من حيث ذاته
مع قطع النظر عن الفاعل وغيره فهو من حيث ذاته ان كان متعينا موجودا لكان واجبا بالذات لما مر واذا لم يكن كذلك فمن البين انه
اذا لم يكن بحسب نفسه متعينا موجودا في الواقع لا يتغير عما كان هو اياه في نفسه ضرورة انه لو بقي حين الوجود على ما كان عليه في حد
ذاته ولا يتغير عما هو هو في نفسه لم يصر متعينا موجودا ولو بالغير والتغير اما بانضمام ضميمة كالوجود واما بكونه بحيث يكون مرتبطا
بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذلك بعينه ذاتية والاول باطل عندهم والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة وهو ممتنع بالذات طريق آخر
القائلون بالجاعلية والمجعولية بين المهيات يلزم عليهم كون الممكنات امورا اعتبارية لكون الوجود امرا اعتباريا عندهم فليس المؤثر

والمتأثر في سلسلة الممكنات الا نفس مهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزم كون المجعولات وخصوصا ما سوى المجعول الاول لوازم المهيات ولازم المهية عندهم اعتباري محض ليس له تحقق اصلا فتامل **تنبيه عرشي** ان صاحب الاشراق ومتابعيه حيث ذهبوا على وفق الاقدمين من الفلاسفة الاساطين كاغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون الى ان الواجب تعالى والعقول والنفوس ذوات نورية ليست نوريتها ووجودها زائدة على ذاتها فيمكن حمل ما نقلنا عنه في اعتبارية الوجود وتنزيل ما ذكره في هذا الباب على ان مراده اعتبارية الوجود العام البديهي التصور لا الوجودات الخاصة التي بعينها من مراتب الانوار والاضواء وان يؤول احتجاجا على عدم اتصاف المهية بالوجود بامتناع عروض الوجود في الخارج لمهية ما الا على امتناع قيام بعض افراده بذاتها لكن يشكل هذا في باب الانوار العرضية التي هي وجودات عارضة فان النور حقيقة واحدة بسيطة عنده وليس التفاوت بين افراده الا بالشدة والضعف وغاية كماله النور الغني الواجبي وغاية نقصه كونه عارضا لشيء اخر سواء كان جوهرا نوريا او جوهرا غاسقا او نقول غرضه المباحثة مع المشائين فانه كثيرا ما يفعل كذلك ثم يشير الى ما هو الحق عنده اشارة خفية كما يظهر لمن تتبع كلامه فنقول على التقدير المذكور لا يرد عليه في باب صدور الذوات الشخصية النورية ومجعولية بعضها عن بعض جعلا بسيطا ما يرد على المتأخرين في مجعولية المهيات والطبايع الكلية من لزوم كون المهيات امورا اعتبارية فان تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصة عند المشائين في ان حقايقها شخصية لا يمكن تعقلها الا بالحضور الوجودي والشهود الاشراقي وقد اسلفنا لك ان كل مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك المرتبة من مقوماتها فيمتنع تصورها وملاحظتها الا بعد ملاحظة ما قبلها فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته لا يمكن تعقله غير مرتبط الى علته فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الاول بلا انفكاك بينهما الا في الواقع ولا في التصور وليست هي كالمهيات التي يمكن تصورها منفكة عما سواها بناء على انها تكون تارة في الخارج وتارة في الذهن ومعانيها غير معنى شيء من الوجود وغير ارتباطها مع الحق الاول ولا مع شيء من الاشياء الا جزائها التي هي ايضا امور كلية والمفهومات الاضافية ايضا وان كانت مرتبطة بغيرها بحسب ماهياتها لكن المربوطة والمربوط اليها في حكم واحد في عدم كونها مرتبطة بحسب ماهياتها الى جاعلها ولذلك لا يمكن الحكم على شيء من المهيات بالوجود الا بعد ملاحظة حيثية اخرى غير ذاتها ومعنى امكانها تساوي نسبتي الوجود والعدم او الصدور واللاصدور اليها او سلب ضرورتهما اليها ومعنى امكان الذوات النورية الوجودية تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئا لا وجودا ولا مهية اصلا فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن جوهر ذاتها بخلاف المهيات الكلية فان معانيها متصورة مع قطع النظر عن غيرها ومناط العلية عند القائلين بالجعل البسيط من الاشراقيين هو كون الشيء وجودا صرفا كما في اصطلاح التلويحات ونورا محضا على ما هو اصطلاح حكمة الاشراق وان كان الموجد الحقيقي عندهم هو الوجود الواجبي الذي لا اشد منه والنور الغني الذي لا افقر منه والوجود كما علمت لا يعلم الا بالعلم الحضوري الشهودي وكذا النور لا يدرك كنهه الا بالاضافة الاشراقية والحضور العيني اذ لو علم شيء منه بالعلم الصوري والادراك الذهني يلزم انقلاب الحقيقة كما اوضحناه في بعض رسائلنا فاذن المعلومات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية لعللها الجاعلة جعلا بسيطا لا لوازم ذهنية ولم يلزم من كونها مجعولة للمهيات جاعلها كونها لوازم في كلا الوجودين حتى يلزم كونها لوازم المهيات مع قطع النظر عن الوجودين فتكون امورا اعتبارية وانما يلزم ذلك لو لم تكن مهيات عللها انيات صرفة لا يمكن حصولها في الذهن وقد قلنا انها كذلك فقد ظهر ان المهيات والحقايق على ضربين مهية هي عين الانية وهي لا يكون كليا ولا جزئيا بمعنى كونها متشخصا بتشخص زائد على ذاتها بل هي عين التشخص فان الوجود والتشخص شيء واحد عند المعلم الاول وجماعة من اهل التحقيق والعرفان ومهية هي غير الانية فهي مما تقبل الشركة والكلية فلوازم الضرب الاول لا تكون الا لوازم خارجية وذوات شخصية بخلاف لوازم الضرب الثاني فانها لا تكون الا امورا اعتبارية كلية لا وجود لها في الخارج كما اثبت في مقامه وحقية ما ذكرنا لا يظهر الا بعد غور تام وتامل كامل في اقوالهم مع نظرة سليمة عن الافات غير سقيمة بذمائم الصفات ومن الغرائب ايضا ان اكثر القائلين بالجاعلية والمجعولية في المهيات لم يجوزوا التفاوت في افراد حقيقة واحدة جنسية او نوعية بوجه من وجوه التشكيك وبالعواني مناقضة هذا الراي مع حكمهم باعتبارية الوجود وقولهم صريحا والتزاما بتقدم مهية العلة على مهية المعلول وقد غفلوا عن انه اذا كانت العلة والمعلول كلاهما من انواع الجوهر كالعقل الفعال والهيولى مثلا يلزمهم الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول وهم يتحاشون عن ذلك

وسيجي تحقيق التشكيكات على وجه يزول عنه وبه الشكوك انشاء الله تعالى **حكمة عرشية** فالحق في هذه المسئلة على ما يؤدي اليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط لا نفس المهيات لعدم ارتباطها في حدود انفسها بالفاعل وقد بينا ان المعلول من حيث كونه معلولا مرتبط بالعلة بنحو من الارتباط مجهول الكنه سواء كان الوجود ذا مهية تقتضي لذاتها تعلقا بمهية من المهيات من دون افتقار الا الى تخلل جعل بين المهية وبينه او لم يكن كذلك فان قلت لم لا يكون الاثر الاول للجاعل اتصاف المهية بالوجود كما هو المشهور عن المشائين بالمعنى الذي يحقق اعني متعلق الهيئة التركيبية قلت هذا فاسد من وجهين الاول ان اثر الفاعل الموجود يجب ان يكون موجودا والاتصاف باي معنى اخذ فهو امر اعتباري لا يصلح كونه اثرا للجاعل والثاني ان اتصاف شيء بصفة وان لم يتفرع على ثبوت تلك الصفة لكن يتفرع على ثبوت الموصوف فثبوت المهية قبل اتصافه بالوجود اما بنفس تلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتحصيل الحاصل او بغيره فننقل الكلام الى الوجود السابق والاتصاف به فيتسلسل نعم لو قيل ان الاثر الصادر عن الجاعل اولا وبالذات امر مجمل يحلله العقل الى مهية ووجود اعني مفاد الهيئة التركيبية كان له وجه لكن بعد التحليل يحكم بان الاثر بالذات هو الوجود وان المهية لعدم تعلقها من حيث هي هي بشيء خارج عنها فقد انكشف ان الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير ثم العقل يجد لكل منها نعوتا ذاتية كلية ماخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة اشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها وتلك النعوت هي المسماة بالذاتيات ثم يضيفها الى الوجود ويصفها بالموجودية المصدرية وهذا معنى ما قاله المحقق الطوسي ره في كتاب مصارع المصارع وهو ان وجود المعلولات في نفس الامر متقدم على مهياتها وعند العقل متاخر عنها فلا يرد عليه ما اورده بعضهم من ان تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لانك قد علمت ان المتحقق في نفس الامر اولا وبالذات ليس الا الوجود ثم العقل ينتزع منه المهية في حد نفسه ويحمل عليها الموجودية المصدرية الماخوذة من نفس الوجود فما هو صفة المهية بالحقيقة هي الموجودية المصدرية وما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي فحال الوجود والمهية على قاعدتنا في التاصل والاعتبارية بعكس حالهما عند الجمهور فهذا مما يقضي منه العجب فاحسن تدبرك ويقرب من ذلك ما قاله بعض المدققين من ان تاثير القدرة في المهية التي هي بعينها الموجود حتى يكون اثر الفاعل مثلا هو السواد الذي هو نفس الوجود لا وجوده ولا اتصافه بالوجود ولا حيثية الاتصاف لكن العقل ينسب السواد الى الفاعل من حيث انه موجود لا من حيث انه سواد فنقول مثلا هو موجود من الفاعل ولا نقول هو سواد منه او عرض انتهى وهو كلام حق لو كان المعنى بالموجود فيه هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا بامر عارض كاضافة المضاف بنفس ذاتها لا باضافة اخرى عارضة لها وغيرها من الاشياء وهذا القائل غير قائل به بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلي شامل للجميع بديهي التصور ولا شك ان الموجود بهذا المعنى ليس اثرا للفاعل لكونه اعتباريا محضا قال بهمنيار في كتاب التحصيل الفاعل اذا افاد الوجود فانه يوجب الوجود وافادة الوجود هي افادة حقيقته لا افادة وجوده فان للوجود حقيقة ومهية وكل مهية مركبة فلها سبب في ان يتحقق تلك الحقيقة لا في حمل تلك الحقيقة عليها مثلا الانسان له سبب في تحققه وتقومه انسانا واما في حمل الانسان عليه فلا سبب له ويشبه ان يكون الموجود الذي له علة يجب ان يكون مركبا حتى يصح ان يكون معلولا وايضا لان الموجود المعلول في ذاته ممكن فيحتاج الى ان يخرج الى الفعل ونعني بالمعلول ان حقيقته بذاته ومع اعتبار ذاته ليس بالفعل فكما انك اذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلث لا محالة فكذلك اذا تصورت وجود المعلول تصورت معه العلة انتهى قوله وفيه وجوه من التاييد لما نحن بصدده منها ان اثر الفاعل وما يترتب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطة لا غير وتاثيره في المهية بافاضة الوجود عليها ومنها التنصيص على ان حمل الذات على نفسها ليس بعلة اصلا لا بعلة جديدة ولا بعلة الوجود ومنها ان وجود المعلول بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصور ذلك بدونه واعلم ان مراده من المهية المركبة المهية الامكانية مع اعتبار الوجود لها سواء كانت في حد نفسها بسيطة او مركبة **شك ودفع** ربما يتوهم متوهم ان الوجود وحده لا يمكن ان يكون معلولا لان الوجود طبيعة واحدة فلو كان تاثير العلة فيه وحده لكانت علة صالحة لكل معلول مثلا سخونة الماء يحتاج في فيضانه عن العلة المفارقة الى شرط والا لكانت دائمة بدوام المبدأ المفارق فالمتوقف على ذلك الشرط لو كان وجود السخونة دون ماهيتها لزم ان يتحقق وجود السخونة بتحقق ما هو شرط لوجود البرودة كالماء لان وجود البرودة مساوق لوجود الحرارة فما هو شرط لذلك يكون شرطا لهذا فيلزم فيضان وجود السخونة عند ملاقاة الماء لان المهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب المعلول ومن هذا يلزم حصول كل شيء عند كل شيء وهو بديهي البطلان بدفعه الحس والعيان وانت بعد اتقان

الاصول

الاصول التى سبقت منا لا نفتقر الى زيادة تجشم لازالة امثال هذه الشكوك فنذكر **تنبيه** لحذر يا حبيبى من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء ولطيف اقاويلهم واشاراتهم الى المعانى الدقيقة اذ كثير من الناس لما سمع قولهم ان الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه ولم يفهم المراد فظن انهم يقولون انها مستغنية عن الجعل والتاثير راسا وليس الامر كما توهموه وانما قالت الحكماء هذا القول لانك لما تاملت الوجودات وتصفحت احوالها ولوازمها وجدت الموجودات موصوفات وملزومات والمعانى الكلية والمفهومات الذهنية كلها صفات ولوازم وعرفت ان علة اختلاف الموصوفات الوجودية بحسب العقل والمعرفة هى من اجل اختلاف تلك اللوازم والصفات التى هى ذاتيات او عرضيات واما اختلاف تلك الصفات فهى لنفس اختلاف ذواتها ووجوداتها التى هى متخالفة المراتب كمالا ونقصا وشدة وضعفا وسبقا ولحوقا لان البارى تعالى ابدعهما مختلفة باعيانها لا لعلة فيها بل لنفسها مثال ذلك ان اختلاف الاسود والابيض من اجل اختلاف السواد والبياض ولاختلاف السواد والبياض لذاتيهما لا لعلة اخرى فمن ظن ان السواد والبياض فى كونهما مختلفين لهما علة اخرى تمادى الى غير النهاية فالسواد والبياض مختلفان بانفسهما لا بصفة فيهما بل بذاتيهما اللتين بهما عينا ووجودهما فهذا معنى كلامهم ولم يريدوا ان السواد مثلا ليس بجعل جاعل ولا بصنع صانع كما توهم كثير ممن لم يرتضوا بالعلوم الفلسفية وسيأتيك زيادة بصيرة **توضيح فيه تلويح** المعلول يجب ان يكون مناسبا للعلة وقد تحقق كون الواجب عين الوجود والموجود بنفس ذاته فالفايض عنه يجب ان يكون وجود الاشياء لا ماهياتها الكلية لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى قال الشيخ الرئيس فى بعض رسائله الخير الاول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات ولو كان ذلك فى ذاته تاثيرا لغيره لوجب ان يكون فى ذاته المتعالية قبول تاثير الغير وذلك خلف بل ذاته بذاته متجل ولاجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه محتجب فبالحقيقة لا حجاب الا فى المحجوبين والحجاب هو القصور والضعف والنقص وليس تجليه الا حقيقة ذاته اذ لا معنى له بذاته فى ذاته الا ما هو صريح ذاته كما اوضحه الالهيون فذاته متجل لهم ولذلك سماه الفلاسفة صورة فاول قابل لتجليه هو الملك الالهى الموسوم بالعقل الكلى فان بجوهره بنيل تجليه بجوهر الصورة الواقعة فى المرآة لتجلى الشخص التى هى مثاله ولقريب من هذا المعنى قيل ان العقل الفعال مثاله فاحترز ان يقول مثله وذلك هو الواجب الحق فان كل منفعل عن فاعل فانما ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه وكل فاعل يفعل فى المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه وذلك بين بالاستقراء فان الحرارة النارية تفعل فى جرم من الاجرام بان يضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك ساير القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل فى نفس ناطقة مثالها وهى الصورة العقلية المجردة والسيف انما يضع فى الجسم مثاله وهو شكله والمس انما يحدد السكين بان تضع فى جوانب حده مثال ماماسه وهو استواء الاجزاء وملاستها انتهى كلامه وقال بعض العرفاء ان كل معلول فهو مركب فى طبعه من جهتين جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه وجهة بها يباينه وينافيه اذ لو كان بكله من نحو يشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرا منه فكان نورا محضا ولو كان بكله من نحو يباين نحو الفاعل استحال ايضا ان يكون صادرا لان نقيض الشئ لا يكون صادرا عنه فكان ظلمة محضة والجهة الاولى النورانية يسمى وجودا والجهة الاخرى الظلمانية هى المسماة ماهية وهى غير صادرة عن الفاعل لانها الجهة التى تثبت بها المباينة مع الفاعل فهى جهة مسلوب نحوها عن الفاعل ولا ينبعث من الشئ ما ليس عنده ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هى جهة الموافقة فاحتاجت الى جهة اخرى للمباينة فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من النورية ويباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة فكما ان الجهة الظلمانية فى الظل ليست فايضة من النور ولا هى من النور لانها تضاد النور ومن اجل ذلك يوقع المباينة فكيف يكون منه فكذلك الجهة المسماة ماهية فى المعلول فثبت صحة قول من قال الماهية غير مجعولة ولا فايضة من العلة فان الماهية ليست الا ما به الشئ شيئا فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كل شئ وهو الجهة الظلمانية المشار اليها التى تنزل فى البسايط منزل المادة فى الاجسام وقد اشار الى ثبوت هذا التركيب فى البسائط الشيخ الرئيس فى الالهيات الشفاء حيث قال والذى يجب وجوده بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان الذى له باعتبار ذاته فانه غير الذى له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا فى الوجود فلذلك لا شئ غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد الحقيقى وما عداه زوج تركيبى انتهى فالذى له باعتبار ذاته هو ماهيته والذى له من غيره هو وجوده وهويته منتظمة من هاتين الجهتين انتظام الجسم من الهيولى والصورة ولهذا اسند القوة والامكان الى الماهية استناده الى المادة وان كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم من الهيولى والصورة فرق وكذا بين معنى الامكان فى الموضعين كما ستطلع عليه ان شاء الله ثم لا يختلجن فى وهمك انهم لما اخرجوا الماهية عن حيز الجعل فقد الحقوها بواجب الوجود

قوله كما ستطلع لعل المراد الاطلاع على الفرق بين التركيبين واما فروق الامكانين فقد مضت لكن مثل هذا ليس بعزيز فى كلامه والامر سهل من علامة النوري

وجعوها اليه فى الاستغناء عن العلة لان المهية انما كانت غير مجعولة لانها دون الجعل لان الجعل يقتضى تحصيلا ما وهى فى ابهامها
لا تحصل لها اصلا الا ترى انها متى تحصلت بوجه من الوجوه ولو بانها غير متحصلة كانت مربوطة الى العلة الخ لان الممكن متعلق بالعلة وجودا
وعدما و واجب الوجود انما كان غير مجعول لانه فوق الجعل من فرط التحصل فكيف يلحق بما هو غير مجعول لان الجعل دونه فافهم ولقد اصاب
الامام الرازى حيث قال ان القول بكون المهيات غير مجعولة من فروع مسئلة المهية المطلقة وانها فى انفسها غير موجودة ولا معدومة
تفريع احتياج المهية والطبايع الكلية الى اجزائها كالجنس والفصل وكالمادة والصورة احتياج تقومى بحسب نفس قوامها
من حيث هى او بحسب قوامها موجودة واحتياجها الى فاعلها وغايتها احتياج صدورى فالاوليات علتان للمهية سواء كان مطلقا او بحسب نحو
من الوجود والاخريان علتان لوجودها فاذن نسبة العلية والمعلولية بمعنى الاصدار والصدور الى المهيات لا تصح الا باعتبار الوجود
معها بخلاف نسبتهما بمعنى التقويم والتقوم بحسب نفس المهية فانها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم معها ومن هذين القبيلين
موقع التصديق وموقع التصور بحسب الطرف العلى ثم اعلم انه قد ذكر الشيخ فى الشفا فى اول فصل موضوع المنطق ليس يمكن ان ينتقل
الذهن من معنى واحد مفرد الى تصديق بشئ فان ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه حكما واحدا فى ايقاع ذلك التصديق لان موقع
التصديق علة التصديق وليس يجوز ان يكون شئ علة لشئ فى حالتى وجوده وعدمه فلا يقع فى المفرد كفاية من غير تحصيل وجوده او
عدمه فى ذاته او فى حالة له واما التصور فانه كثيرا ما يقع بمعنى مفرد واعترض عليه العلامة الدوانى بقوله فيه بحث اما اولا فلانه منقوض
بافادته التصور فان المقدمات ما جارية فيها واما ثانيا فلانا نقول هذا المفرد لوجوده الذهنى ربما يفيد التصديق بسبب وجوده فى الذهن
من غير ان يصدق بوجوده فى الذهن كما فى افادته التصور بنفسه فظهر ان ما ذكره مغالطة ومثل ذلك غريب عن مثله هذا كلامه فى رسالته
٢٠ المسمى بانموذج العلوم وقد علم مما ذكر الفرق بين الكاسبين من ان احتياج المطلوب التصديقى الى مباديه ونفوسها بحسب الصدور
الوجود لا بحسب المفهوم والتصور اذ المطلوب التصديقى النظرى ما يتصور اولا قبل اقامة الحجة عليها من دون تصور مباديه والتصديق
بها بوجه من الوجوه ثم تحصل النفس بعد تصور المطلوب مبادية التصديقية وينتقل منها اليه ثانيا بحسب التصديق فكانها كالعلل
الفاعلية لوجود المهية فى نفسها او لوجود صفة من صفاتها ويؤيد هذا ما قاله بهمنيار ان نسبة اوليات الى جميع النظريات
كنسبة فاعل الكل الى الموجودات واما المطلوب التصورى وخصوصا الحدى فاحتياجه الى مباديه القريبة والبعيدة احتياج تالفى وتقومه
بها تقوم بحسب المفهوم والمهية لا بحسب الصدور والتحقق كاجزاء الحد بالنسبة الى المحدود فبذلك قد تحقق الفرق بين موقع التصديق
وموقع التصور واندفع النقض وكذا المنع ايضا بادنى تامل وتدبر **فصل** فى ان الوجود هل يجوز ان يشتد او يضعف ام لا كل من
الاشتداد والتضعيف حركة فى الكيف كما ان كلا من التزايد والتنقص حركة فى الكم ومعنى وقوع الحركة فى مقولة هو ان يكون للموضوع
فى كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذى يكون له فى آن آخر مخالفة نوعية او صنفية او نحو آخر وربما يعتقد
انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة فى نفسها وهو فاسد لان معنى التسود مثلا ليس ان سوادا واحدا اشتد حتى يكون الموضوع الحقيقى
للحركة فى السواد نفس السواد كيف وذات الاول فى نفسها ناقصة والزائدة ليست بعينها الناقصة ولا يتاتى لاحد ان يقول ذات الاول
باقية وينضم اليها شئ آخر فان الذى ينضم اليه ان لم يكن سوادا فما اشتد السواد فى سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان كان الذى ينضم
اليه سوادا آخر فيحصل سوادان فى محل واحد بلا امتياز بينهما بالحقيقة او المحل او الزمان وهو محال واتحاد الاثنين ايضا غير متصور
لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا الحال ان انتفيا وحصل غيرهما او انتفى احدهما وحصل الاخر فقد علم ان اشتداد السواد ليس بقاء
سواد وانضمام آخر اليه بل بانعدام ذات الاول عن الموضوع وحصول سواد آخر اشد منه فى ذلك الموضوع مع بقائه فى الحالين وعليه
القياس فى التضعف اذا تحقق هذا فنقول ان لا حركة فى الوجود اما على طريقة القائلين باعتبارية الوجود مطلقا وتكثره بتكثر موضوعاته
فقط فواضح لا يحتاج الى البيان واما على ما اخترناه فلما علمت سابقا ان الوجود ليس عرضا قائما بالمهية بل هو نفس وجود الموضوع
وموجوديته بل هو عين الموضوع فى نفس الامر فكيف يسوغ تبدله مع بقاء ما هو عينه جعلا وتحققا اللهم الا باعتبار بعض الملاحظات
العقلية وايضا يلزم من الحركة فى الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل ما دام كونه متحركا لان المتحرك ليس له تلبس فى ابعاض زمان الحركة وآناته
بما فيه الحركة فليس يمكن ان يتحرك الشئ فيما لا يتقوم هو الا به كالوجود والصور الجوهرية وفوق هذا كلام آخر سيرد عليك تحقيقه انشاء الله
وهم وتنبيه ربما يتوهم انه لو كان معنى وقوع الحركة فى شئ ما ذكر لزم ان لا يتحقق حركة فى مقولة لان الانتقال من فرد مما

فيه بحركة الى اخر انما يتصور اذا كان للافراد وجود بالفعل وليس كذلك والا لزم تشافع الآنات وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين فصرح بان تلك الافراد وان لم تكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى ان اى آن فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه ورد هذا بانه يلزم ان لا يكون للمتحرك الاينى فى زمان الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمى كم بالفعل وهو بط بالضرورة واجاب عنه العلامة الدوانى بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدر الضرورى هو ان الجسم لا يخ عن تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخ من افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المتحرك فى الاين مما احاط به جسم فى كل زمان حركته فبالضرورة له اين بالفعل والا فيلزم الخلاء وهو مح وايضا الافلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع فى وقت اصلا فالحق فى هذا المقام ان افراد المقولة التى يقع فيها الحركة ليست منحصرة فى الافراد الآنية بل لها افراد آنية هى معيار السكون وافراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى انقطع بل بمعينها كما رآه بعضهم فيكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زمانى متصل غير قار ذو هوية متكممة اتصالية متضمن لجميع الحدود المفروضة فى الآنات نسبتها اليه نسبة النقطة المفروضة الى الخط فالفرد الزمانى من المقولة حاصل للمتحرك بالفعل من دون فرض اصلا واما الافراد الآنية والزمانية التى هى حدود ذلك الفرد وابعاضه فهى حصولها بمجرد الفرض فاذن لا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك فيها ولا تتالى الآنات ولا الانيات ولا انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين اذ لا يوجد فرد وحدانى بالفعل حال الحركة فضلا عن تشافع الآنات او كونها غير متناهية وليس الشان نقول ونرجع فلنكتف فى اشتداد الوجود وتضعفه بهذه المرتبة من قوام الموضوع وثباته لاستمرار موضوع الحركة شرط للحركة والفرد الزمانى من الشئ لا استمرار له اصلا الا فى زمان وجوده ولا فى غير ذلك الزمان وزيادة التوضيح موكولة الى تحقيق مباحث الحركة والزمان انشاء الله **فصل** فى الشدة والضعف لعلك كنت مقروع السمع فى طبقات العلوم ان كل متمايزين فى الوجود او العقل فتمايزهما وافتراقهما اما بتمام ماهيتهما من دون اشتراك جوهرى بينهما او بشئ من سنخ الماهية بعد اشتراكهما فى الطبيعة بالجوهرية فالمشترك جنس والمعينات فصول محصلات لطبايع نوعية والتركيب تركيب اتحادى او بامور عرضية بعد اتفاقهما فى تمام الحقيقة المشتركة والمتحصل افراد شخصية او صنفية والتركيب تركيب انضمامى ولا اجدك مما تفطنت هناك بقسم رابع ذهب اليه فلاسفة الاشراق يتضح به الحصر وهو ان الافتراق ربما لا يكون بتمام الماهية ولا ببعض منها ولا بلواحق زائدة عليها بل بكمال فى نفس الماهية بما هى هى ونقص فيها بان يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالكمال والنقص ولها عرض بالقياس الى مراتب نفسها وراء مالها من العرض بالقياس الى افرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول واللواحق وهذا مما وقع فيه الاختلاف بين الفريقين فاحتج اتباع المشائية على بطلانه بان الاكمل ان لم يكن مشتملا على شئ ليس فى الانقص فلا افتراق بينهما وان اشتمل على شئ كذا فهو اما معتبر فى سنخ الطبيعة فلا اشتراك بينهما او امر زائد عليها فلا يكون الا فصلا مقوما او عرضيا زائدا وهذا الاحتجاج مع قطع النظر عن انتقاضه بالعارض ردى جدا بل هو مصادرة على المطلوب الاول اذ الكلام فى ان التفارق قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشيئين لا بما يزيد عليه وايضا الاختلاف بين السوادين مثلا اذا كان بفصل فالفصل الذى يميز احدهما عن الاخر ليس بمقوم لحقيقة السواد والا لم يكن مميزا له بل هو فصل مقوم له مقسم للسواد المشترك بينهما الذى هو جنس لهما على هذا التقدير ولا شك ان الفصل العرضى لماهية الجنس ومفهومه خارج عنها فحاله بالقياس الى ماهية الجنس كحال ساير العرضيات فاذا كان الاشتداد والتمامية فى السواد من جهة الفصل الذى معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه اجابوا عن ذلك بان الذى يقال بالتفاوت على الافراد هو العرضى المحمول كالاسود على معروضات مبدء الاشتقاق كالسواد مثلا لاجل اشتمال بعضها على فرد من افراد المبدء له تمامية فى حد فرديته الغير المشتركة وبعض آخر على فرد منها ليس كذلك ايضا بحسب نفس هويته مع عدم التفاوت بين افراد المبدء بالقياس الى المفهوم المشترك بينهما فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف فى افرادها الشديدة والضعيفة مطلقا وانما المشكك مفهوم الاسود على معروضى الفردين المختلفين شدة وضعفا فى حد هويتهما الفرديتين وفصول السواد وان كانت ماهيتها بحسب ملاحظة العقل غير ماهية السواد الذى هو الجنس لكنها مما يصدق عليها معنى السواد الجنسى فالتفاوت بحسبها لا يوجب ان يكون تفاوتا فى غير معنى السواد وانت تعلم ان القول بان الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل فى السوادية

ولا اختلاف حمل السواد عليهما بل التفاوت انما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه بعيد عن الصواب كيف واذا كان الاختلاف الذي بين المبدئين موجبا لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فليكن ذلك الاختلاف مقتضيا لاختلاف صدق المبدء على الفرد بل هذا اقرب ومن حججهم في هذا الباب ان ذات الشئ ان كانت هي الكاملة فالناقص والمتوسط ليسا هو نفس الذات وكذا ان كانت كلا من الناقص والمتوسط فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها وهذا غير مجد في الحقيقة النوعية فان ما لا يحتمل التعميم والتفاوت انما هي الوحدة العددية واما الوحدة المعنوية فللخصم ان يقول الحقيقة النوعية هي الجامعة للحدود الثلثة الزايد والناقص والمتوسط فان قلت الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج فالامر المشترك بين المراتب الثلث موجود في الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك انما هو الذهن فما بقي عند العقل بعد تجريده عن الزوايد والمشخصات اهو مطابق للكامل او لغيره من الناقص والمتوسط وعلى اي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع ولا مقتضيا الا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي من المراتب مستندة الى امر خارج عن الطبيعة المشتركة فيلزم خرق الفرض قلت الكلي الطبيعي على ما تصورته انما يتحقق في المتواطي من الذاتيات فان الماهية التي اذا جردت عن الزوايد تكون متفقة في جميع الافراد غير متفاوتة فيها تنحصر في المتواطيات والمشكك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبة توجد منه في الخارج في ضمن شخص او اشخاص متعددة لو امكن وجودها في العقل فهي بحيث اذا جردها العقل عن الخارجيات يوجد تلك المرتبة بعينها في الذهن وكذا حال مرتبة اخرى له ايضا وتلك المراتب المأخوذة عن الاشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التمامية والنقص بمنزلة واحدة فلا تعرض لواحدة منها الكلية بالقياس الى جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب نعم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الابهام وهو الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الابهام الناشي فيه عن الاختلاف في الافراد بحسب هوياتها **تنبيه تفصيلي** ضابطة الاختلاف التشكيكي على انحائها هو ان يختلف قول الطبيعة المرسلة على افرادها بالاولوية او الاقدمية او الاتمية الجامعة للاشدية والاعظمية والاكثرية والخلاف بين شيعة الاقدمين واتباع المعلم الاول من المشائين في اربع مقامات الاول ان الذات او الذاتي بالقياس الى افراده ايمتنع ان يكون متفاوتا بشئ من انحاء التشكيك سواء كان بالاولوية وعدمها او بالتقدم والتاخر او بالكمال والنقص ام يمكن فيها ذلك اصلا ومن المتاخرين من ادعى البداهة واتفاق الجميع في نفي التشكيك بالاولين في الذاتيات وهو مستبعد جدا وقد غفل عن ان الانوار الجوهرية النورية عند حكماء الفرس والاقدمين بعضها علة للبعض بحسب حقيقتها الجوهرية البسيطة عندهم والثاني ان التشكيك بالاشدية والاضعفية ايوجب الاختلاف النوعي بين افراد ما فيه الاختلاف ليكون منشأ الاختلاف فصولها الذاتية ام لا بل يجوز الاتفاق النوعي بين البعض وان لم يجز بين الجميع والثالث ان التفاوت بحسب الكيف والتفاوت بحسب الكم اهما ضربان مختلفان من التشكيك ام ضرب واحد منه وان لم يسم باسم واحد من اسامي التفضيل وادوات المبالغة والرابع ان الاختلاف بالشدة والضعف والكمال والنقص اينحصر في الكم والكيف ام يتحقق في غيرهما مثل الجوهر فالمشاؤن ذهبوا الى اول الشقين المذكورين في كل من هذه المقامات الاربعة والرواقيون الى الاخر منهما فلنذكر القول في كل منها اما المقام الاول فنقول انك لما تيقنت ان الوجود حقيقة واحدة لا جنس لها ولا فصل وهي في جميع الاشياء بمعنى واحد وافرادها الذاتية ليست متخالفة بالذوات ولا بالهويات التي هي مغايرة للذات بل بالهويات التي هي عين الذات وقد مر ايضا ان الجاعلية والمجعولية لا تتحقق الا في الوجودات دون الماهيات الكلية فاحكم بان افرادها المتعينة بنفس هوياتها المتفقة الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض بالذات والماهية مختلفة بانحاء الاختلافات التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم والتاخر والقوة والضعف ومما ينبه على ذلك ان اجزاء الزمان متشابهة الماهية مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بما هو خارج عن نفسها ومما احتج به شيخ الاشراق في اثبات هذا المطلب قوله في كتاب المطارحات هو ان المقدار التام والناقص ما زاد احدهما على الاخر بعرض ولا فصل مقسم للمقدار فانه عرض ايضا لما يقسمه فالتفاوت في المقادير بنفس المقدار وليس الزائد خارجا عن المقدار بل ما زاد به هو كما ساوى به في الحقيقة فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول والقصر الا بكمالية الخط ونقصه وكذا بين السواد التام والناقص فانهما اشتركا في السوادية وما افترقا في امر خارج عن السوادية فصلا كان او غيره فان التفاوت في نفس السوادية واعترض عليه بان طبيعة المقدار في المقدارين الزائد والناقص على شاكلة واحدة والتفاوت بينهما ليس بنفس المقدار المطلق وان كان فيه فان ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت لانه بنفس المقدارية المخصصة

بكل منهما في حد فرديتهما بحسب اختلافهما في التمادي على ابعاد محدودة الى حدود معينة وذلك امر خارج عن طبيعة المقدارية تابع لها من جهة استعدادات المادة وانفعالاتها المختلفة فكل من الطويل والقصير الخطين اذا لوحظا من حيث طبيعة الخط كان كل منهما طولا حقيقيا بضاهي آخر في انه بعد واحد ولا يعقل بينهما في هذا المعنى تفاضل اصلا واذا لوحظ مقيسا الى الآخر كان الازيد منهما طولا اضافيا يفضل على الآخر بحسب الخصوصية الفردية كما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء ولست اعني ان كمية لا تكون ازيد من كمية وانقص بل ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي انتهى فالطول الحق لا يقبل الازيد والانقص بل الطول المضاف وكذلك حكم العدد وقال ايضا فيه اعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد والكثير بالاضافة عرض في العدد وكذا طبيعة السواد والحرارة ايضا في السوادات والحرارات على نهج واحد انما الاختلاف بحسب خصوصيات الافراد لا بنفس جوهر الماهية المشتركة وسنخها كما قال ايضا السواد الحق لا يقبل الاشد والاضعف بل الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو البياض بالقياس الى آخر وكل ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الاشد والاضعف في حق نفسه بل انما عند ما يؤخذ بالقياس فلذلك كان تقابل الطرفين يعم الاوساط ولا يزداد بذلك اقسام التقابل ولا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقي بغاية الخلاف فمعنى الاشدية والازيدية يرجع عند هؤلاء الى كون احد الفردين في نفسه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الآخر مع زيادة تجويزا لا ازدياد طبيعة العام بعينها في بعض الافراد ولا باكثرية ظهور آثار الكلي في بعض الافراد كما فهمه بعضهم والا لكان كثير من الذاتيات قابلا للشدة والضعف كالانسان مثلا لاختلاف افرادها في استتباع الآثار كثرة وقلة قالوا ثم مجرد ذلك ليس تشكيكا بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق من الفردين على معروضيهما كما هو مقول في الحقيقة الى الاولوية والحاصل انه لا يتحقق عندهم في السوادين ما فيه الاختلاف بينهما بل يتحقق في كل منهما ما به الاختلاف وهو فصله المنوع له بل انما يوجد بين الجسمين الشديد السواد والضعيف السواد ما فيه الاختلاف وهو مفهوم الاسود فان احدهما اوفر حظا مما يطلق عليه السواد والآخر اقل حظا منه وعلى هذا لا يرد عليهم ما ذكره الشيخ الالهي في المطارحات بقوله وهؤلاء الذين هم يقولون ان السواد الاشد يمتاز عن السواد الانقص بفصل واذا كان السواد له فصل مقسم فيكون جنسا وهو واقع بالتشكيك فبعض الجنس واقع بالتشكيك وقالوا لا شيء من الاجناس واقعا بالتشكيك انتهى واما المقام الثاني فالحق فيه ما ذهب اليه الرواقيون من الاقدمين وغيرهم لما ذكرنا ايضا في حقيقة الوجود من انها ليست ذات افراد متخالفة بالفصول مع ان بعضها في غاية الشدة والعظمة وبعضها بحسب هوياتها التي لا تزيد على مرتبتها في غاية الوهن والخسة كوجود الحركة والهيولى والعدد وامثالها من ضعفاء الوجود وايضا ان المشائين قد اثبتوا اشتداد الكيفيات وتضعفها بمعنى حركة الموضوع الجسماني في مراتب الكيفيات كالحرارات والسوادات وغيرهما ومن المتحقق عندهم ان الحركة الواحدة امر شخصي له هوية اتصالية من مبدأ المسافة الى منتهاها وابعاض المتصل الواحد وحدودها ايضا متحدة بحسب الماهية النوعية وقد ادعوا بداهة هذه الدعوى في ابطال رأي ذيمقراطيس في مبادي الاجسام فيلزم من ذلك ان يكون مراتب الشديد والضعيف من السواد في تسود الجسم متحدة في الماهية النوعية ولا استحالة في ان السلوك الاشتدادي يتادى الى شيء يخالف المسلوك فيه بحسب الحقيقة ولكن ليس حصولها من جهة كونه مما فيه السلوك بل من جهة كونه مما اليه او منه السلوك وان كان نفسه مما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحمرة بين السواد والبياض فان الفطرة حاكمة بان الحمرة ليست بسواد ضعيف او بياض ضعيف وفي لها ايضا مراتب شديدة وضعيفة واما المقام الثالث فالشدة والضعف قد يعنى بهما ما يعرفه الجماهير ويدل عليه ادوات المبالغة وان كان موضوعها الاصلي بحسب اللغة هو القوة على الممانعة ومنه نقل الى هذا المعنى ففي العرف لا يقال ان خط كذا اشد خطية من خط كذا كما يقال سواد كذا اشد سوادية من سواد كذا وكذا لا يقال هذا اخط من ذلك كما يقال هذا اسود من ذاك فمن نظر الى استعمالات العرب بحسب العرف حكم بان الشدة والضعف يختص قبولهما بالكيفيات دون الكميات وغيرها والكميات انما تقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة لا غير ولا خفاء في ان التعويل على مجرد اللفظ واطلاق اهل العرف قبيح من ارباب العلوم العقلية وليس من دأب الحكيم اقتباس الحقائق من العرفيات اللسانية مع ان هذا القياس العرفي فاسد في نفسه فانه وان لم يطلق في العرف ان خط كذا اشد خطية لكنه يقال انه اشد طولا من خط كذا ومفهوم الطول ومفهوم الخط فالشدة هي الشدة في الخط وكذا يطلق ان هذا الخط اطول من ذاك او اكبر منه مع ان المطلق يسلم ان الخط نفس المقدار وكذا في الكم المنفصل اعني العدد في نفي الاشدية عنها على انه لا يقال في العرف عدد كذا اشد عددية من كذا ومع ذلك فقد اعترفوا بانه يصح ان يقال عدد كذا اكثر من عدد

كذا والكثرة والعدد شئ واحد فالشدة شدة فی العدد وعلی ذلك فقس حال الضعف فیهما وقد فرق بعضهم بین الشدة والزیادة ان الشدة لها حد یقف عنده بخلاف الزیادة المقداریة والعددیة فان الطول لا ینتهی الی حد لا یمکن تصور ما هو اطول منه وکذا العدد واما السواد والحرارة وما یجری مجریهما فینتهی الی ما لا یتصور ما هو اشد منه وبرد اولا المنع من ان الکیفیات تنتهی الی حد لا یمکن الزیادة علیه بحسب نفس الامر وان کان الذی فی الوجود لا یکون الا متناهیا عند حد لیس فی الوجود ما هو اشد منه وهکذا الطول والکثرة من غیر فرق وثانیا بان هذا علی تقدیر التسلیم مما لا تاثیر له فی بیان الفرق بینهما بان کلا منهما نحو آخر من اقسام التشکیك بحسب الفهیة الاولیة ومن هذا القبیل ما قالوا فی الفرق بینهما ان الزاید والناقص انما یقع فیهما صحت له الاشارة الی قدر به المساواة وقد زاید والی ما یمکن تعیین بعض منه بالمساواة وبعض زاید والاشد والاضعف لیس من هذا القبیل علی تقدیر المسامحة یقال لهم ان العدد متقوم الحقیقة من الوحدات دون الاعداد وکل مرتبة من العدد نوع بسیط غیر مرکب من الاعداد الاخر فالاربعة لا یتقوم بالثلثة ولا الثلثة بالاثنین واذا انفصل فی العقل تبطل صورته وتحصل صورة اخری فالتفاوت الذی یتصور بین الثلثة والاربعة فبای جزء من الاربعة وتاتی منها المفاوتة وکیف یتاتی تعیین قدر به التساوی وآخر به التفاوت فی الانواع البسیطة وایضا قالوا التفاوت الکیفی والمقداری والعددی یستحق اسامی مختلفة بحسب مواضعه المختلفة فان ما به الفضل فی الکم المقداری بعض موهوم من هویة کاملة منه متحدة الحقیقة مع هویة ناقصة ومع مساویها من تلك ولذلك یتصور بینهما الاتحاد فی الوجود وفی الکم العددی بعض من هویة تامة مباینة المهیة والوجود لهویة ناقصة ولمساویها من تلك فیمتنع بینهما الاتحاد فی الوجود وفی الکیف نفس هویة فاضلة بما هی تلك الهویة الفاضلة لا بشئ موهوم منها او موجود فیها بل بکلیة ذاتها الخاصة وهذا انما یستقیم لو کانت الطبیعة المشترکة بین الکامل والناقص طبیعة جنسیة ویکون کل منهما متحصلا بفصل لا یزید علی حقیقتها ووجودها حتی یکون واحد منهما بنفس حقیقته المختصة وکلیة ذاته الخاصة اتم واشد من الاخر لا بجزئه الممایز فی الوجود او الوهم للجزء الاخر فقد اتضح ان مناط الشدة والضعف تباین الحقیقة النوعیة وکذا الکثرة والقلة مع ما ذکر من الفرق بخلاف الزیادة والنقصان فانهما من توابع اختلاف التشخصات وتفاوت الهویات فیقال لهم انا نسامح فی مثل هذه الاشیاء ویمکن لهم فی وضع الاصطلاح فلهم ان یصطلحوا علی الکمال والنقص فی الکم المقداری بالزیادة والنقصان وفی العدد بالکثرة والقلة وفیما سواهما من الکیف بالشدة والضعف الا ان هیهنا جامعا بین الجمیع وهو التمامیة فی نفس المعنی المتفاضل فیه والنقص فیها واما المقام الرابع فاعلم ان الحکماء المتقدمین مثل انباذقلس وافلاطن ومن بعدهما حکموا بان جواهر هذا العالم الادنی اظلال لجواهر العالم الاعلی واراد وابذلك انها معلولة لتلك اذ المعلول کظل لما هو علته والعلة جوهریتها اقدم من جوهریة المعلول کما علمت من قاعدة الجعل ومن ان الوجود عین الحقایق الخارجیة علی ما قررناه فتقدم العلة علی المعلول بماهیتها الحقیقیة والجوهریة اشارة الی کمالیة فی القوام والاستقلال واذا استفیدت جوهریة المعلول من جوهریة العلة فکیف یتساویان فی الجوهریة بل لا بد وان یکون جوهریة العلة اتم من جوهریة المعلول ولا معنی للشدة الا ذلك فبعض الجواهر اشد جوهریة من بعض من حیث المعنی سواء اطلقت علیه صیغة المبالغة ام لا اذ الحقایق لا تقتنص من الاطلاقات العرفیة هذا هو المراد مما اشار الیه الشیخ الالهی فی التلویحات بقوله ان الحکماء المتقدمین قاطبة علی ان جواهر هذا العالم کظل للعالم الاعلی کیف یتساویان فی الجوهریة ثم اورد بعد ذلك علی نفسه سؤالا وهو ان قولکم ان الاولویة والاشدیة یقال فیما بین ضدین یعنی بذلك ان الجوهر لا ضد له فلا یلیق ان منه ما هو اولی ولا ان منه ما هو اشد واجاب عنه بقوله الوجود الواجبی والعلی اتم من الوجود الممکنی والمعلولی واشد اذ لا اعنی بالشدة القدرة علی الممانعة ونحوها بل انه اتم واکمل ولا تعاقب لهما علی موضوع واحد ولا ضدیة ولا سلوك وقال فی حکمة الاشراق فقد حدوا الحیوان بانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ثم الذی نفسه اقوی علی التحریك وحواسه اکثر لا شك ان الحساسیة والمتحرکیة فیه اتم فیکون حیوانیة الانسان مثلا اتم من حیوانیة البعوضة مثلا فمجرد ان لا یطلق فی العرف ان هذا اتم حیوانیة من ذلك لا ینکر انه اتم منه وقولهم لا یلیق ان هذا اشد مائیة من ذلك ونحوها کلها بناء علی التجوزات العرفیة انتهی فان قلت لیس فصل الحیوان هو الاحساس والتحریك بالفعل بل هما من الآثار والخواص العارضة وانما الفصل مبدؤهما حیث ما استعد من الآلات والمهیات ورفع العوائق وازالة الموانع فاما الذی للفاعل فغیر مختلف وکذا لیس فصل الماء البرودة المحسوسة لعدم بقائها احیانا بل القوة علیها حین عدم القواسر قلت نعم ولکن هذه ارادات الفصول اقیمت مقامها لانها امور منبعثة عن ذوات تلك

القوى التي هي الفصول الحقيقية ولذلك يؤخذ في حدودها كما يؤخذ البناء في حد البناء فزيادة تلك الآثار دليل شدة القوى وقلتها دليل ضعفها وتحقيق ذلك ان الحدود قد يكون بحسب الذات في نفسها وقد يكون بحسب نسبتها الى امر وقد يكون بحسبهما جميعا ولكن بالاعتبارين فتحديد الملك والبناء من حيث حقيقتهما شيء ومن حيث كونهما مضافين الى شيء شيء آخر فيؤخذ المملكة والبناء في حديهما بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الاول وكل من الاعتبارين ممكن الانفكاك عن الآخر وكذا البدن وتدبيره يؤخذ في تحديد النفس لا من حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث نفسيتها وتحريكها التدبيري فان كانت الذاتية والنفسية مما يتصور بينهما المغايرة والمفارقة كالنفوس المجردة يخالف الحد من جهة المهية والذات للحد من جهة الفعل والتحريك وان لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتي عين الوجود النسبي كبعض القوى والنفوس حيث ان حقيقتها في نفسها عين كونها محركة لشيء او متعلقة بشيء فالحدان متحدان فيها من غير اختلاف ولابد في تحديدها من اخذ ما تعلقت هي به على اي وجه كان وكما ان كثرة الافاعيل البنائية يستدعي كون البناء في كونها بناء شديدا كاملا فكذلك كثرة الافاعيل التدبيرية يوجب كون النفس في نفسيتها اي تدبيرها شديدة كاملة اذا تمهد ذلك فنقول لما ثبت وجود نفوس وقوى مادية الذوات والافاعيل بمعنى ان وجوداتها في انفسها وجوداتها التعلقية باعيانها بلا مفارقة ذهنا وخارجا فيكون حد كل واحدة منها بحسب احد الاعتبارين بعينه حدها بحسب الاعتبار الآخر اذ لا مغايرة بين الاعتبارين وانهم اعترفوا بان الافاعيل يجب اخذها في حدود القوى لما ذكرناه وقد علم ان كثرة الافاعيل مستلزمة لشدة القوة الفاعلة من حيث كونها قوة فاعلة وتلك الحيثية بعينها حيثية الذات فيما ذكرناها ومعلوم ان هذه القوى بعينها مبادي فصول ذاتية لحقائق الاجسام الطبيعية المتخالفة بالقوى والصور لا بالجسمية المشتركة بين الجميع فالتفاوت فيها بالكمال والنقص في جوهر الذات يوجب التفاوت في الاجسام النوعية بهذا الوجه وهذا ما اردناه

بحث وتعقيب

ومن الابحاث التي اوردتها اصحاب المعلم الاول على انفسهم انكم قلتم الجوهر جنس لا يقع على انواعه بالتشكيك بوجه من الوجوه وقاعدتكم هذه تنتقض بكثير من المواضع كعلية المفارقات بعضها لبعض وسببية الهيولى والصورة للجسم وسببية الاب للابن مع ان الجوهر جنس للجميع وكذا ينتقض بتقدم بعض افراد الكم على بعض آخر كتقدم الجسم على السطح والسطح على الخط مع كون المقدار جنسا لها واجابوا عن ذلك بان التقدم والتاخر في معنى ما يتصور على وجهين كما سلفت الاشارة اليه احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه بالتقدم والتاخر حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم والآخر ان يكون لا بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه فهناك يفترق ما فيه التقدم عما به التقدم مثال الاول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن ووجود الجوهر على وجود العرض فان وجود العلة متقدم على وجود المعلول في نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود وبه ايضا ومثال الثاني تقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن فان هذا التقدم والتاخر ليس في معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي بل في معنى آخر هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم والتاخر فيهما هو الوجود او الزمان وما به التقدم والتاخر خصوصيتاهما اذا تقرر هذا فنقول كلما تحقق علية وتقدم في شيء من افراد نوع واحد او جنس واحد بالقياس الى فرد آخر منه فليست سببيته وتقدمه للآخر لان يصير الآخر بحسب نفسه او بحيث يحمل عليه ذلك المعنى النوعي او الجنسي ولا الفرد الذي هو سبب سببيته باعتبار نفس معناه ومفهومه بل سببية السبب وسببية المسبب باعتبار وجودهما لا باعتبار ذاتيهما فحمل الوجود على الهيولى والصورة اقدم من حمله على الجسم وكذا حمله على الابوين اقدم من حمله على الابن وكذا يختلف حمله على جواهر العالم الاعلى وعلى جواهر عالمنا الادنى فان جواهر ذلك العالم اقدم واقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم واما حقيقة الجوهر فحملها على الجميع بالسوية فليست جوهرية شيء في انها جوهرية علة لجوهرية شيء آخر بل الجوهر العلي احق واولى بالوجود من الجوهر المعلولي لا بان يكون جوهرا فالوجود متقدم على الوجود بالطبع لا بامر زائد فوجود الهيولى والصورة متقدم على وجود الجسم بالطبع واما الجوهرية فهي بالسواء في الجميع فكما ان الجسم جوهر فكذا اجزاؤه بلا تقدم وتاخر فيها وكذا الكلام فيما شاكل ذلك من تقدم افراد مهية الكم وغيرها بعضها على بعض وهذا الجواب مقدوح بوجوه منها ان فيه وقوعا فيما هربوا عنه واعترافا بصحة ما قالوا بفساده فان انصراف التقدم والتاخر بنفس المهية عن افراد الجوهر والكم الى افراد الوجود واجزاء الزمان غير مجد اذ الكلام عائد بعينه في الوجود والزمان بان يقال تقدم افراد الوجود بعضها على بعض اذا كان بنفس تلك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقدم والتاخر بين افراد حقيقة

واحدة فی ذاتها بذاتها اذ الوجود قد علمت ان له حقیقة واحدة بسیطة لا اختلاف لها بالفصول وکذا تقدم اجزاء الزمان
بعضها علی بعض اذ کان لاجل ان حقیقتها حقیقة تقتضی التجدد والتصرم وتقدم بعضها وتاخر لزم التفاوت علی النحو المذکور
ومنها ان هذا بنا قض ما ذکروه فی نفی کون الجسم مفیدًا لوجود جسم آخر بانه لو کان علة لتقدم هیولی العلة کالکرة التاسعة
مثلا علی جسمیتها وجسمیتها علی هیولی المعلول کالکرة الثامنة وهیولی المعلول مشارکة لهیولی العلة فی الهیولیة ولا یقع
الهیولی علی هیولی الکرة التاسعة وعلی سایر الهیولیات بالتشکیک بل بالتواطؤ کما ان الجسم الذی یحمل علی جسمیتها یحمل علی
جمیع الاجسام بالتواطؤ فیلزم ان یکون هیولی المعلول متقدمة علی جسمیة العلة فیتقدم الشیء علی نفسه وجه المنافات ان کون
بعض افراد حقیقة واحدة علة لفرد آخر لو استلزم تقدم الشیء علی نفسه فی بعض المواضع کما قرروه لاستلزم فی سایر المواضع من
دون فرق وان لم یستلزم ذلک بناء علی الاعتذار المنقول عنهم فی علیة افراد الجوهر بعضها علی بعض فانفسخ هذا الاحتجاج
المذکور فی نفی تقدم بعض الهیولیات علی بعض اخری ومنها ان هذا الجواب وان سلم جریانه فی علة الوجود کالفاعل والغایة
لکنه غیر جار فی علة القوام کالمادة والصورة فان الجسم مما یتقوم ماهیته من ماهیة الهیولی والصورة لا من وجودهما فلولا جوهریة
اجزائه ما کان المجموع جوهرا او کما انهم یقولون حمل الجسمیة علی الانسان بتوسط حملها علی الحیوان وحمل الحیوان علی الانسان فکذلک
نقول حمل الجوهریة علی الجسم بتوسط جزئیه وفیه تامل لانهم صرحوا بان التشکیک انما یتحقق اذا کان الکلی متفاوتا فیه بحسب افراده
المتباینة الحقیقة اما التفاوت بالنسبة الی افراده المتداخلة فلیس من التشکیک فی شیء وکذا التفاوت بالعینیة والجزئیة
او بالنوعیة والجنسیة بالنسبة الی الفرد الاعتباری والفرد الحقیقی کالحیوان بالنسبة الی الحیوان الماخوذ بشرط لا والماخوذ
بشرط شیء فان طبیعة الحیوان بالقیاس الی الاول عین ونوع باعتبارین وبالقیاس الی الثانی جزء وجنس کذلک فهذه الانحاء
من التفاوت لا یسمی تشکیکا اذ هی واقعة فی الماهیات بالضرورة والاتفاق اذا تقرر هذا فنقول انهم قد فرقوا بین
اجزاء الماهیة واجزاء الوجود بانها اذا اخذت لا بشرط شیء یکون اجزاء الماهیة واذا اخذت بشرط لا شیء یکون اجزاء الوجود
کما سیجیء فی مبحث الماهیة فالماخوذ بالوجه الاول جنس او فصل والماخوذ بالوجه الثانی مادة او صورة فجزء الجسم ان اخذا
علی الوجه الاول فجوهریتهما متقدمة علی جوهریة الجسم ولا یلزم التشکیک لانهما مع الجسم لیست من الافراد المتباینة
للجوهر من هذه الحیثیة وان اخذا علی الوجه الثانی فکل منهما وان کان مباینا للجسم لکنهما لیسا مقومین
لحقیقة الجسم بهذا الاعتبار بل لوجوده فهما من حیث وجودهما مقومان لوجوده
فیلزم الاختلاف فی الوجود لا فی الجوهریة والحمد لله اولا
وآخرا والصلوة والسلام علی
محمد وآله

المرحلة الرابعة في المهية ولواحقها وفيه فصول

فصل ان الامور التي تلينا لكل منها مهية وانية والمهية ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو فلا يكون الا مفهوما كليا ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة وقد يفسر بما به الشيء هو هو فيعم الجميع والتفسير لفظي فلا دور والمهية بما هي مهية اي باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية والمهية الانسانية مثلا لما وجدت شخصية وعقلت كلية علم انه ليس من شرطها في نفسها ان تكون كلية وليس ان الانسانية اذا لم تخل من وحدة او كثرة او عموم او خصوص يكون من حيث انها انسانية اما واحدة او كثيرة او عامة او خاصة وهكذا الحكم في سائر المتقابلات التي ليس شيء منها ذاتها او ذاتيها وسلب الاتصاف من جهة لا ينافي الاتصاف من حيثية اخرى وليس نقيض اقتضاء الشيء الا لا اقتضاؤه لا اقتضاء مقابله ليلزم من عدم اقتضاء احد المتقابلين لزوم المقابل الاخر وليس اذا لم يكن للممكن في مرتبة مهيته وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لان خلو الشيء عن النقيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل انما المستحيل خلوه في الواقع اوسع من تلك المرتبة الا ترى ان الاشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية ليس وجود بعضها ولا عدمها في مرتبة وجود الاخر وعدمه على ان نقيض وجود الشيء في مرتبة من المراتب رفع وجوده فيها بان يكون المرتبة ظرفا للمنفي لا للنفي اعني رفع المقيد لا الرفع المقيد ولهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم السلب على الحيثية فلو سئل ان الانسان من حيث هو موجود او معدوم يجاب بانه ليس من حيث هو موجودا ولا معدوما ولا غيرهما من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليست نفسه ولا داخلا فيه وان لم يكن خاليا عن شيء منها او نقيضها في نفس الامر ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان ذلك العارض ليس من مقتضيات المهية حتى يصح الجواب بالايجاب في لوازم المهية كما فهمه بعض لظهور فساده ولا الغرض من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولي لان مناط الفرق بين العدول والتحصيل في السلب تقديم الرابطة عليه وتاخيرها عنه لا غير فلو سئلنا بموجبتين هما في قوة النقيضين او بموجبة ومعدولة كقولنا الانسان اما واحد او كثير واما الف واما لا الف لم يلزمنا ان نجيب البتة وان اجبنا اجبنا بلا هذا ولا ذاك بخلاف ما اذا سئلنا بطرفي النقيضين لان معنى السؤال بالموجبتين بحسب العرف انه اذا لم يتصف بهذا اتصف بذلك والاتصاف لا يستلزم الاتحاد وليس ان الانسانية الكلية انسانية واحدة بالعدد موجودة في كثيرين كما اسلفنا ذكره فان الواحد العددي لا يتصور ان يكون في امكنة كثيرة ولو كانت انسانية افراد الناس امرا واحدا بالعدد لزم كونه عالما جاهلا ابيض اسود متحركا ساكنا الى غير ذلك من المتقابلات وليس نسبة المعنى الطبيعي الى جزئياته كنسبة اب واحد الى اولاد كثيرين كلهم ينسبون اليه بل كنسبة الاباء الى الابناء نعم المعنى الذي يعرض له انه كلي في الذهن يوجد في كل واحد وليس كل واحد انسانا بمجرد نسبته الى انسانية تفرض متجازة عن الكل بل لكل واحد منها انسانية اخرى هي بالعدد غير ما للاخر واما المعنى المشترك فهو في الذهن لا غير

فصل في الكلي والجزئي الكلي على الاصطلاح الذي معناه بحسب لك انه يحتمل الشركة او لا يمنع الشركة يمتنع وقوعه في الاعيان حصلت له هوية متشخصة غير مثالية فلا يصح فيها الشركة فان استشكل احد بان الطبيعة الموجودة في الذهن لها ايضا هوية موجودة متخصصة بامور كقيامها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع وكونها غير مشار اليه بل كل واحدة من الصور العقلية صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها اولا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة فان كانت الصورة العقلية كلية باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضا يطابق بعضها بعضا فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قيل ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية ادراكية غير متاصلة في الوجود فهي وجودها كوجود الاظلال المقتضية للارتباط بغيرها من الامور سواء كانت ذهنية او خارجية وسواء تقدمت هي عليها او تاخرت فمن الكلي ما يتقدم على الجزئيات الواقعة في الاعيان كتصورات المبادي لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة ومنها ما يستفاد من الخارج كتعقل الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فيسمى ما بعد الكثرة ومما يحقق معنى المطابقة انك اذا رايت شخصا انسانيا حصل في ذهنك صورة الانسان المبراة عن العوارض ثم اذا ابصرت شخصا اخر منه لا يقع فيه صورة اخرى ولا يحتاج الى صورة اخرى الا اذا غابت الاولى عن ذهنك كقابل رشم من طوابع جسمانية متماثلة يقبل رشما من الاول ولا يختلف بورود اشباهه عليه واذا قيل في الكتب ان الكلي واقع في الاعيان او يشار اليه فانما يعنون به الطبيعة التي يعرض لها اذا وجدت في الذهن ان يكون كليا والاشياء المشتركة في معنى كلي يفترق باحد امور اربعة كما اشرنا اليه لان الاشتراك ان كان في عرضي لا غير فالافتراق بنفس المهية كالسواد والسطح وان

لم يكن الاشتراك فى عرض خارج فقط فقد يعترض بان بفصل ان كانت الشركة فى معنى جنسى او بعرض عبر لازم ان كانت الشركة فى امر نوعى
اذ اللازم للنوع لازم للفرد فيتفق فى الجميع وان كان يجوز ان يكون المميز لها لازم التشخص لا لازم النوع او بنا منه ونقض فى نفس الطبيعة
المشتركة المعارفة من وهن قاعدة المتاخرين فى وجوب اختلاف حقيقة التام والناقص مما سبق والجواب ان تشخص الشئ بمعنى كونه ممتنع
الشركة فيه بحسب نفس تصوره انما يكون بامر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه فالمتشخص للشئ بمعنى ما به يصير
ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة الا نفس وجود ذلك الشئ كما ذهب اليه المعلم الثانى فان كل وجود متشخص بنفس ذاته واذا
قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشئ فالعقل لا يابى عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص فان الامتياز فى الواقع غير
التشخص اذ الاول للشئ بالقياس الى المشاركات فى امر عام والثانى باعتباره فى نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز
زائد مع ان له تشخصا فى نفسه ولا يبعد ان يكون المميز يوجب للشئ استعداد التشخص فان النوع المادى المنتشر ما لم يكن افراده
متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الاعلى فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشئ بنحو العلم الاحساسى او المشاهدة
الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب اليه شيخ الاشراق
فى المطارحات من ان المانع للشركة كون الشئ هوية عينية لما مر من ان الشركة فى الحقيقة لا معنى لها الا المطابقة ولا كل مطابقة
بل مطابقة امر لا يكون له هوية عينية متأصلة فان الهوية العينية فى الحقيقة ليست الا الوجود الخاص للشئ لكن هذا الشيخ العظيم
القدر قد اكد القول فى ان الوجود امر ذهنى لا هوية له فى الاعيان والعجب ان التشخص عنده اذا كان بنفس الشئ الذى هو غير الوجود
وغير الوجود اما نفس الماهية المشتركة او هى مع مادة وعوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف بان كل واحد من هذه
الاشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلى فهذه الهوية العينية اذا كانت امرا خارجا عن الوجود الخاص الذى
خصوصيته بنفس ذاته كامر فاى شئ فيه موجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من ان تشخص كل شخص بجزء تحليلى له
يمكن حمله على الوجود فان الوجود لا يمتاز عن الماهية فى الاعيان وما قيل من ان تشخص الشئ بالفاعل فهو ايضا صحيح فان الفاعل مفيد
الوجود والوجود عين التشخص فمفيد الوجود هو مفيد التشخص وقد علمت ايضا ان كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل
ذلك التشخص لكن كلاما فى السببية القريبة لتشخص الشئ المتشخص وكذا ما هو مختار لبعض وهو ان تشخص الشئ بارتباطه الى الوجود
الحقيقى الذى هو مبدأ جميع الاشياء لانك قد علمت ان الماهيات انما ترتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها لا لاجل مفهوماتها فى انفسها
فالوجود يرتبط كل شئ الى علته وهكذا الى ما هو علة الجميع فالوجودات فى الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال بعض اهل
العلم من ان التشخص نفس تصوره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته فان المقومات لذاتها لا تمنع الشركة ولا بسبب لازم فانه متفق
فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بسبب المادة فيجب حمله على التمييز الذى هو شرط للتشخص
فان الهيولى حالها فى التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الافراد ما لم يتخصص المادة الحاملة لافراده
بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره فعلم ان المادة ايضا غير كافية لتميزه فان كثيرا من الصور والهيئات مما يقع
تشخصاتها منها فى مادة واحدة فى زمانين وامتاز احدهما عن الاخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول فى حمل ما ذهب اليه بهمنيار من ان
التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فان المقصود منه المميز المفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة
شخصية ولهذا حكم حيث راى الوضع مع الزمان متبدلا مع بقاء التشخص بان المشخص هو وضع ما من الاوضاع الواردة على
التشخص فى زمان وجوده ولولا ان مراده من المشخص علامة التشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان التشخص المادى كزيد
مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وكذا المراد من قولهم يجوز ان يمتاز كل واحد من الشيئين بصاحبه فان توقف امتياز
الطائر على الولود وامتياز الولود على الطائر ليس بدور اذ الممتنع توقف ذات كل منهما على ذات الاخر او توقف امتياز كل منهما على
امتياز الاخر واما توقف امتياز كل منهما على نفس الاخر فلا يلزم منه محذور كما سيجيئ فى حال المتضايفين بحث وتعقيب
قد اورد على قولهم ان الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الاخر ان اتحد المحل بالزمان بان الزمان نفسه اذا كان مقدار الحركة
الفلك فمحله جسم واحد فبما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء اخر والجواب ان التميز بين اجزاء الزمان بنفس ذاتها فان المسمى با
لزمان حقيقة متجددة متصرمة وليست لها هوية غير اتصال الانقضاء والتجدد فالسؤال بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم

وكذا وبم امتاز احدهما عن الاخر مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة يرجع الى مثل ان يوم لو ضا الفلك فلكا فان يوم كذا لا هوية له سوى كونه متقدما على يوم كذا ومتميزا عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلثة طبعا وامتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين ويتضح ذلك اتضاحا شديدا بان امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشيء خارج عن نفس هويته لانها مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه فقد علم ان التميز عن المشاركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجد في كلام الشيخ من انه ليس شيء من المقولات يتشخص بذاته الا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مطلقا مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان الا بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع الا بالزمان واما امتياز كل وضع عن وضع كالقعود عن القيام فحاله كحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار من انه مما يحصل بنفس حقايقها والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فان الوضع هناك من لوازمها وقد يكون بعارض لاحق في اول الوجود وقد بين انه من باب الوضع والزمان لا غير واما تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه **فصل** في انحاء التعين قد مضى ان تعين الشيء غير تشخصه اذ الاول امر نسبي دون الثاني لانه نحو وجود الشيء وهويته لا غير فالتعين ما به امتياز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه وهو قد يكون عين الذات كتعين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره وكتعينات الماهيات الامكانية والمفهومات العقلية في الذهن فانها ايضا عين ذواتها وقد يكون امرا زايدا على ذاته حاصلا له دون غيره كامتياز الكاتب من الامي بالكتابة وقد يكون لعدم حصول هذا الامر له مع قطع النظر عن عدم حصول غيره لذلك الامر له كاعتبارنا حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن حصول الخياطة له او بغيره حصوله مع عدم حصول غيره له فالتعين الزائد قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا وقد يكون مركبا منهما والنوع الواحد قد يجمع لجميع انواع التعين فالانسان مثلا ممتاز بذاته عن الفرس وبحصول صفة وجودية في فرد من افراده يمتاز عن المتصف بصفة اخرى وجودية ككونه الرحيم عن عمر والقهار وعن المتصف بصفة عدمية كالعليم عن الجهول ويمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفة وجودية مع عدم صفة اخرى وبالعكس والتعينات الزائدة كلها من لوازم الوجودات حتى ان الاعدام المتمايزة بعضها عن بعض تمايزها ايضا باعتبار وجوداتها في اذهان المعتبرين لها او باعتبار وجودات ملكاتها لا ان لها ذوات متمايزة بذواتها او بصفاتها والحق ان التميز بالصفات الزائدة يرجع في الحقيقة الى تميز تلك الصفات وتميزها يكون بنفسها لا بصفة اخرى والا لزم التسلسل المستحيل فالتميز بالذات منحصر فيما يكون بحسب نفس الذوات لا بامر زايد على المتميز الا بالعرض **فصل** في الفرق بين الجنس والمادة وبين النوع والموضوع ان الماهية قد توخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه فيكون جزء لذلك المجموع مادة له متقدما عليه في الوجودين فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وقد يوخذ لا بشرط شيء بان يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بان يقترن مع شيء اخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده والماهية الماخوذة كذلك قد تكون غير متحصلة بنفسها في الواقع بل يكون امرا محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الماهيات وانما يتحصل بما يضاف اليه فيتخصص به وتصير بعينها احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف اليه الذي قومه وجعله احد تلك الاشياء فصلا وقد تكون متحصلة في ذاتها غير متحصلة باعتبار انضياف امور اليها يجعلها كل واحدة منها احد الحقايق المتاصلة كالانواع الداخلة تحت جنس فهي في نفسها نوع بل شخص واحد من نوع كهيولى عالم العناصر ومن هذا نشا اختلافهم في كون وحدتها نوعية او شخصية ولا معنى للتنازع لانها في حد ذاتها نوع منحصر في شخص واذا اخذت لا بشرط شيء حصل لها ابهام جنسي بالقياس الى الصور المنوعة المنضافة اليها فالحيوان مثلا اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به ناطق مثلا صار المجموع شيئا مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء وان لا يكون كان جنسا فالاول الحيوان جزء الانسان متقدم عليه في الوجود والثاني نفسه والثالث جنسه وجنس الاول ايضا فيكون محمولا ولا يكون جزء وانما يقال للجنس والفصل جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزء من حده ضرورة انه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون مقدما على النوع في العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متاخرا عنه لانه ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو بالفعل هذا خلاصة كلام الشيخ في الشفاء وفيه ابحاث الاول ان مورد القسمة هو الماهية المطلقة

وهي بعينها الماخوذة لا بشرط شيء فيلزم من تقسيمها الى الماخوذة لا بشرط شيء والى غيرها تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره والجواب ان المقسم
وان كانت الماهية المطلقة الا ان العقل ينظر اليها لا من حيث كونها مطلقة وتقسيمها الى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار واليها
معتبرة بالنحوين الاخرين فالمقسم طبيعة الحيوان مثلا والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الاطلاق ولا شك ان الاول اعم من الثاني
الثاني ان المفهوم من الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو ان لا يقارنه شيء اصلا زايدا كان او غير زايد وح يكون القول بكونه جزءا ومتضمنا
لما هو زائد عليه تناقضا لان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث قال اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق
من جهة ماله هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك كان معنى
خارجا عنه فالجسم مادة والجواب ان المراد من الماخوذ وحده كونه كذلك بحسب الذات والماهية اي لا يحتاج في تتميم ذاته الى شيء آخر
حتى لو انضم اليه شيء صار ماهية اخرى غير الاولى فهو في حد نفسها كاملة تامة بخلاف الماخوذ لا بشرط فانه ماهية ناقصة يحتاج الى تمام
ولا ينافي ذلك كونه جزءا له ولما يزيد عليه لان المجموع ماهية اخرى الثالث انه جعل المبهم من اقسام الماخوذ بلا شرط شيء وصرح اخرا
بانه ماخوذ بشرط شيء والجواب ان مبناه على ان الاول اعم من الثاني فلا منافاة الرابع ان النوع هو مجموع الجنس والفصل وجعله عبارة
عن المحصل بما انضاف اليه والماخوذ بشرط شيء تسامح فالجسم مثلا ليس نفسه يصير باضافة النفس والحساسية نوعا بل الجسم مع مجموع هذه
الامور نوع حيواني والجواب انه مبني على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان الماخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب التغاير
بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالماخوذ لا بشرط شيء
الخامس ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع كالانسان
مثلا يتوقف على تصور جنسه وفصله ومعروض الجنسية شيء واحد هو ماهية الحيوان والتغاير انما هو بحسب اعتباره في الاول لا بشرط
شيء وفي الثاني بشرط لا شيء السادس ان ما هو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشرط لا موجودا فيه مقدما عليه
والجواب ان الجسم الذي هو مادة النفس موجود غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام النفس اليها اعني المجموع فهيهنا جسمان موجودان
احدهما جزء للاخر وهكذا في كل نوع مركب تركيبا طبيعيا السابع انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون
احد الاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير محصل والثاني متحصلا غير مبهم والجواب ان العبرة بحال الماهيات والحقايق الكلية من حيث
كونها معقولة فالابهام وعدمه بالقياس الى الاشارة العقلية فالجنس مبهم لانه ماهية ناقصة يحتاج الى متمم بخلاف النوع فانه ماهية
كاملة لم يبق له تحصل منتظر الا باعتبار الوجود الخارجي وقبولها الاشارة الحسية وذلك انما يحصل بالاعراض الخاصة اما اضافات
فقط كتشخصات الامور البسيطة من الصور والاعراض فان تشخصها بحصولها في محالها او احوال زائدة على الاضافات فمع التحفظ
على هذا الفرق لا ريب لاحد في عروض الابهام والتحصل للنوع بالقياس الى العوارض التي هي لوازم وعلامات للتشخص تتحير فيها
بل في كل كلي سواء كان ذاتيا او عرضيا الاعتبارات الثلثة المذكورة فماهية الفصل اذا اخذت بشرط لا شيء فهي جزء وصورة واذا
اخذت لا بشرط شيء فهي محمول وفصل واذا اخذت مع ما يتقوم بها فهي عين النوع وماهية العرض ايضا عرض وعرضي ومجموع حاصل
منهما جميعا بالاعتبارات الثلثة والفرق بين المجموعين ان الاول ماهية طبيعية لها وحدة ذاتية بخلاف الثاني فانه ماهية اعتبارية
والاولى ان يسمى ماهية النوع الماخوذة بالاول الاعتبار موضوعا بدل المادة وكذا ماهية الجنس الماخوذة كذلك بالقياس الى العوارض
دون الفصول لان المحل المتقوم بما يحل فيه مادة له والمستغني عما يحل فيه موضوع له فشيء واحد يجوز ان يكون مادة وموضوعا
بالقياس الى شيئين **تكملة** ولما علمت ان الطبيعة الجنسية ماهية مبهمة ناقصة تحتاج في حد حقيقتها الى فصل فلا يتصور
ان يحتاج الى الفصل في بعض المواضع ويستغني عنه في بعضها فلو تحصل دون فصل فتكون مستغنية بحسب الماهية وقد فرض
الافتقار اليه بنفس الماهية فالحقايق البسيطة يستحيل ان يزول فصلها عن طبيعة جنسها الى بدل لانه اذا زال الافتقار الى
الفصل فتبقى الطبيعة محصلة دونه فما كانت طبيعة جنسية فعلم ان الافتقار الى الفصل ليس لمجرد التمييز لانه يحصل بالعوارض
ايضا بل لكون الماهية في حد ذاتها ناقصة يحتاج الى تمام فلا يجوز التقوم بالفصل في موضع وبعدمه في موضع اخر الا بحسب الاعتبار
العقلي فان الماخوذ بشرط لا من الماهية الجنسية نوع عقلي ومما يجب ان يعلم انه فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية وبينه في البسائط
فان الجنس في المركبات الخارجية يمكن ان يجرد عن جنسيته ويوخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا بفصل من الفصول بل بنفس طبيعته

وذلك لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار انه مجرد جوهر منكمم غير داخل فيه شيء آخر كالانسانية والفرسية وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى متفق الحقيقة في الاجسام غير مختلف بشيء داخل بل بامور تضاف اليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما من النظاير لانها مركبة منه ومن شيء آخر بل تكون مادة لها فيكون الجسم نوعا محصلا في الواقع لا نحقيقة قد تمت وتحصلت بحسب الواقع والا لما امكن ان ينتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية والنباتية بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط ان لا يكون غير هذا او يكون واذا اخذ هكذا فكونه ذا حس او تغذ لا يلزم ان يكون خارجا عنه لاحقا به اذ يصدق على الحساس والمتغذي وغيرهما من الحقايق المختلفة الجسمانية انها جوهر ذو اقطار ثلثة وان لم يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار ثلثة فقط واما الجنس في البسايط كاللونية فلا يمكن من ان يقرر لها ذات الا ان يتنوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية وشيء آخر غير اللونية يحصل بهما البياض كما يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان حاصلا منهما وما نقل عنهم ان الجنس والفصل مطلقا جعلهما واحد وجعل الجسم بعينه جعل الحيوان لو كان صحيحا يكون المراد منه ان الجنس باعتبار جنسيته وابهامه ليس جعله غير جعل احد من الفصول واما باعتبار طبيعته من حيث هي وجوده غير وجود الفصل وما قيل من ان الحيوان اذا مات لم يبق جسميته معينة بعد الموت بل حدث جسمية اخرى غير صحيح كيف ولا بد من مادة باقية يتوارد عليها الصور والاعراض سواء كان جسما بسيطا او هيولى وتلك المادة هي الجنس القاصي للمركبات بل جسمية الحيوان من حيث جسميتها باقية بعد موته كما كانت وان زالت عنها حيثية كونها بدنا او جسما حيوانيا واما ان هويتها قد بطلت وحصلت لها هوية اخرى فهو قريب من مجازفات اصحاب الطفرة والتفكيك واستحالة بقاء الاعراض **فائدة** وربما يقرع سمعك في الكتب ما قد يحكم على الطبايع العامة انه ان وجب تخصصها باحد الجزئيات فلا يوجد بغيرها وان امكن فلحوقها به لعلة فاعلم ان ذلك انما يستصح اذا كانت الطبيعة مما لها صورة في الاعيان اما مثل اللونية للبياض والسواد فلا يقال ان اقتضت التخصص بالبياض لكان كل لون بياضا وان لم يقتض فكون اللون بياضا يكون لعلة لان اللونية بما هي لونية ليست لها صورة في الاعيان متميزة عن مفرقية البصر حتى يشار اليها بكونها كذا او كذا بل اذا كانت طبيعة كالجسمية او الهيولى مما لها تحقق في الاعيان فتخصصها بالنارية او الفلكية او بعض الهيئات كالحركة والتحيز والاستدارة وغيرها لو كان للجسمية لما صح وجود جسم غير متخصص بتلك الصورة او الهيئة والا فلا بد هناك من علة زائدة على الجسمية فلا مانع من بقاء مادة يتوارد الصور والاعراض عليها

فصل في معرفة الفصل وفي الفرق بين الفصل وما ليس بفصل وفي كيفيته

اتحاده مع الجنس ان ما يذكر في التعاريف بازاء الفصول فبالحقيقة هي ليست بفصول بل هي لوازم وعلامات للفصول الحقيقية فالحساس والمتحرك ليس شيء منهما بحسب المفهوم فصلا للحيوان بل فصله كونه ذا نفس دراكة متحركة وليست الدراكية والمتحركية عين هوية النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه وشعبه لكن الانسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقية او لعدم وضع الاسامي لها الى الانحراف عنها الى اللوازم والعلامات فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المتقوم بالانفعال الشعوري او الاضافة الادراكية والا لزم تقوم الشيء من المقولات المتباينة وقد تحقق عندهم ان الشيء الواحد لا يندرج تحت مقولتين الا بالعرض بل الفصل بالحقيقة هو الذي له مبدأ هذه الامور وهكذا في نظائره فكل معنى اذا اعتبر معه معنى آخر فان كان مما يغايره بحسب التحصل والوجود فذلك المعنى ليس فصلا له بل عرضا خارجا عنه وان كانت المغايرة بينهما باعتبار الابهام والتحصل كان فصلا قال الشيخ في الهيات الشفاء العقل قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى في الوجود فينضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعين والابهام لا في الوجود انتهى **بحث وتحصيل** قد ذهب بعض الناس الى نفي الاجزاء العقلية في البسايط وارجعها الى اللوازم بان يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختص هو الفصل وحيث يلزم عليه كون البسايط المتباينة الذوات مشتركة في امر عرضي بلا جهة جامعة فيها مصححة لعروضه وكان متحاشيا عن تجويز انتزاع امر واحد من نفس حقايق متخالفة او تكلف القول بان الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما ماخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع لكن الامر المسمى بالجنس ماخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص والمسمى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص وفيه من التكلف ما لا يخفى على واحد وبناء ما اوقعه في ذلك هو ما ربما يتوهم ان السواد مثلا اذا فصلناه الى اللون وقابض البصر فان طابق كل منهما نفس السواد فلا فرق بينهما ثم اذا طابقت اللونية نفس السواد فهي تطابق بعينها نفس البياض ايضا فيلزم كون السواد والبياض

ابنقوله از صفحه بيست

قوله مجرد وضع لعقل اى اعتباري ولكن من الاعتبارات لنفس الامرية لا كالاغوال والانياب الزركيب العقلي في البسايط العرضية جعلا مركبا فالتحقيق ان التركيب العقلي لها من الامور الواقعية لان الماهيات تحصل بانفسها في العقل ولها كون في مرآت فالتركيب في ذاتها في موطن الذهن وجود هي بعينها فقوله غير مطابق للواقع اي الخارج التركيب بهذا الوجه اي من المتحصل والمتحصل غير مطابق لنفس الامر والتركيب من امر متحصل ومبهم معين فهو مطابق لنفس الامر

شيئا واحدا وان طابقها احدهما وطابق الاخر شيئا اخر فيكون السواد احدهما فقط وان طابق كل منهما شيئا من السواد غير ما طابقه الاخر فيتركب في الخارج وقد فرض بسيطا فيه هف فعلم ان الاجناس والفصول في البسائط امور اعتبارية فالسواد مثلا وجوده في النفس كما هو في الخارج فلا ذاتي له بوجه من الوجوه ووجه اندفاعه ما لوح اليه من ان المعاني التي كل منها مبهمة كاملة متحصلة اذا اخذت من نفس مهية لوجب كون الماخوذ منها تلك المعاني من الحقائق المركبة وكل متحصل يتحد مع متحصل اخر يكون متحدا مع متحصل ثالث يتحد الاول مع الثالث واما اذا كانت المعاني الماخوذة عنها بعضها ناقصا في ذاته او باعتبار اخذه مبهما وبعضها بخلاف ذلك ويكونا فقران بعضها الى بعض كافتقار قوة الى ضعف وكمال الى نقص الى غير ذلك من العبارات فلا يستدعي كون المنتزع منها حقيقة مركبة وكذا المبهمة اذا اتحدت مع كل واحد من الاشياء وتحصلت بها لا يوجب اتحاد تلك الاشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتحد مع الانسان والفرس مع تباينهما وتوضيح الكلام ان الحيثيات والمعاني المنتزعة عن الحقائق منها ما ينتزع من حقيقة بحسب حالها في الواقع ومنها ما ينتزع منها باعتبار ملاحظة العقل بان يتصور العقل المعنى الذي هو مخلوط في نفس الامر بالامور المحصلة ومتحد معها غير مخلوط ولا متحد ابل امر مبهما ويضم اليه المعاني المخصوصة وهذا الانضمام ليس كانضمام شيء محصل بشيء محصل حتى يكونا شيئين متميزين في نفس الامر وقد حصل بانضمامها شيء ثالث لا كاتحاد المادة بالصورة بل كانضمام شيء الى شيء لا تميز بينهما الا بحسب التعين والابهام فالاول يقتضي التركيب في الواقع والثاني يقتضيه في اعتبار العقل وان كان ذلك الاعتبار اعتبارا صادقا بحسب مرتبة من الواقع فان قلت اذا اخذ كل واحد من معنيي الجنس والفصل من نفس مهية بسيطة ثم اعتبرا اعتبارا يكونان بها مادة وصورة فكان كل منهما متحصلا فيكون الانضمام بينهما انضمام متحصل بمتحصل فيلزم من ذلك ان يكون الماخوذ منه مركبا خارجيا بناء على ان الامور المتباينة لا يطابق ذاتا احدية قلت اخذ الجنس والفصل عن البسيط على وجه يكون كل منهما امرا متحصلا حتى يكون الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية وبالجملة تصيير البسيط بحيث يكون مركبا من مادة وصورة انما هو بمجرد وضع العقل لا غير اذ لا تركيب هناك بهذا الوجه اصلا بل ذلك امر يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع فان قلت الحد عين المحدود فكيف يتصور ان يكون المحدود نوعا بسيطا لا تركيب فيه اصلا الا بمجرد فرض العقل والحد مركبا من معان متعددة كل منها غير الاخر قلت مقام الحد مقام تفصيل المعاني الماخوذة من نفس ذات وملاحظتها فردا فردا ومقام المحدود اجمال تلك المعاني فالتركيب في الحد لا يوجب التركيب في المحدود وان كان الحد والمحدود شيئا واحدا بالذات لما علمت من كيفية اخذ المعاني من ذات بسيطة

فصل في كيفية تقوم الجنس بالفصل هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود والمتحدان في ظرف لا يمكن تقوم احدهما بالاخر وجودا بل بحسب تحليل العقل المهية النوعية الى جزئين عقليين وحكمه بعلية احدهما للاخر ضرورة احتياج اجزاء مهية واحدة بعضها الى بعض والمحتاج اليه والعلة لا يكون الا الجزء الفصلي لاستحالة ان يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء الواحد مختلفا متقابلا هذا ممتنع فبقي ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقسما للطبيعة الجنسية المطلقة وعلة للقدر الذي هو حصة النوع وجزء المجموع الحاصل منه ومما يتميز به عن غيره

وهم وتنبيه ربما يتوهم احد ان الناطق مثلا ان كان للحيوان المطلق لم يكن مقسما وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد وان يفرض تخصصه ولا حتى يكون الناطق علة له لكن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل في الوجود واستغنى عن العلة بوجوده والحل في ذلك ان الفصل لكونه علة لطبيعة الجنس متقدم عليها فسببية السبب ليس لان المع اقتضاه لكونه ما وجد بعد في مرتبة السبب بل الايجاب السبب بوجوده فكذا ههنا ليس ان الحيوان بحيوانيته اقتضى ان يكون له فصل وانما من قبله الحاجة المخصصة من دون اقتضاء امر معين لكن الناطقية اقتضى بحسب ذاتها ان يلزمها الحيوانية المطلقة فالحاجة المطلقة انما جاءت من قبل الحيوان وتعين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل وتعدد العلل مع واحد جنسي غير مستنكر لضعف الوحدة من الطبيعة الجنسية والعجب من صاحب المباحث المشرقية مع تفطنه بهذا الاصل حيث ذهل عنه حين اقام حجة على اثبات الهيولى وقد اهمل في اعماله واعجب من ذلك انه قال بعد ذكر تلك الحجة وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماته وخلاصة حجته المذكورة في اثبات الهيولى لجسمية الفلك ان جسمية الفلك يلزمها مقدار معين وشكل معين لعدم قبولها الكون والفساد وسبب اللزوم اما نفس الجسمية او حال فيها او مباين لها والكل باطل اما الاول فلانه لزم اشتراك الاجسام معها في المقدار والشكل المعين وكذا الثاني لان الكلام في لزوم ذلك الحال بعينه والثالث ايضا لتساوي نسبة المباين الى جميع الاجسام فبقي ان يكون لزوم التشكل والتقدر لجسمية الفلك بواسطة محل تلك الجسمية وهو المط انتهى ولا يخفى

الصورة المنوعة للفلك الذي مبدء فصله المقوم لجنسه الذي هو الجسم المطلق متقدم في مرتبة الوجود على الجسمية فيكون علة للزوم المقدار والشكل المخصصين بالفلك ولا يلزم شيء من المفاسد التي ذكرها هناك فتفطن **فصل** في تحقيق اقتران الصورة بالمادة اعلم ان الصورة قد يق على الماهية النوعية وعلى كل ماهية لشيء كيف كان وعلى الحقيقة التي يقوم المحل بها وعلى الحقيقة التي يقوم المحل باعتبار حصول النوع الطبيعي منه وعلى كمال الشيء مفارقا عنه ولو نظرت حق النظر في موارد استعمالاتها جميعا لوجدتها متفقة بالذات في معنى واحد هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل ولاجل ذلك استتم قولهم صورة الشيء هي ماهيته التي هو بها ما هو مع تعقيبه بقولهم ومادته هي حامل صورته وليس متناقضا وتوضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمة هي ان المادة في كل شيء امر مبهم لا تحصل له اصلا الا باعتبار كونه قوة شيء ما والصورة امر محصل بالفعل به يصير الشيء شيئا مثلا مادة السرير هي قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية وصورة محصلة فانها من تلك الحيثية حقيقة من الحقائق وليست مادة لشيء اصلا بل مادتيها انما هي من حيث كونها تصلح لان تكون سريرا او بابا او كرسيا او غير ذلك وتعصيها وامتناعها عن قبول اشياء اخر ليس لجهة قوتها واستعدادها بل لاجل فعليتها واقترانها بصورة مخصوصة يمنعها عن التلبس بتلك الاشياء لاجل التنافي الواقع بين طبيعتها وطبايع تلك الاشياء فالحقيقة الخشبية مثلا لها جهة نقص وجهة فمن جهة نقصها يستدعي كمالا اخر ومن جهة كونها كمالا يمتنع عن قبول كمال اخر ومن هاتين الجهتين ينتظم كون السرير ذا مادة وصورة وكذا نقول حقيقة الخشب صورتها الخشبية ومادتها هي العناصر لا من حيث كونها ارضا وماء او غيرهما بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج لان يصير جمادا او نباتا او حيوانا الى غير ذلك من الاشياء المخصوصة دون غيرها لاجل العلة التي ذكرناها وهكذا الى ان ينتهي الى مادة لا مادة لها اصلا اذ لا تحصل لها ولا فعلية الا كونها جوهرا مستعدا لان يصير كل شيء بلا تخصص في ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها الا قابلا محضا وقوة صرفة والا يلزم الدور او التسلسل فهي مادة المواد وهيولى الهيوليات وكونها جوهرا لا يوجب تحصلها الا تحصل الابهام وكونها مستعدة لا يقتضي فعليتها الا فعلية القوة وانما الفرق بينها وبين العدم ان العدم بما هو عدم لا تحصل له اصلا حتى تحصل الابهام ولا فعلية حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الهيولى الاولى اذ لها من جملة الاشياء هذا النحو من التحصل والفعلية لا غير دون غيرها الا من جهتها فهي اخس الاشياء حقيقة واضعفها وجودا لوقوعها على حاشية الوجود ونزولها في صف نعال الافاضة والجود فبعد تمهيد هذه المقدمة يتفطن اللبيب منها بان كل حقيقة تركيبية فانها انما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما هو منها بمنزلة المادة فان المادة من حيث انها مادة مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل اذ نسبتها اليها نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة وتقوم الحقيقة ليس الا بالصورة وانما الحاجة اليها لاجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكة عنها من الكم والكيف والاين وغيرها حتى لو امكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت ان المادة لا حقيقة لها اصلا الا قوة حقيقة وقوة الحقيقة من حيث انها قوة الحقيقة ليست حقيقة فالعالم عالم بالصورة العالمية لا بمادتها والسرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخشبيته والانسان انسان بنفسه المدبرة لا ببدنه والموجود موجود بوجوده لا بماهيته فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالما والهيئة السريرية لو تحققت بلا خشب لكانت سريرا وكذا نفس الانسان حين انقطاعها عن علاقة البدن انسان والوجود المجرد عن الماهية موجود كالواجب تعالى واشير الى ذلك بما قالوا الانسان اذا احاط بكيفية وجود الاشياء على ما هي عليه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وقيل في الاشعار الحكمية ده بود آن نه دل كه اندر وى گاو وخر باشد وضياع وعقار ومن هذا السبيل تحقق وجه لما صار اليه قدماء المنطقيين من تجويز التحديد بالفصل الاخير وحده مع ان الحد عندهم ليس لمجرد التميز بل لاكتناه حقيقة الشيء وماهيته **حكمة عرشية** قد انكشف لك مما ذكرناه في هذا الفصل ومن اشارات سابقة في بعض الفصول الماضية ان ما يتقوم و يوجد به الشيء من ذوات الماهيات سواء كانت بسيطة او مركبة ليس الا مبدء الفصل الاخير لها وساير الفصول والصور التي هي متحدة معها بمنزلة القوى والشرايط والآلات والاسباب المعدة لوجود الماهية التي هي عين الفصل الاخير بدون دخولها في تقوم ذاته وقوام حقيقته وان كان كل منها مقوما لحقيقة اخرى غير هذه الحقيقة مثلا القوى والصور الموجودة في بدن الانسان بعضها مما يقوم المادة الاولى لاجل كونها جسما فقط كالصورة الامتدادية وبعضها يقومها لاجل كونها جسما نباتيا كقوى التغذية والتنمية والتوليد وبعضها لاجل كونها حيوانا كمبدء الحس والحركة الارادية وبعضها لاجل كونها انسانا كمبدأ النطق وكل من

الصور السابقة معدة لوجود الصورة اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة ينبعث عنها ويقوم بها في الوجود فما كانت من الاسباب والشرائط والمعدات ولا صارت امثالها من القوى التوابع والفروعات اخيرا ويكون الصورة الاخيرة مبدأ للجميع ورئيسها وهي الخوادم والشعب وسينكشف من تلك الاصول ومما سبق ان حقيقة الفصول وذواتها ليست الا الوجودات الخاصة للمهيات التي هي اشخاص حقيقية فالموجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس والمشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة او خاصة ومن عوارضه ايضا كذلك ويحكم عليها بهذه الاحكام بحسب الخارج فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه لا من ذاته بل لاجل جهة اخرى يسمى بالعرضيات فالذاتي موجود بالذات اي متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا والعرضي موجود بالعرض اي متحد معه اتحادا عرضيا وليس هذا نفيا للكلي الطبيعي كما يظن بل الوجود منسوب اليه بالذات اذا كان ذاتيا بمعنى ان ما هو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج لان ذلك شيء وهو شيء اخر متميز عنه في الواقع **فصل** في كيفية اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة وربما يتشكك في الجسم بحسب التفصيل يشتمل على مادة وصورة كما سيجيء وكلاهما جوهر عند اصحاب المعلم الاول واتباعه والمفهوم من مهية النوعية جوهر ممتد في الجهات فليس اخذ مفهوم الجوهر عن المادة اولى من اخذه من الصورة لان نسبته اليهما على السواء لان كلا منهما نوع من الجواهر فنقول في تحقيق ذلك ان لكل واحدة من الهيولى والصورة مهية بسيطة نوعية تتركب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحصله مهية نوعية ويقومه وجودا وذلك هو مفهوم الجوهر والفصلان هما الاستعداد لاحديهما والامتداد للاخرى فكما ان الهيولى هي الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة لاجل كونها ممتدة لكن كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها شيئا من الاشياء المتحصلة بل انما لها استعداد الاشياء المتحصلة وقوتها فاذا نظرنا اليها لم يبق منها عندك من التحصيل الا كونها جوهرا الذي لا يوجب الا نحوا ضعيفا من التحصل غاية الضعف بخلاف الصورة فان الجوهر متحد مع مفهوم الممتد ومتغير فيه كما علمت من فناء الجنس في الفصل فالهيولى في الجسم ليس الا جوهرا محضا له في الوجود قابلية التلبس باية صورة وصفة كانت كما ان الجنس ليس الا مفهوم الجوهر الممكن له في ذاته الاتحاد بقيوده المنوعة والمتحصلة والامكان الاستعدادي في المادة بازاء الامكان الذاتي في الجنس وكل الصورة فيه هي الجسمية والاتصال كما ان الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد وهو امر بسيط لا يدخل فيه شيء لا عاما ولا خاصا على ما عليه المحققون حيث ذكروا ان ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي يبرز فيه لا غير ويؤكد ذلك قول الشيخ في الشفاء وهو ان الفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا جوهرا او كيفا مثاله ان الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئا له نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهرا او جسما انتهى فقد ظهر وجه كون الجنس في مهية الجسم ماخوذا من الهيولى والفصل من الصورة وهكذا الحكم في نظايره من الحقايق التركيبية باجراء ما ذكرناه فيه ولنا في هذا المقام زيادة تحقيق وتوضيح للكلام فاستمع لما يتلى عليك من الاسرار ملتزما صونه عن الاغيار الاشرار وهو ان الحكماء قد اطبقوا على ان الجنس بالقياس الى فصله عرض لازم كما ان الفصل بالقياس اليه خاصة ثم ذكروا ان الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة والفصل مع الصورة فيلزم من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر اندراج الانواع تحت جنسها بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في مهيتها ويلزم من هذا كون الصور الجسمية وغيرها جوهرا بالمعنى المذكور فيه وان صدق عليها معناه صدقا عرضيا ولا يلزم من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات اندراجها تحت احدى المقولات التسع العرضية حتى يلزم تقوم نوع جوهري من العرض فان المهيات البسيطة خارجا وعقلا ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من الاجناس ولا يقدح ذلك في حصر المقولات في العشر على ما اوضحه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فان المراد من انحصار الاشياء فيها ان كل ما له من الاشياء حد نوعي فهو منحصر في هذه المقولات بالذات ولا يجب ان يكون لكل شيء حد والا يلزم الدور او التسلسل بل من الاشياء ما يتصور بنفسه لا بحد كالوجود وكثير من الوجدانيات فان قلت ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادته ونفسه التي هي صورته وقد برهن على جوهرية النفس وتجردها وبقائها بعد بوار البدن ببراهين قطعية كما ستقف عليها انشاء الله وما ذكرت في امر الصور من عدم جوهريتها فهو بعينه جار في النفس الناطقة لانها صورة ايضا ومبدء للفصل في حد الانسان قلت ان للنفس الانسانية اعتبارين اعتبار كونها صورة ونفسا واعتبار كونها ذاتا في نفسها ومناط الاعتبار الاول كون الشيء موجودا لغيره ومناط الاعتبار الثاني كونه موجودا في نفسه اعم من ان يكون موجودا لنفسه او لغيره ولما كانت الصورة الحالة وجودها في نفسها بعينه وجودها للمادة فالاعتباران

الجنس ماخوذ في المركبات الخارجية من المادة والفصل من الصورة

فيها متحد بخلاف الصورة المجردة فان وجودها في نفسها لما كان هو وجودها لنفسها بناء على تجردها في ذاتها عن المادة فيختلف هنالك الاعتباران ويتغاير بحسبهما الوجودان ولهذا زوال الصورة الحالة عن المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجردة فان وجودها للمادة وان استلزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها في نفسها وذلك لتغاير الوجودين اذا تقرر هذا فنقول كون الشيء واقعا تحت مقولة بحسب اعتبار وجوده في نفسه لا يوجب كونه واقعا باعتبار اخر تحت تلك المقولة بل ولا تحت مقولة من المقولات فالنفس الانسانية وان كانت بحسب ذاتها جوهرا وبحسب نفسيتها مضافا لكن بحسب كونها جزء للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار اخر لا يجب ان يكون جوهرا كما في ساير الصور المادية على ما علمت فكون النفس جوهرا مجردا وان كان حقا لكن كونها مقومة لوجود الجسم صادقا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره مادة الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس ليس باعتبار كونها ذاتا جوهرية منفردة فان كونها حقيقة احدية شيء وكونها حالا من احوال البدن شيء اخر ونظير ذلك ما يقال في دفع ما يرد على قاعدة الحكماء ان كل حادث يسبقه استعداد مادة من الانتقاض بالنفوس المجردة الحادثة كما هو راي المعلم الاول وهو ان البدن الانساني لما استدعى باستعداده الخاص صورة مدبرة له متصرفة فيه اي امرا موصوفا بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواهب الفياض وجود شيء يكون مصدرا للتدابير الانسية والافاعيل البشرية وهذا لا يمكن الا ان يكون ذاتا مجردة في ذاتها فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث ان البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه البدن فالبدن استدعى بمزاجه الخاص امرا ماديا لكن جود المبدأ الفياض اقتضى ذاتا قدسية وكما ان الشيء الواحد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين كما مر فكذلك قد يكون امر واحد مجردا وماديا باعتبارين فالنفس الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به واما من حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودها جود المبدأ الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات الا بالعرض فهذا ما ذكرته في دفع ذلك الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه نظر الاعتبار فانه مع وضوحه لا يخلو عن غموض ويمكن تاويل ما نقل عن افلاطون الالهي في باب النفس قدمها اليه بوجه لطيف طريقه اخرى ثم انك لو تاملت في اصولنا السابقة وتذكرت ما بينه الشيخ المتاله السهروردي في كتابه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الاشراق وانيته صرفة وذلك في التلويحات والمال واحد اذ الظهور عين الفعلية والوجود وقد بين بالاصول الاشراقية كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل وليس الاختلاف بين افرادها بامر ذاتي بل انما هو بمجرد الكمال والنقص في اصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وان كانت وجوداتها لا في موضوع فعليك يا حبيبي بهذه القاعدة فان لها عمقا عظيما ذهل عنه جمهور القوم وبمراجعة كتبه وقواعده في دفع شكوك تستعرض لك فيها

فكتة مشرقية لعلك قد تفطنت مما تلونا عليك سابقا ولاحقا بان العالم كله وجود والوجود كله نور والنور العارض نور على نور فانظر الى البدن الانساني كيف يكون من حيث اشتماله على الصور والقوى التي هي مبادي الافاعيل معسكر الجنود النفس النورية الانسية في عالم الاضداد ومحلا لانوارها وآثارها وتلك القوى والالات مع ابهر جبيتها جميعا وجودات صرفة وانوار محضة كسرج متفاوتة في النور مترتبة بحسب النفد والترتيب بعضها فوق بعض مشتعلة من نور واحد بل مقهورة تحت استقلاله كما يشاهد من عدم استقلال الانوار الضعيفة في مشهد النور القوي في التاثير والانارة فهكذا حكم عالم الوجود جميعا في كونها اشعة وانوار واضواء للذات الاحدية الواجبية اذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو مشاهد من الشمس المحسوس الذي هو المثل الاعلى له في السموات والارض الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء عاقلة ناطقة فعالة واشعة شمس الحس اعراض وانوار لغيرها لا لذاتها غير احياء عاقلة فاعلة وسياتيك تفصيل هذه الاحكام في مواضعها ان شاء الله تعالى

ذكر اجمالي كلما كانت الصورة اشد فعلية وشرفا ونورية كانت المادة القابلة لها اشد انفعالا ووحشة وظلمة

ذكر تفصيلي الهيولى الاولى كما ستتضح منبع الخسة ومركز دائرة الشر والوحشة تلك عجوزة شوهاء لم يصادفها نفس نورية الا بعد تحليتها بحلل الصور الجسمية والنوعية وتنورها بنور القوى والكيفيات وخروجها عن صرافة قوتها وسذاجة وحشتها وظلمتها وحيث تحقق ان مبدء تلك الصور والقوى والكيفيات بعد تعلق النفس هي النفس بتاييد المبدأ الاعلى فاذا انقطع تعلق النفس عنها وانبت فيضانا ما يفيض عليها من القوى والكيفيات التي كانت البستها وطلها صارت كانها راجعة الى صرافة هيوليتها المعراة عن كل حلية وصفة في نفسها فاصبحت معرضا للانمحاق والتلاشي موحشة

للطبع مستكرهة عليه كما يشاهد من استيحاش الانسان عن رؤية اجساد الاموات الانسانية وانقباضه عن الانفراد بيت سيما في الليل المظلم

فصل في تحقيق الصور والمثل الافلاطونية قد نسب الى افلاطون الالهي انه قال في كثير من اقاويله موافقا لاستاده سقراط ان للموجودات صورا مجردة في عالم الاله وربما يسميها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذي يدثر ويفسد انما هي الموجودات التي هي كائنة قال الشيخ في الهيات الشفاء ظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة واياها يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها يتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الراي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيها الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق انتهى ونحن بعون الله وتوفيقه نذكر اولا وجه ما قيل في تاويل كلامه وما يقدح به في كل من وجوه التاويل ثم ما هو الحق عندي في تحقيق الصور المفارقة والمثل فنقول قد اول الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهية المجردة عن اللواحق لكل شيء القابلة للمتقابلات ولا شك ان افلاطون الذي احد تلامذته المعلم الاول مع جلالة شانه اجل من ان ينسب اليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود وبين اعتبار الماهية لا بشرط اقتران شيء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران او الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد حتى يلزم من كون الانسانية واحدا بالمعنى كونها واحدا بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد في كثيرين او بان الانسان اذا لم يكن في حد ذاته شيئا من العوارض كالوحدة والكثرة لزم ان يكون القول بان الانسان من حيث هو انسان واحد او ابدي او غير ذلك مما هو مباين لحده قولا متناقضا او الظن بان قولنا الانسان يوجد دائما معناه ان انسانية واحدة بعينها باقية كيف والتفرقة بين هذه الامور والتمييز بين معانيها مما لا يخفى على المتوسطين من اولي ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلا عن اولئك العظماء وقال المعلم الثاني في كتاب الجمع بين رايي افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وبين ذلك بعض المتاخرين حيث قال ان في عالم الحس شيئا محسوسا مثل الانسان مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي ولا شك فان يتحقق شيء هو الانسان منظورا الى ذاته من حيث هو هو غير ماخوذ معه ما خالطه من الوحدة والكثرة وغيرهما من الاعراض الزائدة على الانسانية وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد وعمرو والانسان المجرد عن العوارض الخارجية المتشخصة بالتشخصات العقلية نحن نحمل العقل الانسان على زيد وعمرو والتفت الى معنى مجرد من العوارض الغريبة حتى انه مجرد عن التجرد والاطلاق فهذا المعنى له وجود لا محالة فاما ان يكون ذلك الوجود في الخارج او في العقل على الاول لزم ان يكون التشخص عارضا خارجيا موخرا عن الماهية في الوجود فتعين الثاني وهو كونه موجودا في العقل متشخصا بتشخص عقلي بحيث يمكن ان يلتفت اليه بدون الالتفات الى تشخصه وهذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملا اتحاديا فيثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول يكون تلك الجواهر مهيات الموجودات الخارجية وهذا هو بعينه مذهب افلاطون فان قيل المشهور ان افلاطون اثبت الجواهر العقلية في الاعيان بحيث هي مستقلات كليات للافراد الخارجية قلت لعل مراده بالاعيان العقول فانها اعيان العالم الحسي والعالم الحسي انما هو ظل لها عنده انتهى كلامه وهذا التاويل مستبعد جدا اذ المنقول عن افلاطون والاقدمين وتشنيعات اللاحقين من اتباع ارسطو على مذهبهم يدل على ان تلك الصور موجودة في الخارج قائمة بذواتها لا في موضوع ومحل وقد نقل عنه انه قال اني رايت عند التجرد افلاكا نورية وعن هرمس انه كان يقول ان ذاتا روحانية القت الي المعارف فقلت من انت قال انا طباعك التام ولو لم يكن لكلماتهم دلالة صريحة على ان لكل نوع موجودا مجردا متشخصا في عالم الابداع لما شنعوا عليهم بما نقله فارابي من انه يجب من اقوالهم ان يكون في العقول خطوط وسطوح وافلاك ثم توجد حركات تلك الافلاك والادوار وان يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم اللحون واصوات مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة واخر معوجة واشياء باردة واشياء حارة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزويات وموادو وصور في شناعات اخر وقال شيخنا وسيدنا ومن اليه سندنا في العلوم ادام الله علوه ومجده في بعض كتبه العقلية ان القضاء على ضربين مختلفين علمي وعيني وكما يصح ان يعني به ظهوره في العلم ومثله في العالم العقلي فكذلك يصح ان يعني به وجوده في الاعيان وعلمنا انه يمتنع اللانهاية بالفعل في القدر لا في القضاء فرب القضاء والقدر وراء ما لا يتناهى فلا يضيق عن الاحاطة بجملة ما لا نهاية له بما لا يتناهى

مجملة ومفصلة وهو واسع عليم وان ما يوجد في وعاء الدهر ويتم وجوده التدريجي بالفعل في افق التغير ويبقى محققة بتمامه في وعاء الدهر بقاء دهريا لا زمانيا فانه يجب ان يكون متناهي الكمية سواء كان ذلك في الازال او في الاباد وان الماديات ليست في القضاء اعني بحسب الوجود العيني في وعاء الدهر والحضور الوجودي عند ربها لقضاء والقدر متاخرة عن حصول موادها بل هي في موادها بحسب ذلك في درجة واحدة فلو سمعتنا نقول ان الماديات بما هي مادية في القدر وفي افق الزمان لا في القضاء الوجودي في وعاء الدهر وفي الحصول الحضوري عند العليم الحق فافقه انا نعني بذلك سلب سبق المادة في ذلك النحو من الوجود لا مفارقة المادة والانسلاخ عنها هنالك حتى يصير المادي مجردا باعتبار اخر واحق ما يسمى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في القضاء العيني اي تحققها في وعاء الدهر المثل الاعيانية او القضائية والصور الوجودية او الدهرية وبحسب وقوعها في القدر اي حصولها في افق الزمان الاعيان الكونية او الكاينات القدرية فهذا سر مرموز الحكماء من اهل التحصيل واني لست اظن بامام اليونانيين غير هذا السر الا ان اتباع معلم المشائية اساؤا به الظن واستناموا الى ما سولته لهم اوهامهم وقصروا في الفحص ووقروا على وقيعتهم في المثل الافلاطونية وعدم مساويها فلم يكن اعتمادهم الا لانطفاء نور الحكمة وتقاشي ديجور الظلمة انتهت عبارته وحاصلها ان جميع الماديات والزمانيات وان كانت في انفسها وبقياس بعضها الى بعض مفتقرة الى الامكنة والازمنة والاوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس الى احاطة علم الله تعالى اليها علما اشراقيا شهوديا وانكشافا تاما وجوديا في درجة واحدة من الشهود والوجود لا سبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية فلا تجدد ولا زوال ولا حدوث لها في حضورها لدى الحق الاول فلا افتقار لها في هذا الشهود الى استعدادات هيولانية واوضاع جسمانية فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الامكنة والازمنة فالافلاطونيون من الحكماء ما راموا بالمثل الا الا اني هذا المعنى دون غيره لئلا يرد عليهم المحذورات الشنيعة المشهورة ولك ان تقول بعد تسليم ان الاشخاص الكائنة التي وجودها ليس الا وجودا ماديا صح كونها مجردة باعتبار اخر لكن لا ريب في انها متعددة في وجوداتها والمنقول عن افلاطونيين من ان لكل نوع جسماني فردا مجردا ابديا دال على وحدتها كما يدل على تجردها كيف والتجرد ايضا مستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد واول بعضهم المثل الافلاطونية الى الموجودات المعلقة التي هي في عالم المثال وهو ايضا غير صحيح لما سبق اما اولا فلان هؤلاء العظماء القائلين بالمثل والاشباح المعلقة قائلون ايضا بالمثل الافلاطونية واما ثانيا فلان تلك المثل نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه الاشباح المعلقة ذوات اوضاع جسمانية منها ظلمانية يتعذب بها الاشقياء وهي صور سود زرق مكروهة تتألم النفوس بمشاهدتها ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء وهي صور حسنة بهية بيض مرد كامثال اللؤلؤ المكنون وذهب الشيخ المتأله المتعصب لافلاطن ومعلميه وحكماء الفرس موافقا لهم الى انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع البسيطة الفلكية والعنصرية ومركباتها النباتية والحيوانية عقل واحد مجرد عن المادة معتن في حق ذلك النوع وهو صاحب ذلك النوع وربه وقد استدل على اثباتها بوجوه الاول ما ذكره في المطارحات وهو ان القوى النباتية من الغاذية والنامية والمولدة اعراض اما على راي الاوائل فلحلولها في محل كيف كان واما على راي المتاخرين فلحلولها في محل يستغني عنها لان صور العناصر كافية في تقوم وجود الهيولى والا لما صح وجود العناصر والممتزجات العنصرية واذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى لزم ان يكون القوى الثلثة المذكورة اعراضا واذا كانت هذه القوى اعراضا فالحامل لها اما الروح البخاري او الاعضاء فان كان هو الروح الذي هو دائم التحلل والتبدل فيتبدل القوى الحالة بتبدل محالها وان كان الاعضاء وما من عضو منها الا وللحرارة سواء كانت غريزية او غريبة عليها سلطنة فالاجسام النباتية لاشتمالها على رطوبة وحرارة شانها تحليل الرطوبة فيتبدل اجزاؤها ويتحلل دائما فاذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوة ويتبدل الباقي بورود الوارد من الغذاء فالحافظ للمزاج بالبدل والمستبقي زمانا يمتنع ان يكون هو القوة والاجزاء الباطلة لامتناع تاثير المعدوم وكذا الحافظ والمستبقي له لا يجوز ان يكون القوة والاجزاء التي ستحدث بعد ذلك لان وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه والفرع لا يحفظ الاصل ولان القوة النامية تحدث بسبب ايراد الوارد من الغذاء في المورد عليه خللا لا تستلزم تحريك الوارد وتحريك المورد عليه الى جهات مختلفة ويسد بالغذاء ما يحلل منه ويلصق بالاجزاء المختلفة الهيئات والجهات فهذه الافاعيل المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيئات الحسية والتخاطيط المستحسنة لا يمكن صدورها عن طبيعة قوة لا ادراك لها ولا ثبات في النبات والحيوان وما ظن ان للنبات

نفس مجردة مدبرة فليس بحق والا لكانت ضايعة معطلة ممنوعة عن الكمال ابدا وذلك فاسد ثم القوة المسماة عندهم بالمصورة قوة بسيطة
فكيف صدر عنها تصوير الاعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الاشخاص والانواع وغير ذلك مما هو مذكور في كتب التشريح والعاقل الفطن
اذا تامل في ذلك وما انضم اليه من الحكم وعجائب الصنع التي في كتاب الحيوان والنبات علم ان هذه الافاعيل العجيبة والاعمال الغريبة لا يمكن
صدورها عن قوة لا شعور لها ولا ادراك بل لا بد وان تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها ويسمى تلك القوة
المدبرة للاجسام النباتية عقلا وهو من الطبقة العرضية التي هي ارباب الاصنام والطلسمات فان قلت يجوز ان يكون تلك القوة الفاعلة
لابداننا والمدبرة لها هي نفوسنا الناطقة قلنا نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير العجيبة ونجدها الاخر عندنا بانها متى صارت
الاغذية في الاعضاء المختلفة المتشابهة ولا شعور لنا حين كمال عقلنا بما وان تميزها بالاخلاط وذهابها الى الاعضاء المختلفة الا
والجهات وصيرورتها متشكلة بالاشكال المختلفة والتخاطيط العجيبة فضلا عن بدو فطرتنا وزمان جهلنا ونقصنا فالفاعل لهذه
الافعال غير نفوسنا وليست مركبة لتفعل بجزء وتدرك بجزء اخر الوجه الثاني انك اذا تاملت الانواع الواقعة في عالمنا هذا وجدتها
غير واقعة بمجرد الاتفاقات والا لما كانت انواعها محفوظة عندنا ولامكن ان يحصل من الانسان غير الانسان ومن الفرس غير الفرس و
من النخل غير النخل ومن البر غير البر وليس كذلك بل هي مستمرة الثبات على نمط واحد من غير تبدل وتغير فالامور الثابتة على نهج واحد لا
يبتني على الاتفاقات الصرفة ثم الالوان الكثيرة العجيبة في باش الطواويس ليس كما يقول المشاؤون من ان سببها امزجة تلك الرتبة
مع انهم لا برهان لهم على ذلك ولا يمكنهم تعيين تلك الاسباب للالوان فكيف يحكمون بمثل هذه الاحكام المختلفة من غير مراعاة قانون
مضبوط في ذلك النوع فالحق عند ذلك ما قاله القدماء انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمية جوهر مجرد نوري قائم بنفسه هو مدبر له
ومعتن به وحافظ له وهو كلي في ذلك النوع ولا يعنون بالكلي ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه وكيف يمكن لهم ان يريدوا به
ذلك المعنى مع اعترافهم بانه قائم بنفسه وهو يعقل ذاته وغيره وله ذات متخصصة لا يشاركها فيه غيره ولا يعتقدون بان رب النوع
الانساني او الفرسي او غيرهما من الانواع انما اوجد لاجل ما تحته من النوع بحيث يكون ذلك النوع قالبا ومثالا له ذلك العقل المجرد
فانهم اشد مبالغة في ان العالي لا يحصل لاجل السافل الذي تحته بالمرتبة ولو كان مذهبهم هذا للزم ان يكون للمثال مثال اخر وهكذا
الى غير النهاية وذلك فاسد بل الذي يعنون به ان رب النوع لتجرده نسبته الى جميع اشخاص النوع على السواء في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها
وكانه بالحقيقة هو الكل والاصل وهي الفروع الوجه الثالث استدلالهم عليها من جهة قاعدة الامكان الاشرف والاخس فان الممكن الاخس
اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله وبرهانه مذكور في كتبه ولما كان عجائب الترتيبات ولطائف النسب واقعة في عالم
الجسماني من الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها وكذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانية والغرائب الجسمانية من احوال قواها وكيفية
تعلقها بالابدان ولا شك ان عجائب الترتيب ولطائف النسب والنظام الواقع في العالم العقلي النوري اشرف وافضل من الواقع في هذين
العالمين الاخيرين في الوجود فيجب مثلها في ذلك العالم كيف وغرائب الترتيب وعجائب النسب في العالم الجسماني اظلال ورسوم لما في العالم
العقلي وهي الحقائق والاصول والانواع الجسمانية فروع لها حاصلة منها ثم القائلون بالمثل الافلاطونية لا يقولون للحيوانية مثال ولكون الشيء ذا
رجلين مثال اخر ولكونه ذا جناحين مثال اخر وكذا لا يقولون لرائحة المسك مثال وللمسك مثال اخر ولا لحلاوة السكر مثال وللسكر
مثال اخر بل يقولون ان كل ما يستقل من الانواع الجسمانية لامر مناسبة في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من ارباب الاصنام في عالم
النور المحض له هيآت نورانية من الاشعة العقلية وهيآت اللذة والمحبة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني والهيئات فاذا
وقع ظله في العالم الجسماني يكون صنمه المسك مع ريحه الطيبة والسكر مع الطعم الحلو او الصورة الانسانية او الفرسية او غيرهما من الصور
النوعية على اختلاف اعضائها وتباين تخاطيطها واوضاعها على التناسب الموجود في الانوار المجردة هذه اقوال هذا الشيخ المتاله
في هذا الباب ولا شك انها في غاية الجودة واللطافة لكن فيها اشياء منها عدم بلوغها حد الاجداء حيث لم يعلم من تلك الاقوال ان
هذه الانوار العقلية هي من حقيقة اصنامها الحسية حتى ان فردا واحدا من جملة افراد كل نوع حتما يكون مجردا والباقي ماديا ام ليس
بل يكون كل من تلك الانوار المجردة مثالا لنوع مادي لا مثلا لافراده والمروي عن افلاطن وتشنيعات المشائين عليه يدل دلالة صريحة
على ان تلك الارباب العقلية من نوع اصنامها المادية ويؤيد ذلك تسمية حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع حتى ان النبتة التي
يسمونها هوم التي تدخل في اوضاع نواميسهم يقدسون لصاحب نوعها ويسمونها هوم ايزد وكذا لجميع الانواع فانهم يقولون لصاحب

صنم الماء من الملكوت خرداد وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه اردي بهشت وصاحب الاشراق حمل كلام المتقدمين في تلك الارباب وتسميتهم كل رب باسم صنمه على مجرد المناسبة والعلية لا على المماثلة النوعية كما يدل عليه قوله في المطارحات واذا سمعت انباذقلس و اغاثاذيمون وغيرهما يشيرون الى اصحاب الانواع فافهم غرضهم ولا تظنن انهم يقولون ان صاحب النوع جسم او جسماني او له راس و رجلان واذا وجدت هرمس يقول ان ذاتا روحانية القت الى المعارف فقلت لها من انت فقالت انا طباعك التام فلا تحمله على انه مثلنا انتهى ومنها ان الرجلين والجناحين وغير ذلك من الاعضاء اذا كانت من اجزاء ذات الحيوان كيف يكون ذات بسيطة نورية مثالا له سواء اخذت وحدها او مع هيئاتها النورية والمماثلة بين المثال والممثل له وان لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم ان يقع الجوهري من كل منهما بازاء الجوهري من الاخر والعرضي بازاء العرضي ومنها ان تلك الارباب عنده من حقيقة النور والظهور واصنامها اما برازخ او هيئات ظلمانية واي مناسبة بين الانوار وهيئاتها النورية وبين البرازخ وهيئاتها الظلمانية كيف وجميع الانوار المجردة العقلية والنفسية والمحسوسة الكوكبية والعنصرية عندهم حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف بينها الا بالشدة والضعف او بالامور الخارجة والانوار العقلية العرضية التي هي اصحاب الاصنام اثارها مهيات متخالفة الذوات كما هو راية في ان اثر الجاعل المهية دون الوجود لانه من الاعتبارات الذهنية ولا شك ان اختلاف الاثار اما لاختلاف في القابل او لاختلاف في الفاعل واذا كان اثار العقول مختلفة ولم يكن الاختلاف بين الاثار بمجرد اختلاف القابل اذ القوابل واستعداداتها من جملة معلولاتها المختلفة مع انه لا قابل للقوابل ولا اختلاف في تلك الفعالة اذ لا اختلاف بينها الا بالكمال والنقص فيجب ان يكون اختلاف آثارها ايضا على هذا المنوال وهذا ايضا مما يوقع الطمأنينة في ان آثار العقول والمبادي الرفيعة التي هي انيات وجودية نورية يجب ان يكون وجودات المهيات دون معانيها الكلية وان اختلاف المهيات المنتزعة عن انحاء الوجودات انما هو لاجل اختلاف مراتب الوجودات شدة وضعفا وتقدما وتاخرا وتركيبا ووحدانا فللوجودات باعتبار مراتبها ونسبها الواقعة بينها لوازم متخالفة اما تنظر الى العدد ومراتبه المتخالفة الخواص والاثار مع انها حصلت من الاحاد والواحد متشابه فيها فان للمراتب والنسب خواص عجيبة وآثار غريبة يعلمها اصحاب العلوم العددية والصنايع النجومية والطبيعية فالحري ان يحمل كلام الاوايل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا كاملا تاما في عالم الابداع هو الاصل والمبدء وسائر افراد النوع فروع ومعاليل وآثار له وذلك لتمامه وكماله لا يفتقر الى مادة ولا الى محل متعلق به بخلاف هذه فانها لضعفها ونقصها مفتقرة الى مادة في ذاتها او في فعلها وقد علمت جواز اختلاف افراد نوع واحد كمالا ونقصا وقول بعضهم ان الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره ولو استغنى بعضها عن المحل لاستغنى الجميع ليس بصحيح مطلقا بل في المتواطئة فان استغناء بعض الوجودات عن المحل انما هو بكماله وكمال جوهريته وقوته وغاية نقصه بعرضيته وضعفه واضافته الى محل فلا يلزم من حلول شيء حلول ما يشاركه في الحقيقة المشتركة بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص والشدة والضعف وعلمت ايضا ان كلا من الانواع الجسمانية يتنوع ويتحقق ويتقوم بمحض الصورة النوعية التي هي متحدة مع الفصل الاخير والمادة في الجميع امر مبهم وجودها قوة شيء اخر كما ان الجنس الماخوذ منها مهية ناقصة متحدة مع الفصل وباقي الصور والقوى والكيفيات ومبادي الفصول في المركب بمنزلة الشرايط والالات والفروع لذات واحدة هي بعينها صنم لصاحب نوعه كما انها اصنام لاصحاب انواعها لنسبتها اليه نسبة الفروع الى اصل واحد وكذا الهيئات والنسب والاشكال التي فيها اظلال لهيئات عقلية ونسب معنوية في اربابها النورية ونسبة صاحب النوع الانساني بروح القدس وهو عقله الفياض عليه الى اصحاب سائر الانواع الحيوانية والنباتية كنسبة الاصنام الى الاصنام فهذه الصور النوعية المادية كالانسانية والفرسية والثورية وغيرها من الانواع وان كانت مفتقرة في عالمنا هذا الى ان يقوم بمادة حسية فهي غير مفتقرة في العالم العلوي الى قيامها بذلك بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عما يحل فيه كما ان الصور الذهنية وهي الماخوذة من الامور الخارجية اعراض قائمة في الذهن لا يقوم بذاتها وان كانت ماخوذة من الجواهر القائمة بذواتها وكذلك يكون حكم صور الانواع الجسمانية الحاصلة في المادة من تلك المثل المجردة العقلية الافلاطونية فان للصور المجردة العقلية كمالية في حد ذاتها وتمامية في مهياتها بها يستغنى عن القيام في المحل واما الصور الجسمانية التي هي اصنامها فان لها نقصا محوجا الى القيام بالمحل لكونها كمالا لغيرها فلا يمكن ان يقوم بذاتها كالجواهر الصورية الموجودة في الذهن الماخوذة من الامور العينية المادة فانها وان كانت مجردة عن المادة في العقل فهي غير مجردة عن المادة في الخارج فكذلك يكون حكم الصور العقلية التي هي ارباب الانواع فانها وان كانت مجردة في عالم العقل فاصنامها

واذا كان الاثر لاختلاف القابل فهو لاختلاف الفاعل لا محالة

واظلالها الجسمانية اعني الصور النوعية غير مجردة عن المادة ولا يتوهمن من اطلاقهم المثل على الصور العقلية القائمة بذواتها في عالم الاله ان هؤلاء العظماء من الفلاسفة يرون ان اصحاب الانواع انما وجدت من المبدع الحق لتكون مثلا وقوالب لما تحتها لان ما يجد له المثال والقالب يجب ان يكون اشرف واعلى لانه الغاية ولا يصح في العقول هذا فانهم اشد مبالغة من المشائين في ان العالي لا يكون لاجل السافل بل عندهم من صور الانواع الجسمانية اصنام واظلال لتلك الارباب النورية العقلية ولا نسبة بينهما في الشرف والكمال ثم كيف يحتاج الواجب تعالى في ايجاد الاشياء الى مثل ليكون دستورات لصنعه وبرنامجات لخلقه ولو احتاج لاحتاج في ايجاد المثل الى مثل اخرى الى غير النهاية فان قلت قد خالفت المعلم الاول حيث يرد على هذا المذهب قلت الحق احق بالاتباع مع ان رده انما على ما يفهمه الجمهور من ظاهر كلام افلاطن والاقدمين فان من عادتهم بناء الكلام على الرموز والتجوزات وخصوصا في هذا المبحث الذي يتحير فيه الفضلاء وتكل منه الافهام فضلا وشرفا واما الشوب حبه للرياسة اللازم عن معاشرة الخلق وخلطة الملوك والسلاطين والا فكتابه المعروف باثولوجيا يشهد بان مذهبه وفق مذهب استاده في باب وجود المثل العقلية للانواع والصور المجردة النورية القائمة بذواتها في عالم الابداع حيث قال في الميمر الرابع منه ان من وراء هذا العالم سماء وارض وبحر وحيوان ونبات وناس سماويون وكل من هذا العالم سماوي وليس هناك شيء ارضي البتة وقال فيه ايضا ان الانسان الحسي انما هو صنم للانسان العقلي والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها في موضع واحد وقال في الميمر الثامن منه ان الشيء الذي يفعل بها النار ههنا انما هي حيوة نارية وهي النار الحقة فالنار اذن التي فوق هذه النار في العالم الاعلى هي احرى ان تكون نارا فان كانت نارا حقا فلا محالة انها حيوة وحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هي صنم لتلك النار فقد بان وصح ان النار التي في العالم الاعلى هي حية وان تلك الحيوة هي المفيضة القيمة بالحيوة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هناك حيان كما هما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك هي التي تفيض على هذين اللذين ههنا الحيوة وقال فيه ايضا ان هذا العالم الحسي كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم فان كان هذا العالم حيا فبالحري ان يكون ذلك العالم الاول حيا وان كان هذا العالم تاما كاملا فبالحري ان يكون ذلك العالم اتم تماما واكمل كمالا لانه هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوة والكمال والدوام فان كان العالم الاعلى تاما في غاية التمام فلا محالة ان هناك الاشياء كلها التي ههنا الا انها فيه بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا فثم سماء ذات حيوة فيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير انها انور واكمل وليس بينها افتراق كما يرى ههنا وذلك انها ليست جسمانية وهناك ارض ليست ذات سباخ لكنها كلها عامرة وفيها الحيوان كلها والطبيعة الارضية التي ههنا وفيها نبات مغروس في الحيوة وفيها بحار وانهار جارية جريا حيوانيا وفيها الحيوان المائية كلها وهناك هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهواء والاشياء التي هناك كلها حية وكيف لا تكون حية وهي في عالم الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتة وطبايع الحيوان التي هناك مثل طبايع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى واشرف من هذه الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية فمن انكر قولنا وقال من اين يكون في العالم الاعلى حيوان وسماء وساير الاشياء التي ذكرنا قلنا ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلي وتفور وجري حيوة تلك الاشياء انما تنبع من عين واحدة لا كانها حرارة واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم ونقول انك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وساير الاشياء ذوات الطعوم وقواها وساير الاشياء الطيبة الروايح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع اي اللحون كلها واصناف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحس وهذه كلها موجودة في كيفية واحدة مبسوطة على ما وصفناه لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي وصفناه ولا يضيق عن شيء منها من غير ان يختلط بعضها ببعض ويفسد بعضها بعضا بل كلها فيها محفوظة كان كلا منها قائم على حدة وقال في الميمر العاشر من كتابه ان كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى وهي هنالك بلا هيولى وكل صورة طبيعية فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة فهناك سماء وارض وحيوان وهواء وماء ونار فان كان هناك هذه الصورة فلا محالة ان هناك نباتا ايضا فان قال قائل ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هي هناك وان كان ثم نار وارض

[illegible]

بكيفيتها

فكيف هما هناك فانه لا يخ من ان يكون هناك اما حيين واما ميتين مثل ما هيهنا فما الحاجة اليها هناك فان كانا حيين فكيف يحييا
قلنا اما النبات فقد نقدر ان نقول انه هناك حى ايض وذلك ان فى النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة وان كانت كلمة النبات الهيولانى
حية فهو اذن لا محالة نفس ما ايض واحرى ان يكون هذه الكلمة فى النبات الذى فى العالم الاعلى وهو النبات الاول الا انها فيه بنوع اعلى
واشرف لان هذه الكلمة فى هذا النبات انما هى من تلك الكلمة الا ان تلك الكلمة واحدة كلية وجميع الكلمات النباتية التى هيهنا
متعلقات فاما كلمات النبات التى هيهنا فكثيرة الا انها جزئية فجميع نبات هذا العالم جزئى وهو من ذلك النبات الكلى وكلما
الطالب من النبات وجده فى ذلك النبات الكلى فان كان هذا هكذا قلنا انه ان كان هذا النبات حيا فبالحرى ان يكون ذلك النبات
حيا ايض لان ذلك النبات هو النبات الاول الحق فاما هذا النبات فانه نبات ثان وثالث لانه صنم لذلك النبات وانما يحيى هذا
النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حيوته واما الارض التى هناك ان كانت حية او ميتة فانا سنعلم ذلك ان نحن علمنا ما
هذه الارض لانه صنم لتلك فنقول ان لهذه الارض حيوة ما وكلمة فاعلة فان كانت هذه الارض الحسية التى هى صنم حية فالحرى
ان يكون تلك الارض العقلية حية وان يكون هى الارض الاولى وان يكون هذه الارض ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة بها والاشياء
التى فى العالم الاعلى كلها ضياء لانها فى الضوء الاعلى ولذلك كان كل واحد منها يرى الاشياء كلها فى ذات صاحبه فصار لذلك
كلها فى كلها والكل فى الواحد منها هو الكل والنور الذى يقع عليها لا نهاية له فلذلك صار كل واحد واحد منها عظيما انتهت عبارات
اثولوجيا وكلماته الشريفة بنقل عبد المسيح بن عبد الله الحمصى واصلاح يعقوب بن اسحق الكندى وفيها تصريحات واضحة بوجود المثل
الافلاطونية وان للاشياء الكونية صورة نورية عقلية فى عالم العقل واياها يتلقى الانسان حين ادراكه للمعقولات الكلية وان
كان ادراكه لها لاجل تعلقه بالبدن والكدورات والظلمات ادراكا ناقصا كادراك البصر شيئا بعيدا فى هواء مغبر مغيم ولذلك
السبب يرى الانسان الامور العقلية التى هى ذوات محضة متشخصة بذواتها وانوار صرفة واضحة بانفسها مبهمة كلية محتملة الصدق
عنده على كثيرين كرؤية شبح يراه من بعيد فيجوز كونه انسانا او فرسا او شجرا الا ان هيهنا من جهة تعين الوضع لذلك الشبح لم يجوز
الا كونه واحدا من المختلفات ايها كان وهناك يحتمل عنده كون المدرك العقلى كثيرة بالعدد صادقا عليها لعدم الوضع وبالجملة مناط
الكلية والعموم ضعف الوجود وهيهنا كون الشئ شبحى الوجود سواء كان بحسب ذاته وماهيته او بحسب قلة تحصله عند المدرك بعد
ان لا يكون ماديا محسوسا وذلك لكلال القوة المدركة وقصورها عن ادراك الامور الوجودية النورية والمعقولات المشعشعة
بلا حجاب وامتراء غشاوة وعماء لاجل التعلق بعالم الهيولى والظلمات **اجمال فيه اكمال** قد ورد فى كلام
القدماء وشيعتهم الحكم بوجود عالم عقلى مثالى مجرد وحذو العالم الحسى فى جميع انواعه الجوهرية والعرضية فمنهم من حمله على
العالم المثالى الشبحى المقدارى ومنهم من قال انه اشارة الى الصور التى فى علم الله القائمة بذاته تع كما اشتهر عن المشائين وان قيام
الصور بنفسها على ما نقل عن القدماء عبارة عن قيامها بذات باريها عز اسمه الذى هو اقرب اليها واقوم فى تحصلها عن نفسها
لان نسبتها الى ذاتها بالامكان ونسبتها الى قيومها بالوجوب ومنهم من قال انه اشارة الى رب النوع وصاحب الطلسم فان لكل
نوع جرمى وطلسم برزخى عقلا يقويه ونورا يدبره وليس كليتها كما وقع فى كلامهم باعتبار صدقها على كثيرين فانها غير صادقة
على جزئيات الاجرام واشخاص البرازخ لكونها مفارقات نورية وعقولا قادسة وانما كليتها باعتبار استواء نسبة فيضها الى
جميع اشخاص طلسمها النوعى ومنهم من ذهب الى انه اشارة الى هذه الصور الهيولانية فى هذا العالم باعتبار حضورها وظهورها
عند المبدء الاول ومثولها بين يديه وعدم خفائها وغيبوبتها بذواتها عن علمه اذ هى بهذا الاعتبار كانها مجردة من المواد والازمنة
والهيئات الحسية والغشاوات المادية لعدم كونها حجابا عن شهودها ووجودها الذى للبارى فهى بذواتها معقولة له تعالى
كسائر الكليات والمجردات متمثلة بين يديه اقول والاظهر ان اولئك الاكابر من الحكماء والاعاظم من الاولياء المتجردين
عن غشاوات الطبيعة الواصلين الى غايات الحقيقة حكموا بان الصور المعقولة من الاشياء المجردة قائمة بذواتها واياها يتلقى العقلاء
والعرفاء فى معقولاتهم ومعارفهم اذ لها وجود لا محالة فهى اما قائمة بذواتها او حالة فى محل ادراكى منا والثانى باطل والا لما غابت
عن محله الذى هو النفس ولا سيما اذا كانت من النفوس المشرقة الزكية الذكية ولا كيفية حلولها فيه فان قيل انها حين غيبوبتها
عن النفس ليست قائمة بها موجودة فيها بل يكون قيامها دائما بجوهر عقلى مفارق وهو خزانة المعقولات فيدركها حين اتصالها

بره وتوجهها اليه واستحقاقها لفيضان تلك الصور منه عليها قلنا مع الاغماض عما مر من مفاسد ارتسام صور الحقايق في النفس يلزم انتقاش جوهر عقلي بصور الحقايق والانواع المتكثرة المتكافئة الوجود في مرتبة واحدة على سبيل الابداع وذلك بطلان لان انتقاش المبادي العقلية بصور ما تحتها لا يجوز ان يستفاد مما تحتها والا لزم انفعال العالي عن السافل واستكماله به والقدماء اشد مبالغة في استحالة هذا من المشائين اتباع المعلم الاول فبقي ان يفيض عليها مما فوقها وذلك يؤدي الى صدور الكثير عن الواحد الحق المحض او حصول صور الاشياء في ذاته تعالى علوا كبيرا وجميع هذه الامور مستقبح عند حكماء الاشراق وايضا يجب على ذلك التقدير ان لا تغيب عن النفس حين ادراكها الذواتها والتفطن لحقايقها محلها وكيفية حلولها فيه فان العلم ليس الا عدم الغيبة عن الذات المجردة ومحل الامور الغير الغايبة غير غائب اشراقا بالضرورة وكذا كيفية حلولها في محلها التي هي نحو وجودها فرضا فظهر وجود امور كلية قائمة بذواتها لا في محل منطبقة على جزئياتها المادية وكلياتها اذا اخذت لا بشرط التجرد واللاتجرد واذا جرد الجزئيات عن المواد وقيودها التشخصية وصفاتها الكونية الحسية وبالجملة اشتراكها كاشتراك الصور القائمة بالعقل وكليتها ككليتها بلا استلزام شيء من المفاسد وما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلي بما هو كلي في الخارج فجميع ذلك بعينه قائم في امتناع وجوده في العقل ايضا

عقدة وفك قد ذكر الشيخ في الهيات الشفاء لابطال وجود المثل والتعليمات هذا القول انه اذا كان في التعليمات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس فاما ان لا يكون في المحسوس تعليمي البتة او يكون فان لم يكن في المحسوس تعليمي وجب ان لا يكون مربع لا مدور محسوس واذا لم يكن شيء من هذا محسوسا فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى مبدء تخيلها فان مبدأ تخيلها كلها من الموجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لحكمنا انه لا يتخيل بل لا نعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير منها في المحسوس وان كانت طبيعة التعليمات قد توجد ايضا في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها اما مطابقة بالحد والمعنى للمفارقات و مباينة له فان كانت مفارقة له فيكون التعليمات المعقولة امورا غير التي نتخيلها او نعقلها ونحتاج في اثباتها الى دليل مستانف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها ولا يكون ما عملوا عليه من الاخلاد الى الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عملا يستنام اليه وان كانت مطابقة مشاركة في الحد فلا يخلو اما ان يكون هذه التي في المحسوسات انما صارت فيها لطبيعتها وحدها فكيف يفارق ما له حدها واما ان يكون ذلك امر يعرض لها بسبب من الاسباب وتكون هي معرضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك اياها فيكون من شان تلك المفارقات ان تصير مادية ومن شان هذه المادية ان يفارق وهذا هو خلاف ما اعتقدوه وبنوا عليه اصل رايهم وايضا فان هذه المادية التي مع العوارض اما ان يحتاج الى مفارقات غيرها لطبايعها فيحتاج المفارقات ايض الى اخرى وان كانت هذه انما يحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لا يحتاج الى المفارقات البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود فيكون العارض للشيء يوجب وجود امر اقدم منه وغنى عنه ويجعل المفارقات محتاجة اليها حتى يجب لها وجود فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في انفسها والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادي اولى ويلزم ان يكون هذه المفارقات ناقصة فان هذا المقارن يلحقه من القوى والافاعيل ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق بين شكل انسان ساذج وبين شكل انسان حي فاعل انتهى كلامه بالفاظه اقول وخلاصة حجته الاولى ان الحقيقة الواحدة التي هي ذات حد واحد ومهية واحدة لا يختلف افرادها في التجرد والتجسم والغناء والحاجة الى المادة والمعقولية والمحسوسية ولا شك ان كلامه انما يكون تماما في المتواطية من المهيات دون المشككة وايضا يتوقف على ان الذات والذاتي بما هو ذات او ذاتي لا يتفاوت في حقيقتها ومهيتها وقد مر حال ذلك كيف وهو اول المسئلة في هذا المقام وبناء البحوث عليه وكثير من قواعد المتقدمين مبنية على تجويز كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية وناقصة فقيرة لا بجعل جاعل يتخلل بين ذاتها وفقرها او غناها بل الغني منها يكون غنيا لذاته والفقير فقيرا لذاته من جعل ذات الفقير جعلها بنفس ذلك الجعل فقيرا لا بجعل مستانف فالفقير بذاته محتاج بنفسه الى جاعل لا لاجل كونه فقيرا ومحتاجا اي من جهة حمل هذا المعنى عليه وتفاوته حجته الثانية ان افراد حقيقة واحدة لا يكون بعضها سببا وبعضها مسببا لذاتيهما وان المعلول اذا كان لذاته معلولا لفرد اخر من نوعه يلزم ان يكون ذلك الاخر ايضا معلولا لفرد اخر وهكذا يعود الكلام الى ان ينتهي الى الدور او التسلسل المستحيلين وهذا ايض يبتني على استحالة كون الطبيعة

المتفقة

المتفقة متفاوتة فى التقدم والتاخر والاولية وعدمها والغنى والافتقار واعلم ان المنقول عن افلاطن وحكماء الفرس والقدماء
من اليونانيين القول بمفارقة النوعيات وتجرد الصور الجوهرية لحقايق الاجسام الطبيعية واما التعليمات فانها عندهم ماديات فى
وجودها البتة وان فارقت المادة فى الحد فليس يجوز عندهم وجود بعد قائم لا فى مادة وبرهانه على ماسيجيئ انه لو كان مجردا لكان اما
متناهيا او غير متناه والثانى بطل لما سيأتى من بيان استحالة عدم تناهى الكميات القارة وغير القارة لا لما فى الشفاء من ان عدم تناهيه
عند التجرد اما لانه مجرد طبيعة فيلزم ان يكون كل بعد غير متناه وان لحقه لتجرده عن المادة كانت المادة مفيدة الحصر والصورة وكلا
الوجهين مخ لما علمت عدم جريانه فيما يتفاوت كمالا ونقصانا والكميات من هذا القبيل والاول ايضا مستحيل لان اختصاص البعد حين
تجرده فى حد محدود وشكل مقدر لا يكون الا لانفعال عرض له من خارج طبيعته والانفعال كما ستعلم من عوارض المادة بالذات فيكون
غير مفارق وقد فرضناه مفارقا هف والحجتان المذكورتان وان اوردهما الشيخ على القائلين بمفارقة التعليمات لكنهما بعينهما
جاريتان من قبله فى ابطال الصور المفارقة واردتان بحسب اسلوبه على هذا المذهب ولذلك نقلناهما واجبنا عنهما بما يوافق
راى القائلين بالمثل الافلاطونية والصور المفارقة **تلويح استنارى** لعلك ان كنت اهلا لتلقى الاسرار الالهية
والمعارف الحقة تيقنت وتحققت ان كل قوة وكمال وهيئة وجمال توجد فى هذا العالم الادنى فانها بالحقيقة ظلال و
تمثالات لما فى العالم الاعلى انما تنزلت وتكدرت وتجرمت بعدما كانت نقية صافية مقدسة عن النقص والشين مجردة عن
الكدورة والرين متعالية عن الافة والقصور والخلل والفتور والهلاك والدثور بل جميع صور الكاينات وذوات المبدعات آثار
وانوار للوجود الحقيقى والنور القيومى وهو منبع الجمال المطلق والجلال الاتم الاليق الذى صور المعاشيق وحسن الموجودات
الروحانية والجسمانية قطرة بالنسبة الى بحر ذلك الجمال وذرة بالقياس الى شمس تلك العظمة والجلال ولولا انواره واضواؤه
فى صور الموجودات الظاهرية لم يمكن الوصول الى نور الانوار الذى هو الوجود المطلق الالهى فان النفس عند افتتانها بالمحبوب المجازى
الذى هو من وجه حقيقى يتوجه الى المحبوب الحقيقى المطلق الذى هو الصمد لكل شئ والملجأ لكل حى ويتولجه جنابه الكريم منبع الانوار
ومعدن الاثار فيحصل له الوصول الى الحضرة الالهية ويتنور باطنها بنوره فعند ذلك الامور الكلية والصور المفارقة العقلية
لصيرورتها عقلا مدركا للكليات الا ترى ان آثار انواره التى ظهرت فى عالم الملك وتنزلت عن مراتبها الروحانية العقلية وحلت
فى صور الجزئيات وتسمت بالحسن واللطافة والغنج والدلال مع انها ضعفت بصحبة الظلمة الجسمية وتكثفت بالكثافة المادية
بعد نقائها وصفائها وتجردها كيف تدهش العقول وتحير الالباب واصحابها وتوقع فى الفتن والمحن طلابها فما ظنك فى الجمال
المطلق الذاتى والنور الساطع الالهى الذى فى غاية العظمة ونهاية الكبرياء والكمال المدهش للعقول والقلوب من وراء سبعين
الف حجاب نورانى وظلمانى كما روى عن رسوله ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى
اليه بصره من خلقه ونقط مما قاله ع ان هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم انزلت وقس النور عليها فى استتاره
واحتجابه اذ لولاه لما كان للعالم وجود ولا ذوق ولا شهود لاحترافه واضمحلاله من سطوعه فكما ان حرارة هذه النار الجسمانية
التابعة لصورتها النوعية شرر من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها فى مراتب كثيرة كتنزلها فى مرتبة النفس بصورة الغضب اذ ربما يؤثر
شدة الغضب فى احراق الاخلاط مع رطوبتها ما لا يؤثر النار فى الحطب مع سورة اللهب ومن هذا يعلم ان كل سخن لا يجب ان يكون حارا
فكذلك الانوار المحسوسة من النيران والكواكب ظلال واشباح لانوار لطف الله المعنوية وآثار لاضواء ملكوتية واشعة جماله بعد هبوطها
فى منازل امره وخلقه **ايقاظ عقلى** لا يخفى على من نور قلبه واستضاء عقله بعد التامل فيما مر من القواعد الاصول
ان الغرض الاقصى فى وجود العشق فى جبلة النفوس ومحبتها لشمايل الابدان ومحاسن الاجسام واستحسانها زينة المواد والاجرام
انما هو تنبيه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ورياضة لها من تخريج الامور الجسمانية والاصنام الهيولانية الى المحاسن الروحانية
والفضائل العقلانية والانوار الالهية ودلالة على معرفة جواهرها وشرف عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها وذلك
لان جميع المحاسن والفضائل وكل الزينة والمشتهيات المرغوب فيها اللواتى ترى على ظواهر الاجرام وجلود الابدان انما هى اصباغ
ونقوش ورسوم صورتها ارباب انواعها وملائكة مدبرة لها فى المواد والاسطقسات فقد زينت بها كيما نظرت النفوس اليها
حنت اليها وتشوقت نحوها وقصدت لطلبها بالنظر اليها والتامل لها واستنبط خالصها المجرد عن مغشوشها المحسوس و

تعرفت ذاتها المصفى عن قشرها المكدر بانتزاعها الكليات من الجزئيات وتفطنها بالعقليات من الحسيات ورفضها الدنيا لاجل الآخرة كان ذلك كما يتصور تلك الرسوم والمحاسن في ذاتها واتصلت بها وتمثلت لديها حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس بقيت تلك الصور المعشوقة المحبوبة مشاهدة لها متصورة فيها لها صورة روحانية نقية صافية باقية معها معشوقاتها متصلة بها اتصالا معنويا لا يخاف فواتها ولا تغيرها فيستغني حينئذ بالعيان عن الخبر والبيان ويزهد عن ملاقاة الالوان ويتخلص عن آفة الحدثان والدليل على صحة ما قلناه يعرفه من عشق يوما لشخص من الاشخاص ثم تسلى عنه او فقده مدة ثم انه وجده من بعد ذلك وقد تغير هو عما كان عهده عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن التي كان يراها على ظاهر جسمه وسطوح بدنه فانه متى رجع عند ذلك ونظر الى تلك الرسوم والصور التي هي باقية في نفسه منذ العهد القديم وجدها بحالها لم تتغير ولم تتبدل ورآها برمتها فشاهدها في ذاته ماكانت تراها من قبل لم تندرس ولم تفسد بل باقية ببقاء علتها الجاعلة ودوام فاعلها القائم ودوام صنعها الدائم ويجد من نفسها وفي جوهرها ما كانت تطلب قبل ذلك خارجا عنها فعند ذلك يرفضه ويعلم ويقر بان تلك الصور الحسان والتماثيل والفضائل التي كانت تراها على ذلك الشخص ليست محبوسة فيه ثابتة له محصورة عنده بل مرسومة في جوهرها متصورة في ذاتها باقية ثابتة على حالة واحدة لم تتغير وانما ذلك الشخص كان دليلا عليها كغيره من الاشخاص الصنمية التي تكون دلائل على الانوار العقلية ومظاهر للمعاني النورية فاذا افكر العاقل اللبيب فيما وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها واستقلت بذاتها وفازت بجوهرها واستغنت عن غيرها واستراحت عند ذلك من تعبها وعنائها ومقاساتها محبة غيرها وتخلصت من الشقاوة التي تعرض لعاشقي الاجسام ومحبي الاجرام من الابدان الانسانية والدواب والدنانير واليواقيت والدرر والضياع والعقار والبنيان والاشجار والثمار وغيرها من الداثرات البائدات وقد قال الله تعالى والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا فاذا انتبهت النفس من نوم الغفلة واستيقظت من رقدة الجهالة وفتحت عين بصيرتها وعاينت عالمها وعرفت مبداها ومعادها تيقنت ان المستلذات الجسمية والمحاسن المادية كلها كعكوس الفضائل العقلية وخيالات الانوار الروحانية ليست لها حقيقة متاصلة وذات مستقلة بل كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفيه حسابه **تنوير وحكمة** ان الباري جل ثناؤه بمقتضى رحمته ولطفه جعل الامور الجسمانية المحسوسة كلها مثالات دالات على الامور الروحانية العقلية وجعل طريق الحواس درجات ومراقي يرتقى بها الى معرفة الامور العقلية التي هي الغرض الاقصى في وقوع النفس في دار المحسوسات وطلوعها عن افق الماديات وكما ان المحسوسات فقراء الذوات الى العقليات لكونها رشحات لانوارها واظلالا لاضوائها فكذلك معرفة الجسمانيات المحسوسة هي فقر النفس وشدة حاجتها ومعرفة الامور العقلية هي غنائها ونعيمها وذلك ان النفس في معرفة الامور الجسمانية محتاجة الى الجسد والآلة لتدرك بتوسطها الجسمانيات واما ادراكها للامور الروحانية فيكفيها ذاتها وجوهرها بعدما ياخذها من طرق الحواس بتوسط الجسد فاذا حصل لها ذلك وصارت عقلا وعاقلا بالفعل فقد استغنت عن الحواس وعن التعلق بالجسد فاجتهد يا حبيبي في طلب الغنى الابدي بتوسط هذا الهيكل والآلة مادام يمكنك قبل فناء المدة وتصرم العمر وفساد الهيكل وبطلان وجوده واحذر كل الحذر ان تبقى نفسك فقيرة محتاجة الى هيكل تتم به وتكمل فيكون ممن يقول يا ليتنا نرد فنعمل صالحا غير الذي كنا نعمل او تبقى في البرزخ الى يوم يبعثون ومن اين لهم ان يشعروا ايان يبعثون مادامت هي ساهية لاهية غافلة مقبلة على الشهوات والزينة الطبيعية والغرور والاماني في هذه الحيوة الخسيسة المذمومة التي ذمها رب الارباب في مواضع كثيرة من كتابه العزيز ثم ذم الذين لا يعرفون هذه الامور المعقولة وارباب الاصنام واصحاب البرازخ العلوية والسفلية ولم يرتق نظرهم من الامور المحسوسة ولم يعرفوا الا اياها حسب فقال رضوا بالحيوة الدنيا واطمانوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون يعني عن امور الآخرة ودار النعيم التي يرتقي اليها نفوس الاخيار بعد مفارقتها الابدان كما ذكر في القرآن المجيد اليه يصعد الكلم الطيب يعني روح المؤمن والعمل الصالح يرفعه يعني المعارف العقلية ترغبه فيها وترقيه الى هناك

المرحلة الخامسة في الوحدة والكثرة ولواحقهما من الهوهوية واقسامها والغيرية واصناف التقابل المعروفة

فصل في الواحد والكثير اعلم ان الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار انهما متساويان في الصدق على الاشياء فكل ما يقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد ويوافقه ايضا في القوة والضعف فكل ما كانت وحدانيته اتم بل هما متوافقان في اكثر الاحكام والاحوال ولذلك ربما ظن ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك

بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم فبالحري ان نتكلم في الوحدة واحوالها المختصة مثل الهوهوية والتجانس والتماثل والتوافق
والتساوي والتشابه ونتكلم في مقابلتها من الكثرة واحكامها من الغيرية والخلاف بل الكلام في الجانب المقابل للوحدة اكثر لتشابه
الوحدة وتفنن الكثرة وتشعبها فنقول ان للوحدة كما اشرنا اسوة بالوجود في اكثر الاحكام فمنها انه لا يمكن تعريفها كسائر الامور
المساوية للوجود في العموم الا مع الدور او تعريف الشيء بنفسه فقد قيل الواحد هو الذي لا ينقسم من الجهة التي يقال انه واحد هذا
يشتمل على تعريف الشيء بنفسه وعلى الدور ايضا لان الانقسام الماخوذ فيه معناه معنى الكثرة ويقال في تعريف الكثرة انها
المجتمعة من الوحدات وهذا ايض تعريف للكثرة بالاجتماع الذي هو نفس مفهوم الكثرة وهو ماخوذ صريحا وضمنا في لفظ جمع
الوحدات الذي لا يفهم معناه الا بالكثرة وتعريف لها بالوحدة التي لا تعرف الا بالكثرة فيشتمل على الفسادين المذكورين في مقابلتها
وقس على ما ذكرنا سائر ما قيل في تعريفهما في الفساد بل الحق ان تصورهما اولي مستغن عن التعريف لكن ههنا شيء يجب التنبيه
عليه وهو ان الكثرة اعرف عند الخيال والوحدة عند العقل فكل منهما وان كانت من الاشياء المرتسمة في الذهن بديا لكن الكثرة
مرتسمة في الخيال اولا لان ما يرتسم في الخيال محسوس والمحسوس كثير والوحدة امر عقلي لان المعقولات امور عامة اول ما يتصرف
العقل فيها بالتقسيم يتصور كلا منها واحدا ثم يقسمه الى كذا وكذا والى ما لا يكون كذا فلنا ان نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا
عقليا بان ناخذ الوحدة اولية التصور بديهية وان نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا تنبيهيا ودلالة على ان المراد بهذه اللفظة
الشيء المعقول عند عقلا اوليا واشعارا عليه بسلب هذا منه ففي الاول تعريف لمعنى خيالي وفي الثاني تنبيه على معنى عقلي بمعنى
خيالي فلا يلزم دور على هذه الطريقة فنقول الواحد ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم والتقييد بالحيثية ليندرج فيه الواحد
الغير الحقيقي لانقسامه في بعض الوجوه فلا يصدق عليه انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج
لانه لا ينقسم من بعض الحيثيات فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الغير الحقيقي في التعريف المذكور فالواحد اذن قد يكون عين الوحدة
وهو الواحد بما هو واحد على قياس الموجود بما هو موجود وذلك احق الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقي
وغير حقيقي وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها
او لا مقومة ولا عارضة لها بل اضافة محضة فيها كما يقال حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة والاول قد يكون جنسا لها
وهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد بالنوع ويسمى وقد الاتحاد في الفصل
كزيد وعمرو المتحدين في الانسانية والناطقية والثاني قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في الابيض
المحمول عليهما وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان المحمولين عليه والثالث هو
الواحد بالاضافة ثم ان الاتحاد في الاوصاف العرضية والذاتية يتغاير اسماؤه بتغاير ما نسب اليه فالمشاركة في المحمول اذا كانت
في النوع تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة وظاهر ان
جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي هي الواحد الحقيقي وهو في هذا المقام ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته وان كان الاحرى
بان لا يطلق الا على ما لا ينقسم اصلا كالواجب تعالى وذلك الواحد الحقيقي بالمعنى الاعم قد يكون واحدا جنسيا وقد يكون واحدا
نوعيا وقد يكون واحدا عدديا اي شخصيا وهو اما ان لا ينقسم بحسب الخارج اصلا او ينقسم والثاني قد يكون واحدا بالاتصال
وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متحدة في تمام الحقيقة انقساما لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء
فان قبوله الانقسام بواسطة المقدار القائم به وان اعداد القسمة وتصحيحها من اجل المادة وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذي
له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك اما ان يكون واحدا بالاجتماع وذلك ما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن حصوله
فيه فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ويسمونه الناس غير واحد والتمامية اما بحسب الوضع كالدرهم الواحد او الصناعة كالبيت
التام او الطبيعة كالانسان اذا كان تام الاعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة في استقامته ايا ما كان فليس بواحد من
جهة التمام بخلاف المستدير اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام واما الاول وهو الذي لا ينقسم بحسب الخارج اصلا
اي لا بالقوة كالمتصل ولا بالفعل كالمجتمع فهو اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة الواحدة او غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل
والنفس المتشخصين وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود ما عن وحدة حتى ان العشرة في عشريته واحد

فكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اشرف واكمل وحينما ارتقى العدد الى اكثر نزلت نسبة الوحدة اليه اقل فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي ثم
اقسامه بما لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيته ثم ما لا ينقسم في الكم اصلا قوة وفعلا
وان تصور انقسامه الى اجزاء الحد ذهنا كالعقل والنفوس عند المشائين وما لا ينقسم منه الى الجزئيات احق بالوحدة كالعقل مما ينقسم
اليها كالنفس الانسانية ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط والماء وهو قابل القسمة الى اجزاء متشاركة في الحد ومن هذا القسم ما
لا ينقسم بحسب الفك والقطع كالفلك فهو احق باسم الوحدة مما ينقسم بحسبه كالمتصلات العنصرية اجساما او مقادير ومنه ايضا ما
لا ينقسم قسمة الكلي الى الجزئيات وان انقسم الى مادة وصورة كالفلكيات احق بالوحدة مما ينقسم بوجهين كالعنصريات المركبة مطلقا
ومما هو بالعكس كالمقادير من وجه ثم الواحد بالاجتماع واحق اقسامه بالوحدة ما يكون اجتماعه طبيعيا كالانسان الواحد المجتمع من نفس
ذات قوى وبدن مركب من امشاج واعضاء وجلد وعظام وغيرها ووحدته ظل لوحدة النفس كما ان وجوده كذلك على ما مر في مباحث
الماهية ثم الواحد العددي احق بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدته ذهنية وهو من الواحد الجنسي لشدة ابهامه وكونه ذهنية
وكذا الاجناس بحسب مراتب بعدها عن الواحد الشخصي تضعف نسبة الوحدة اليها فقد علم ان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك
كما ان الوجود كذلك واما الكثير فهو ما يقابل الواحد في جميع معانيه واعلم ان الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شيء من الاشياء لست
اقول لانيته لان الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود وذلك انه ليس اذا فهمت الانسان وفهمت الواحد يجب ان يسنح لك ان الانسان
واحد فتبين ان الواحدية ليست مقومة للانسان بل من اللوازم فيكون الوحدة عارضة له لكن يجب عليك ان تتامل فيما اسلفناه من
كيفية عروض الوجود للماهيات على اي وجه حتى يتبين لك ان كون الوحدة زائدة على الماهيات من قبيله ماذا فتفطن ولا تكن من الغافلين

تلويح ومن جملة المضاهاة الواقعة بين الوحدة والوجود افادة الواحد بتكراره العدد مثال لايجاد الحق الخلق بظهوره في صور
الاشياء وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لاظهار الموجودات وجود الحق ونعوته الجمالية وصفاته الكمالية وكون الواحد نصف
الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة الى غير ذلك مثال للنسب والاضافات اللازمة للواجب بالقياس الى الممكنات وظهور العدد
بالمعدود مثال لظهور الوجودات الامكانية بالماهيات وهي بعضها حسية وبعضها عقلية كما ان بعض المعدود في الحس وبعضها في
العقل ومن اللطائف ان العدد مع غاية تباينه عن الوحدة وكون كل مرتبة منه حقيقة برأسها موصوفة بخواص لا يوجد في غيرها
اذا فتشت حاله لا يوجد فيه ولا في حقائق مراتبه المختلفة غير الواحدة وانك لا تزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة
اخرى مثلا تقول ان الواحد ليس من العدد باتفاق المحققين واهل الحساب مع انه عين العدد اذ هو الذي بتكرره يوجد الاعداد ويلزمه في كل
مرتبة لوازم وخصوصيات وكذا يصح لك ان تقول لكل مرتبة انها مجموع الاحاد لا غير ويصح لك ان تقول انها ليست مجموع الاحاد فقط
لان مجموع الاحاد جنس كل مرتبة من المراتب لان كل مرتبة حقيقة برأسها موصوفة بخواص لا يوجد في غيرها فلا بد لها من امر اخر غير جميع الاحاد
فلا تزال تثبت عين ما تنفي وتنفي عين ما تثبت وهذا الامر العجيب بعينه حال العرفاء في باب ما يقولون ان الحق المنزه عن نقائص الامكان
بل عن كمالات الاكوان هو الخلق المشبه وان كان قد تميز الخلق بامكانه ونقصه عن الخالق بوجوبه وشرفه **وهم وتنبيه**
لا تصغ الى من يقول الوحدة من الاعتبارات وثواني المعقولات متشبثا بما يعتمد عليه من انه لو كانت الوحدة موجودة لكانت لها وحدة
اخرى وهكذا حتى يتسلسل الى غير النهاية وادفعه بتذكر ما سلف من ان حقيقة الوحدة في واحديته مستغنية عن وحدة اخرى تعرضها
اللهم الا بمحض اعتبار العقل في مرتبة متاخرة عنها اذ للعقل ان يعتبر للوحدة وحدة ولوحدة الوحدة وحدة اخرى وهكذا و
حظ ان العقل لا ينتهي الى حد لا انه يذهب الى لا نهاية وبينهما فرق والاول غير مستحيل دون الثاني وخلاصة القول ان لفظ الوحدة
يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما المعنى الانتزاعي المصدري اي كون الشيء واحدا ولا شبهة في انه من الامور العقلية
التي لا تحقق لها خارجا والاخر ما به يكون الشيء واحدا بالذات ويمنع وقوع الكثرة فيها وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة بخلاف المعنى
الاول فانه من لوازم نفي الكثرة والوحدة بالمعنى الانتزاعي ظل للوحدة الحقيقية الاصلية ينتزع منها من نفس ذاتها وفي غيرها لاجل
ارتباطه وتعلقه بها فقد علم ان الوحدة الحقيقية والهوية الشخصية والوجود الحقيقي لا الانتزاعي كلها واحدة بالذات متغايرة
بحسب الاعتبار كما مر **شك وتحقيق** ليس لك ان تقول الوحدة مغايرة للهوية لان الجسم المتصل اذا لم يطرأ عليه شيء
من اسباب القسمة كان شخصا واحدا فاذا ورد عليه التفريق حتى يكثر فهو بعينه ذلك الجسم باقية ووحدته زائلة والباقي غير الزائل

فالهوية غير الوحدة لانا نجيبك عنه بان وحدة الاتصال الذي هو عين هوية الجوهر الاتصالي كلما زالت عن اتصال ذلك الجسم
بطلت هوية ذلك الاتصال ووجد اتصالا ان اخران بل زوال الوحدة الاتصالية عين بطلان هوية المتصل بذاته فان رجعت
وقلت هب ان تلك الصورة الاتصالية عدمت لكن الكلام في المادة الجسمانية الباقية حالة الفصل والوصل فيقبل الوحدة تارة
والكثرة اخرى وهي باقية الوجود في الحالين قلنا الهيولى الجسمانية جوهر قابل ليس لها الا هوية القبول والاستعداد فيطرء عليها
الوحدة الاتصالية والكثرة المقابلة لها وهي بحسب ذاتها ليست متصفة بالوجود الاتصالي والوحدة الاتصالية ولا بالمعنى المقابل
لها حتى ينعدم بزوال احدهما كما في الجوهر الامتدادي وهي انما تتصف بحسب ذاتها بوجود استعدادي ووحدة قابلية لا يزولان عنها
في جميع الاحوال بل هي في جميع المراتب والاوضاع مستحفظة لوحدتها التي هي هويتها اللازمة وكل واحدة من وحدة الجسم وكثرته
بطرآن عليها لان اتصافها بهما انما هو بالعرض لا بالذات وظني ان سليم الفطرة لا يرتاب ان الشئ لا يكون في ذاته محلا لوحدته
وكثرته فان هوية شئ لا يقبل التعدد **اشارة** ولعلك تقول حسبما وجدت في كتب الفن كالشفاء وغيره ان الوحدة مغايرة
للوجود لان الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شئ من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود بما هو موجود بواحد
فاذن الوحدة مغايرة للوجود نعم يعرض لذلك الكثير وحدة وخصوصية لا انه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة فيقال لك ان
اردت بالموصوف بالحيثية المذكورة في المقدمتين ما يراد منه في مباحث الماهية لاجل التميز بين الذاتي والعرضي فالصغرى ممنوعة
لان الكثير بهذا المعنى لا موجود ولا معدوم وان اردت ان الموصوف بالكثرة موجود في الواقع فالكبرى ممنوعة اذ كما انه موجود
فهو واحد ايضا اذ ما من شئ الا وله وحدة لكن لقائل ان يقول بعد اختيار الشق الاخير ان الوحدة عرضت للكثرة لا لما يعرض له الكثرة
فموضوعاهما متغايران مثلا العشرة عارضة للجسم والوحدة عارضة للعشرة من حيث انها عشرة فهيهنا شيئان الكثرة وموضوعها
فالكثرة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة فوحدة الكثرة لا تناقض تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع
الكثرة فانها تنافي كثرته مع اتحاد الزمان ولا ينافي وجوده فثبت المغايرة بين الوجود والوحدة فيمكن ان يقال الوحدة كالوجود
على انحاء شتى وكل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة كما ان الوجود الذهني او الخارجي
يقابله العدم الذي بازائه والعدم المطلق بازاء الوجود المطلق والدعوى ان وحدة ما لا ينفك عن وجود ما باي اعتبار اخذ فاذا
ظهر ذلك فنقول ماذكرتم لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود اذ الكثير المقابل له لا وجود له اذ كل موجود فله وحدة ولو
بالاعتبار وتحقيق المقام ان موضوع الكثرة كالرجال العشرة مثلا من حيث كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجودات الاحاد الا بمجرد
اعتبار العقل كما هو التحقيق لان كل موجود خارجي لا بد له من وحدة خارجية كيف ولو كان الحجر الموضوع بجنب الانسان موجودا في
الخارج لا ينضبط شئ من التقاسيم ولو لم يكن الوحدة الخارجية معتبرة لم ينحصر المقولات عندهم في العشر اذ المركب من الجوهر والكيف
لا جوهر ولا كيف فيكون مقولة اخرى وكذا المركب من الكيف والاين ليس شئ منهما فيكون مقولة اخرى وهكذا يرتقي عدد المقولات
في التراكيب الثنائية والثلاثية والرباعية الى العشارية الى مبلغ كثير وكذا الكلام فيما يندرج تحت مقسم كلي من الاجناس والانواع
فقد علم ان الكثير من حيث الكثرة لا وجود له الا بالاعتبار كما ان للعقل ان يعتبرها شيئا واحدا لا يقال المراد مما ذكرنا مفاد القضية
الوصفية وهو ان الكثير بشرط الكثرة موجود بنحو من الانحاء ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما فالكثير لا يكون
واحدا ومحصل ذلك ان صفة الوحدة ينافي الكثرة والوجود لا ينافيها قلنا ان اردتم بالكثرة المقابلة المطلقة للوحدة المطلقة
منعنا الصغرى وان اردتم الوحدة الخاصة فالنتيجة تكون حكما بالمنافاة بين الكثرة والوحدة المقابلة لها لا بين الكثرة الخاصة ولو وحدة
بوجه اخر فلا يلزم منه الا المغايرة بين نحو من الوجود ونحو من الوحدة وهذا ليس بضائر وكذا الحكم اذا قرر الكلام بان وصف الكثرة لا
يابى عن اتصافه بالوجود فتفطن ولا تزل قدمك بعد توكيدها **فصل** في الهوهو وما يقابلها قد علمت ان بعض اقسام الوحدة
هو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها في معنى من المعاني فالهوهو عبارة عن الاتحاد بين شيئين في الوجود وهما المتغايران بوجه
من الوجوه المتحدان في الوجود الخارجي او الذهني سواء كان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما موجودا بوجود
ينسب ذلك الوجود الى الاخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد انسان فان الوجود المنسوب الى زيد هو بعينه منسوب الى
الانسان او كان الاتحاد بينهما في الوجود بالعرض وهو ما لا يكون كذلك سواء كان احدهما موجودا بوجود بالذات والاخر موجودا

بذلك الوجود بالعرض كقولنا الانسان كاتب فان جهة الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب الى الموضوع بالذات والى المحمول بالعرض او لا يكون ولا واحد منهما موجودا بالذات بل يكون كلاهما موجودا بوجود امر غيرهما بالعرض كقولنا الكاتب متحرك فان جهة الاتحاد بينهما هو الوجود المنسوب الى غيرهما وهو الانسان فثبت ان جهة الاتحاد فى الهو هو قد تكون فى الطرفين وقد تكون فى احدهما وقد يكون خارجا عنهما **تنبيه تحصيلى** قد علمت ان الوحدة الاتصالية من انحاء الوحدة الحقيقية فالواحد بالاتصال يجب ان يكون واحدا بالموضوع غير منقسم الى صور مختلفة بل الى اجزاء متشابهة الحقيقة التى وجودها بالقوة على ما سيجيء ولان كلما كانت حدود بالفعل كانت كثرة بالقوة فالقول بان اجزاء المتصل الوحدانى يمكن تخالفها بحسب الصور من سخايف الكلام لكن لقائل ان يقول فقد لزم بما وضعت من معنى الهو هو صحة الحمل بين ابعاض المتصل الواحد المقدارى وبينها وبين الكل فنقول هذا النصف من الذراع نصفه الاخر او كله او بعضه اذ مجرد الاتحاد فى الوجود مصحح للحمل مواطاة مع جهة كثرة اعتبارية وهمية او فرضية فقيل فى دفعه تارة بان المعتبر فى الحمل اتحاد الشيئين المتغايرين بحسب المعنى والمفهوم المتحدين فى الوجود وجزئية الجزء المعين المتصل من حيث التعين الشخصى لا من حيث المهية اذ هو من جهة المهية الاتصالية ليس على تعين شىء من الامتدادات ليصلح انتزاع جزء منه غير جزء فيدفع بان كثيرا ما يتحقق الحمل فى الخصوصيات الشخصية كقولك زيد بن عمرو او زيد هذا الكاتب وتارة بما ذكره بعض المحققين بان الحمل مطلقا وان كان هو الاتحاد فى الوجود لكن التعارف الخاصى خصه بذلك مع عدم الاختلاف فى الوضع كما خصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد فى الوجود ويقتضى اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق او الكثيرة الصرفة لم يصدق وتصدى لابطاله بعض الاماجد عن مجده اولا بان هذا التخصيص لا يناسب طور الحكمة وثانيا بان الكلام ليس فى اطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم حتى يجرى فيه هذا الطور بل ان يكون المتصل المقدارى عين جزئه بحسب الاعيان انما لزم من الاتحاد بينهما فى الوجود ويستلزم من ذلك ان يتحقق فيهما هو هو اذ الهوية عين الوجود والهو هوية هى الاتحاد فى الوجود فظهر من هذا ان تخصيص الحمل بالاتحاد فى الوجود ليس بحسب اللفظ او التعارف بل على كون سائر انواع الوحدة غير صالحة لتصحيح الحمل بحسب الذات والوجود بل بحسب جهة الوحدة ثم قال فك لعقدة ان معيار الحمل فى الذاتيات ان ينسب وجود ذى الذاتى اليها بالذات لا من حيث انها ابعاض الامر الواحد الموجود وفى العرضيات ان ينسب اليها وجود المعروض بالعرض لا من حيث انها ابعاضه والاجزاء المقدارية وان كانت موجودتها بعين وجود المتصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث انها امور موجودة برؤسها اتفق ان كان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما فى الطبايع المحمولة بل من حيث انها ابعاض الموجود الواحد فلا تغاير هنالك بحسب الوجود ولا حمل انتهى كلام زيد اعظامه وافخامه وفيه ان كون الشىء جزء الشىء اخر يصدق فيه انه مانع من تحقق الحمل بينهما ولكن ذلك ليس بسبب غلبة العينية بينهما عن حريم القدر المعتبر منها فى صحة الحمل بل من جهة زيادة غيرية المخلة بالوحدانية الماخوذة فيه فان المعتبر فى الحمل والهو هوية وحدة الوجود فى الطرفين و اثنينية المفهوم فيهما ولو بحسب الاعتبار وههنا الامر بالعكس من ذلك فان الجزئية والكلية توجبان المباينة فى الوجود لتقدم وجود الجزء على وجود الكل فالجواب المحصل ان المتصل الوحدانى ما لم ينقسم بوجه من الوجوه سواء كان فى الخارج قطعا وكسرا او فى الذهن وهما وعقلا او بحسب اختلاف لعرضين لم يتحقق المغايرة فيه اصلا فلا يمكن فيه حمل شىء على شىء اخر ولو بالاعتبار واذا تحقق شىء من انحاء القسمة التى معناه ومفادها اعدام الهويتين المتصلتين واعدام الهوية التى كانت من قبل كما يرد عليك بيانه فى موضعه عرضت الاثنينية فى الوجود فاين هناك هوية واحدة تنسب الى شيئين التى هى معيار الحمل **فصل** فى ان اتحاد الاثنين ممتنع بمعنى صيرورة الذاتين ذاتا واحدة لانهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا زوالا لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يكن شىء منهما موجودا لكان هذا زوالا لهما وحدوثا لامر ثالث وعلى التقادير فلا اتحاد كما هو المفروض وسبب الاشتباه لمن جوز الاتحاد بين الشيئين ما يرى من صيرورة الاجسام المتعددة المتشابهة او المتخالفة بالاتصال او الامتزاج جسما واحدا كما اذا جمع المياه فى اناء واحد او مزج الخل والسكر فصار سكنجبين وما يرى بحسب الكون والفساد من صيرورة الماء والهواء بالغليان هواء واحدا وبحسب الاستحالة من صيرورة الجسم المتكيف بكيفيتين ذا كيفية واحدة ولعلم انه لم يلزم فى شىء من هذه الصور اتحاد بين الشيئين بحسب الحقيقة بل بحسب العبارة والاطلاق العرفى من باب التجوز تنزيلا لمبادلة الشىء منزلة ذلك الشىء فى بعض الاحكام وما نسب الى بعض الاقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال وكذا ما نقل

ثالهوية

عن الصوفية من اتصال العارف بالحق فيعنى به حالة روحانية تليق بالمفارقات لا ان هناك اتصال جرمي وامتزاج ولا بطلان احد الهويتين بل على الوجه الذي ستعرف في هذا الكتاب في موضع يليق ببيانه **فصل** في بعض احكام الوحدة والكثرة ان الوحدة ليست بعدد وان تالف منها لان العدد كم يقبل الانقسام والوحدة لا يقبله ومن جعل الوحدة من العدد اراد بالعدد ما يدخل في تحت العد فلا نزاع معه لانه راجع الى اللفظ بل هي مبدء للعدد لان العدد لا يمكن تقومه الا بالوحدة لا بما دون ذلك العدد من الاعداد فان العشرة لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجح فان تقومها بخمسة وخمسة ليس اولى من تقومها بستة واربعة ولا من تقومها بسبعة وثلثة والتقوم بالجميع غير ممكن والا لزم تكرر اجزاء الماهية المستلزم لاستغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كلا منها كاف في تقومها فيستغنى به عما عداه وان اخذ تقومها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيات كان اعترافا بما هو المقصود اذ القدر المشترك بينها هو الوحدات ومن الشواهد انه يمكن تصور كل عدد بكنهه مع الغفلة عما دونه من الاعداد فلا يكون شيء منها داخلا في حقيقته فالمقوم لكل مرتبة من العدد ليس الا الوحدة المتكررة فاذا انضم الى الوحدة مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد واذا انضم اليها مثلاها حصلت الثلثة وهكذا يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد لا الى نهاية اذ التزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر واما كون مراتب العدد متخالفة الحقايق كما هو عند الجمهور فلاختلافها باللوازم والاوصاف من الصمم والمنطقية والتشارك والتباين والعادية والمعدودية والتجذير والمالية والتكعيب واشباهها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذا مما يؤيد ما ذهبنا اليه في باب الوجود من ان الاختلاف بين حقيقتها انما نشأ من نفس وقوع كل حقيقة في مرتبة من المراتب فكما ان مجرد كون العدد واقعا في مرتبة بعد الاثنينية هو نفس حقيقة الثلثة اذ يلزمها خواص لا توجد في غيره من المراتب قبلها او بعدها فكذلك مجرد كون الوجود واقعا في مرتبة من مراتب الاكوان يلزمه معان لا توجد في غير الوجود الواقع في تلك المرتبة فالوحدة لا بشرط في مثالنا بازاء الوجود المطلق والوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بازاء الوجود الواجبي الذي هو مبدء كل وجود بلا واسطة ومع واسطة ايضا والمحمولات الخاصة المنتزعة من نفس كل مرتبة من العدد بازاء المهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود وكما ان الاختلاف بين الاعداد بنفس ما به الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجودية وعلى ما قررنا يمكن القول بالتخالف النوعي بين الاعداد نظرا الى ان التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة عن نفس ذواتها بذواتها وهي التي بازاء المهيات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي نظرا الى ان التفاوت بين ذواتها ليس الا بمجرد القلة والكثرة في الوحدات ومجرد التفاوت بحسب قلة الاجزاء وكثرتها في شيء لا يوجب الاختلاف النوعي في افراد ذلك الشيء واما كون اختلاف اللوازم دليلا على اختلاف الملزومات فالحق دلالته على القدر المشترك بين التخالف النوعي والتخالف بحسب القوة والضعف والكمال والنقص كما مر تحقيقه **فصل** في التقابل قد اشرنا الى ان لكل واحد من الوحدة والكثرة لعوارض ذاتية ولواحق مخصوصة كما ان لكل منهما عوارض مشتركة بينها وبين مقابلها كالوحدة والاشتراك والحلول والاضافة الى المحل بنحو كالقيام والى مقابلها بنحو اخر كالتقابل فكما ان من العوارض الذاتية للوحدة الهوهوية بالمعنى الاعم وهو مطلق الاتحاد والاشتراك في معنى من المعاني فمقابله يعرض لمقابلها كالغيرية ومنها التقابل المنقسم الى اقسامه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب والملكة والعدم والضدين والمتضايفين اما تحصيل معنى التقابل فهو ان مقابل الهوهوية على الاطلاق الغيرية فالغيرية منه غيرية في الجنس ومنه غيرية في النوع وهو بعينه الغيرية في الفصل ومنه غيرية بالعرض وهكذا على قياس الاتحاد في هذه المعاني لكن الغيرية بصفة غير الذات اخص باسم المخالف وكذا الغيرية في التشخص والعدد اخص باسم الاخر بحسب اصطلاح ما كما ان الهوهوية يراد منه الاتحاد في الاشياء والمماثلة ايضا من اقسام الغيرية بوجه وكذا المجانسة والمشاكلة ونظائرها لانها بالحقيقة من عوارض الكثرة اذ لولا الكثرة ما صحت شيء منها فعدها من عوارض الكثرة اولى فان جهة الاتحاد في الجميع ترجع الى التماثل لان المثلان هما المتشاركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك فالانسان والفرس من حيث انسان وفرس ليسا بمثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية والحيوانيتان الموجودتان فيهما مشتركتان في حقيقة واحدة نوعية فالتجانس يرجع الى التماثل في جزء الحقيقة وهو الذي يكون جنسا حين اخذه لا بشرط شيء وقد علمت ان الطبيعة الجنسية اذا اخذت اعدادها مجردة عما اختلف بها من الفصول تكون نوعية فيكون افرادها متماثلة وكذا الحال في الاصناف الاخر من الواحد الغير الحقيقي فالمشابهة ترجع الى المماثلة في الكيف والمساواة ترجع الى المماثلة في الكم وهكذا جهة الوحدة

في الوجود المادية والتقابل اخص من الغيرية اذ التغاير بين م

في المماثلة ترجع الى الوحدة الذهنية للمعنى الكلي المنتزع من التشخصيات عند تجريدها عن الغواشي المادية فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة
بخلاف جهة الكثرة فانها خارجية والتقابل اخص من الغيرية اذ التغاير بين الاشياء المادية اذا كان بالجنس الاعلى لا يمنع مجرد تغايرها بالجنس
الاعلى عن جواز اجتماعها في مادة واحدة واما التغاير الذي بحسب الانواع المتفقة في جنس دون الاعلى فيستحيل معه الاجتماع في موضوع واحد
فالتقابل هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف التماثل وبقيد امتناع الاجتماع ع
في محل التغاير الذي بين البياض والحرارة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد ودخل بقيد وحدة المحل مثل التقابل الذي بين السواد والبياض
مما يمكن اجتماعهما في الوجود كسواد الحبشي وبياض الرومي وبقيد وحدة الجهة مثل التقابل الذي بين الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما
في محل واحد باعتبار جهتين قيل وبقيد وحدة الزمان تقابل المتضادين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين فيه في الواقع
والدهر اذ الاجتماع في افق الواقع وظرف الدهر لا ينافي التعاقب في الزمان كما ان عدم الاجتماع المكاني لا ينافي الاجتماع بحسب ظرف اخر كالزمان
ونحوه اقول فما قيل من ان التقييد بوحدة الزمان مستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد غير صحيح وكان القائل به لم يرتق
فهمه كوهمه من سجن الزمان وهاوية الحدثان وانما عدلنا عن التعريف المشهور في الكتب لمفهوم المتقابلين الى تعريف مفهوم التقابل لان
صيغة اللذان في قولهم المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة يشعر بان لهما ذات والعدم والملكة
والايجاب والسلب لا ذات لهما وان امكن الاعتذار بان معنى مثل هذه الالفاظ ماخوذ بحسب التصور الذهني والسلوب والاعدام كلها
بحسب المفهوم الذهني امر فيكون معنى هذا التعريف ان المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدقان على شيء واحد في حالة واحدة من
جهة واحدة واما وجه كون التقابل اربعة اقسام ان المتقابلين اما ان يكون احدهما عدما للاخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى
قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة وان لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب وايجاب والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى
الاخر فهما المتضايفان والا فهما المتضادان وقد يقال في وجه الحصر لانهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون لا يعقل كل منهما
الا بالقياس الى الاخر فهما متضايفان اولا فهما متضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل
للوجودي فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب ويرد عليه الاعتراض اما اولا فبجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى المتقابلين
بالسلب والايجاب وما يجاب به من ان اللاعمى بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد لان تعقل البصر لا يتوقف
على انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين صدقا والغلط ناش من عدم
الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واما ثانيا فبان عدم اللازم تقابل وجود الملزوم كوجود الحركة للجسم مع انتفاء سخونة اللازم لها
عنه وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي ويمكن الجواب بالفرق
بين ما بالذات وما بالعرض فان التقابل اولا وبالذات في المثال المذكور انما هو بين السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما
لانتفاء الحركة صار مقابلا لها بالعرض واعلم ان مقولية التقابل على اقسامه بالتشكيك واشدها في باب السلب والايجاب لان منافاة
الشيء اما لرفعه او لما يستلزم رفعه لان ما عداهما ممكن الاجتماع مع ذلك الشيء ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتهما
ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا توقف بمجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا واما منافاة مستلزم
رفع الشيء له فانما هي لاشتماله على الرفع فيكون منافاته لا لذاته بل على سبيل التبعية فالمنافاة الذاتية انما هي من الايجاب والسلب
واما فيما سواهما فتكون تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى هكذا قيل وفيه بحث لان التنافي بالذات على الوجه الذي
ذكر في معنى التنافي يلزم ان لا يتحقق بين الشيئين اصلا فان احد الطرفين في السلب والايجاب وان كان منافيا بالمعنى المذكور للطرف
الاخر كالسلب للايجاب لكن الطرف الاخر الذي هو الايجاب لا يكون منافيا لمقابله بالذات بل المنافي بالذات له سلب السلب المستلزم
للايجاب والاولى ان يراد من الرفع او السلب المعنى المصدري على الوجه المطلق الذي يمكن اخذه بمعنى الفاعل والمفعول به **فصل في**
بيان اصناف التقابل واحكام كل منها فمن جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والايجاب وهو قد يطلق على ما يعتبر في مفهوم القضية
وهو التناقض في اصطلاح المنطقيين ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في نفس الامر كزيد ابيض وليس زيد بابيض وقد
يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم ورفعه في نفسه كالبياض واللابياض او بحسب الانتساب الى شيء اخر بالحمل كزيد ابيض وزيد
لا ابيض فان كل مفهوم اذا اعتبر في نفسه وضم اليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم اخر في غاية البعد عنه ولا يعتبر في شيء منهما صدق

اولا صدق

او لا صدق على شيء واذا حمل على شيء مواطاة او اشتقاقا كان اثباته له تحصيلا واثبات سلبه له ايجاب سلب المحمول وانما بيّنا فان صدقا
لا كذبا بالجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع ولذا قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرس
واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان الطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد مح وقال ايضا
معنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب سلب اي معنى كان سواء كان لا وجودا
في نفسه او لا وجودا لغيره انتهى فقد علم مما ذكر ان التقابل اعم من التناقض المعرف باختلاف قضيتين ايجابا وسلبا كذا وكذا لتحققه
في المفردات دون التناقض فقد سهى من قال ان التناقض هو نفس التقابل الايجابي والسلبي وكذا ما وقع في عبارة التجريد ان تقابل
السلب والايجاب راجع الى القول والعقد ليس بصواب كيف وتقابل القضيتين ليس من حيث انهما قضيتان ولا باعتبار موضوعهما
بل باعتبار الايجاب والسلب المضاف الى شيء واحد فالتقابل بالحقيقة انما يكون بين نفس النفي والاثبات وفي القضايا بالعرض
اللهم الا ان يتكلف كما في بعض شروحه ويراد من الايجاب والسلب ادراك الوقوع واللاوقوع وهما امران عقليان واردان على
النسبة التي هي ايضا عقلية فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا
ثم بما حققناه من ان التقابل بالذات في القضايا انما هو بين نفس النفي والاثبات وبين القضايا بالعرض اندفع ما قيل ان بعضهم
اعتبروا في مفهوم التقابل عدم الاجتماع في الموضوع بدل المحل وصرحوا بان لا تضاد بين الصور الجوهرية اذ لا موضوع لها لانه المحل
المستغني عن الحال ومحل الصور هي المادة المحتاجة اليها في التقوم واعتبر الاخرون المحل مطلقا فاثبتوا التضاد بين الصور النوعية
العنصرية فعلم من اختلاف الفريقين في كون مورد الايجاب والسلب موضوعا او محلا ان المراد من عدم الاجتماع الماخوذ في التقابل
عدم الاجتماع بحسب الحلول لا بحسب الصدق ومعلوم ان من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل انسان
حيوان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفاء ليس للكلي السالب
تقابل للكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب المحمول مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا
كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقا اصلا ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى مع ان القضايا لا يتصور اعتبار ورودها
على شيء بحسب الحلول فيه وكلام هذا القائل لا يخرج عن خلط اذ الاختلاف الذي نقله انما وقع منهم في باب التضاد حيث اعتبر فيه تعاقب
المتضادين اما على موضوع واحد او محل واحد لا في مفهوم مطلق التقابل المعرف بكون الامرين بحيث لا يجتمعان في شيء واحد سواء
كان عدم الاجتماع بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق كيف ولو كان الاختلاف المذكور بينهم في مطلق التقابل لزم منه
نفي التقابل بين الفرس واللافرس بمثل البيان الذي ذكره لعدم كون الفرس في محل وذلك فاسد ومن احكام الايجاب والسلب ان
تقابلهما انما يتحقق في الذهن او اللفظ مجازا دون الخارج لان التقابل نسبة والنسبة في التحقق فرع منتسبيها واحد المنتسبين
في هذا القسم من التقابل سلب السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما عقلية صرفة واما عدم الملكة فله
حظ ما من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود له قابلية التلبس لمقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة
بحسب الخارج فان لكل شيء مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة هي كونها منتزعة من امور متحققة في الخارج اي نحو كان من التحقق كالانسانية
والحيوانية من الذاتيات والمشي والكتابة من العرضيات ومن احكامهما عدم خلو الموضوع عنهما في الواقع لان في كل مرتبة من مراتب الواقع
فان الاشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية يخلو كل منها في مرتبة وجود الاخر عن كونه موجودا او معدوما وكذا العرضيات في مرتبة
الماهيات من حيث هي هي كما علمت ومن احكام هذا التقابل ايضا ان تحققه في القضايا مشروط بثمان وحدات مشهورة مع زيادة وحدة
هي وحدة الحمل في القضايا الطبيعية لان بعض المفهومات قد يكذب على نفسه بالحمل المتعارف فيصدق نقيضه عليه مع انه قد
يصدق على نفسه كساير المفهومات بالحمل الاولي الذاتي وفي المحصورات مشروط بالاختلاف في الكمية لكذب الكليتين مع تحقق
الوحدات كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان فعلم انهما ليستا متناقضتين وان كانتا متضادتين كما مر من ان التضاد
لا يمنع كذب الضدين معا وصدق الجزئيتين كذلك كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات مشروط
بالاختلاف على الوجه المقرر والا لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق بقية
الشرائط ومن خاصية هذا التقابل استحالة الواسطة بين المتقابلين به وامتناع اجتماعهما صدقا وكذبا فلا يخلو شيء عن نسبته

ولا فرسينة وفنيج عن طرفي ساير اقسام التقابل ولا يصدق على المعدوم شيء من طرفي المتقابلين الا السلب والايجاب ومن جملة التقابل تقابل
التضايف المتضايفان هما وجوديان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر كالابوة والبنوة فانهما لا يصدقان على شيء واحد من جهة
واحدة وواحد منهما لا يعقل الا مع الاخرى **وهم وتنبيه** ربما اشتبه عليك الامر فتقول كيف يجعل التضايف قسما
من التقابل وقسيما للتضاد والحال ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تضادا او تماثلا او غير ذلك بل يكون جنسا لهما فيلزم كون الشيء
قسما لقسيمه وقسيما له ايض وربما يجاب عنه بان مفهوم التضايف اعم من مفهومي التقابل والتضاد العارضين لاقسامهما وهذا لا ينافي
كون معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما مندرج تحت المضاف لكن من حيث الصدق على الافراد احدهما اعم
منه والاخر مباين له فلا منافاة وبوجه اخر مفهوم التضايف من حيث هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل
اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم الجنس اخص منه والحق في الجواب ان
يفرق بين مفهوم الشيء وما يصدق هو عليه فمفهوم التضايف من اقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضايف
وقد يكون مفهوم الشيء مما يصدق عليه احد انواعه كمفهوم الكلي الذي هو شيء من آحاد مفهوم الجنس وفي الامور الذهنية والعوارض العقلية
كثيرا ما يكون مفهوم الشيء فردا له وفردا لفرده كما يكون فردا المقابله كمفهوم الجزئي الذي هو فرد من الكلي ومقابل له ايضا باعتبارين ومن التقابل
ما يكون بين المتضادين والمتضادان على اصطلاح المشائين هما الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصور
اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف وقد مرت الاشارة الى ان الطبايع الجنسية لا تتقابل فالتضاد انما يعرض للانواع الاخيرة كما يدل عليه
الاستقراء وقد ظن بعضهم وقوع التضاد في الاجناس لزعمهم ان الخير والشر متضادان وكل واحد منهما جنس لانواع كثيرة وهذا الظن
باطل من وجهين الاول ان التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون احدهما عدما للاخر اذ الخير وجود او كمال والشر عدم الوجود او عدم كمال الوجود
والثاني انهما ليسا بجنسين لان الخير والشر اما ان يراد بهما ما هو بحسب الواقع وقد علمت انهما يرجعان الى الوجود والعدم واما ان يراد بهما ما
بالقياس الى طبيعة الانسان فكل ما يوافقه ويلائمه نسميه خيرا وكل ما يخالفه وينافره نسميه شرا والموافقة والمخالفة وساير ما
اشبههما نسب واعتبارات خارجة عن احوال الماهيات فلا يكون شيء منها جنسا لما اعتبر وصفا لها واما اذا اعتبر نفس الملائمة والمنافرة
مجردتين عن معروضيهما كانت كل واحدة منهما ماهية نوعية فالتضاد بينهما ليس تضاد الجنسين ومن شرط التضاد ان يكون الانواع
الاخيرة التي توصف به داخلة تحت جنس واحد قريب وكون الشجاعة تحت الفضيلة والتهور المضاد لها تحت الرذيلة لا يرد نقضا على
هذه القاعدة لان كل واحد منهما في نفسه كيفية نفسانية وكونه فضيلة او رذيلة انما هو صفة عارضة له لا انها مقومة له فالفضيلة
والرذيلة ليستا من الاجناس للفضائل والرذائل النفسانية ثم ان الشجاعة ليست ضد الشيء من التهور والجبن لكونها واسطة بينهما
واما الطرفان فلكونهما في غاية التباعد كانا متضادين بل تضاد الشجاعة مع كل منهما تضاد بالعرض اذ الشجاعة ماهية لها عارض وهو
كونها فضيلة وكل من التهور والجبن ماهية لها عارض هو كونها رذيلة والتضاد بالحقيقة بين العارضين وفي المعروضين بالعرض
واما التضاد بين التهور والجبن فنوع اخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة ومن احكام التضاد على ما ذكرنا من اعتبار
غاية التباعد ان ضد الواحد واحد لان الضد على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الاخر فاذا كان الشيء واحدا وله
اضداد فاما ان يكون مخالفتها مع ذلك الشيء من جهة واحدة او من جهات كثيرة فان كانت مخالفتها معه من جهة واحدة او من جهات كثيرة
فان كانت مخالفتها معه من جهة واحدة فالمضاد لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد وضد واحد وقد فرض اضدادا وان كانت المخالفة
بينها وبينه من جهات عديدة فليس الشيء ذا حقيقة بسيطة بل هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض ولكل من الطرفين ضد واحد
واما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض فالشيئان اذا كان بينهما تضاد حقيقي يكون بين محليهما بما هما محلاهما تضاد بالعرض
فمن الضدين ما بينهما وسايط ومنهما ما لا وسايط بينهما سواء كان الوسط حقيقيا كما بين الحار والبارد من الفاتر او غير حقيقي من جعله
الخلو عن جنس الطرفين كاللاخفيف واللاثقيل فان الفاتر لا يخرج من جنس الحرارة والبرودة بخلاف اللاخفيف واللاثقيل لخروجه عن
جنس الخفة والثقل كالفلك وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لا يكون وحينئذ اما
ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان او يمكن كالثقل والخفة للفلك وعلى هذا الاصطلاح لا تضاد حقيقيا بين الجواهر الا
باعتبار ما يعرض لها من المتضادات واما على اصطلاح المتقدمين ففي الماديات من الصور المتخالفة المتعاقبة على محل واحد تضاد

كالانسان الذي يضاد الحار من حيث
هو بارد ويضاد البارد من حيث
هو حار ويضاد كثيرا من الاشياء
لاشتماله على اضدادها فالتضاد الحقيقي انما هو
[illegible]

حقيقي وكذا يجوز عندهم ان يكون لشئ واحد اضداد كثيرة حيث لا يشترطون في التضاد غاية الخلاف فالسواد عندهم كما يضاد البياض يضاد الحمرة ايضا لان اصطلاحهم يحتمل ذلك **شك وتحقيق** وههنا اشكال قوي وهو ان المقولات العالية قد علمت ان لا تضاد بينهما لاجتماع بعضها مع بعض في جوهر واحد جسماني وكذا الاشتراك في الجنس البعيد لا يكفي في امتناع الاجتماع فان الطعم يجتمع مع السواد مع كونهما من مقولة واحدة فلا بد من كون المتضادين تحت جنس قريب من كونهما مختلفين بالفصل فح ان كان بينهما تضاد فلا يكون تضادهما من حيث الجنس بل من حيث الفصل فالمتضادان بالذات هما الفصلان على ان الفصلين لا يشتركان في الجنس القريب لكونه خارجا عن حقيقتهما كما سبق وقد شرط كون المتضادين تحت جنس قريب هف وايضا تعاقب الفصول في انفسها على موضوع واحد كما هو شرط التضاد غير متصور اذ لا استقلال لها في الوجود حتى ينسب الى الموضوع الواحد ولا يمكن تعاقبهما على جنس واحد كما علمت ويمكن التفصي عنه بان الجنس والفصل متحدان في الوجود والجعل وهما موجود بوجود واحد بلا تغاير بينهما في الخارج وهما عين النوع في الخارج فصفات الفصول في الاعيان بعينها صفات الانواع المتقومة بها في نحو ملاحظة العقل ولما كان التضاد من الاحكام الخارجية للمتضادات فلا محالة يكون الموصوف بها الانواع بذواتها دون الفصول بما هي فصول والحاصل ان التضاد بين المتضادين وان كان باعتبار فصل كل منهما ولكن التعاقب في الحلول في موضوع باعتبار نوعيتهما لا ان الحلول في شئ نحو من الوجود والوجود لا يتعلق الا بما يستقل في التحصل الخارجي والفصول لا استقلال لها في الخارج واتصاف كل من النوع والفصل المقوم بالصفات الخارجية للاخر انما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما في الوجود الخارجي دون الصفات الذهنية التي تعرض لكل منهما باعتبار مغايرتهما في الذهن ومما عد في المتقابلين الملكة والعدم وهما امران يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا اي عدما لذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا فالعمى والظلمة وانتثار الشعر بداء الثعلب الذي هو بعد الملكة والمرودية التي هي قبلها وعدم البصر الممكن في حق الشخص الاعمى وانتفاء اللحية للمراة الممكن لنوعها كل هذه عدميات في التحقيق مشروط فيها الامكان والقوة ولذا لم يصدق على المعدوم واما في المشهور فالملكة هي القدرة للشئ على ما من شانه ان يكون له متى شاء كالقدرة على الابصار والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ في الوقت الذي من شانه ان يكون كالاعمى لا كالجرو قبل فتح البصر واصطلاح المنطقيين في العدم والملكة هو المعنى الاول وكذا اصطلاحهم في المتضادين مجرد كونهما غير مجتمعين في موضوع واحد واما الالهيون فقد اعتبروا في كل منهما قيدا اخر اما في المتضادين فكونهما في غاية التباعد وفي الملكة والعدم ان يكون العدمي سلبا للوجودي عما من شانه ان يكون في ذلك الوقت فكل من قسمي التقابل بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس من ذلك حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والقدح الذي يلزم في انحصار التقابل في الاقسام الاربعة من تقابل الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب او الشجر لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم على التفسير الاخص يتفصى عنه بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك **فيه بحث ومخلص** وههنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكون كلاهما وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للاخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم ان التضاد بالمعنى المشهوري اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهوري والحق انه اعم من ذلك لعدم امكان الانتقال في بعض هذه الامور كالذكورة والانوثة والزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية راجع عند التحقيق الى الايجاب والسلب فعلى اي تقدير لا يكون فيهما التقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب الثاني ان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة وكذا تقابل الحمرة والصفرة مثلا عن الاقسام وقد التزم بعضهم وسموا مثل ذلك بالتعاند فزيد عندهم قسم خامس في اقسام التقابل وقد تخلص بعض اخر عنه ببيان ان تقابل الاوساط تقابل حقيقي ايضا كتقابل الاطراف فان كل مرتبة من السواد مثلا مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الاشد والاضعف عند المشائين وعلى خصوصية كونه على هذا الحد من السواد وهو بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض ولذا قال الشيخ في قاطيغورياس

الشفاء السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذى هو سواد بالقياس الى اخر فاذا ثبت ذلك فكل وسط من اوساط السواد باعتبار نفسه فى حكم الطرفين اذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة وكذلك باعتبار مقايسته الى سواد دونه فى المرتبة او الى البياض الطرف او البياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا انما يحصل اذا قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه كان ذلك سوادا بالنسبة الى هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة اليه بل بياضا لا فرق بينه وبين البياض الطرف فى هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض فثبت ان التضاد الحقيقى كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها جهتى الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو باعتبار الاولى فلا يزيد فى التقابل قسم خامس هذا خلاصة ما ذكره بعض اجلة المتاخرين وهو لا يستقيم على ما اخترناه من طريقة اسلاف الحكماء فى الاشد ويرد عليه ايضا ان لكل شيء مهية متحصلة فى ذاتها لا بالقياس الى ما عداها اللهم الا ان يكون مضافا حقيقيا يقترن مع تعقله وجوده تعقل شيء اخر ووجوده ولا شك ان الالوان من مقولة الكيف لا من مقولة المضاف فلكل منها مهية متحصلة لا بالقياس الى غيره والتضاد من الامور التى تعرض للمتضادين بحسب ذاتيهما لا بمقايسة احدهما للاخر ولا لغيرهما وان كان مفهوم التضاد من جزئيات الاضافة فالمقابلة بين الحمرة والصفرة مع قطع النظر عن قياسهما الى الاطراف ثابتة جزما وليست من اقسامهما شيئا الا التضاد **مخلص** فالحق ان يونى فى وجه التفصى عن هذا الاشكال اما من قبل المشائين فان التضاد انما يثبت بالذات بين طبيعتى السواد والبياض مع قطع النظر عن خصوصيات الافراد فكل مرتبة من مراتب السواد يضاد لكل مرتبة من مراتب البياض باعتبار اشتمال هذه على طبيعة احد الضدين وتلك على طبيعة الضد الاخر لا باعتبار الخصوصيات فالتضاد بين الوسطين كالحمرة والصفرة باعتبار كون احدهما سوادا والاخر بياضا تضاد بالذات واما باعتبار الخصوصيتين من كون احدهما حمرة والاخر صفرة فبالعرض فالتضاد بين الاوساط يرجع الى ما يرجع اليه التضاد بين الاطراف فلم يزد التقابل على الاربعة واما من قبل الاقدمين فبان التقابل بين مراتب كيفية واحدة تقابل فى الكمال والنقص كما فى مراتب الكمية من نوع واحد واما تقابل مرتبة ضعيفة من السواد مع مرتبة ضعيفة من البياض فعلى قياس ما ذكر فى الطريقة الاخرى من ان التضاد بالذات بين سنخيهما مع قطع النظر عن الخصوصيات لكن بقى الكلام فى ان جميع الالوان من مراتب السواد والبياض ام ليس كذلك وما ذكرنا كما ذكره مبنى على الاول لا على الثانى وبناء الاشكال على مجرد الاصطلاح وهو امر هين فى العقليات والعلوم الحقيقية **نكتة** لما تبين اتصاف كل واحد من الموجودات باضافة وسلب اى ما من موجود الا وله اضافة الى غيره بالعلية او المعلولية او غيرهما ويسلب عنه اشياء ولا اقل ما هو نقيضه فتقابل التضايف لا يخرج عن جنسه شيء من الاشياء حتى واجب الوجود فانه مبدء للاشياء وان خلا عن احاد جزئياته كالابوة والبنوة والمجاورة وكذا تقابل الايجاب والسلب لا يخرج منه مطلقا ولا من كل واحد من جزئياته كالحجرية واللاحجرية شيء من الاشياء واما القسمين الاخيرين من التقابل اعنى العدم والملكة والتضاد فكما يخرج بعض الموجودات عن خاصتهما كالبرودة والحرارة والعمى والبصر فكذلك يخرج عن مطلق تقابلهما اشياء فان المفارقات لا تقبل الضدين ولا العدم المقابل للملكة اذ كل ما يمكن لها بالامكان العام فهو حاصل لها فلا يصح فيها هذان القسمان من التقابل لا عاما ولا خاصا **فصل** فى التقابل بين الواحد والكثير كيفية التقابل بين الواحد والكثير من العلوم الربانية التى حارت فيه عقول اهل النظر واصحاب الفكر وانما خص بمعرفتها الراسخون فى العلم لان تقابلهما ليس بتقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لانهما وجوديان فلا يكون احدهما سلبا للاخر ولا تقابل المتضادين لعدم غاية الخلاف المعتبرة فى التضاد بينهما اذ ما من عدد الا ويتصور اكثر منه ولعدم التعاقب على موضوع واحد عددى فى وحدة الهيولى المتعاقبة عليها الاتصالات والانفصالات وحدة مبهمة ظلية ثم الكثرة تتقوم بالوحدة ولا يمكن تقوم مهية احد المتضادين بشيء من نوع الاخر وليس بينهما تقابل التضايف والا لكان مهية كل منهما معقولة بالقياس الى الاخرى وليس كذلك اما من جانب الوحدة فتبين ان معقوليتها كوجود ذاتها يمكن ان ينفك ويتجرد عن وجود الكثرة ومعقوليتها واما من جانب الكثرة فان الكثرة كثرة فى ذاتها لا بسبب القياس الى الوحدة والفرق بين المعنيين واضح وقياسها الى الوحدة من جهة كونها معلولة لها ~~الا من جهة كونها معلولة لها~~ الا من جهة كونها هى الكثرة اذ كون الكثرة كثرة غير كونها معلولة وليست الكثرة نفس المعلولية على قاعدة القوم ثم انا نجد التقابل بينهما من جهة تمانعهما الا من جهة عليتهما وارتباطهما وايضا كون الشيء بحسب جوهره ومهيته مضافا الى شيء يوجب كون ذلك الشيء ايضا كذلك فلو كانت الكثرة جوهرية الاضافة لكانت الوحدة ايضا جوهرية الاضافة كما هو شان المتضايفين فى الانعكاس وايضا

يلزم كونهما متكافئين في التحقق وجوداً وتعقلاً من حيث هذه هذه وتلك تلك وليس كذلك ومن الناس من ظن ان التقابل بينهما ليس تقابلاً ذاتياً لكنهما مما عرض لهما تقابل التضايف من جهة ان الوحدة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها وهذا الكلام لايخلو من خلط لانا نفهم تقابلاً بين الواحد والكثير اللذين كل منهما ينافي الاخر ويبطله عند حدوثه ووجوده والوحدة التي يزيلها ويبطلها الكثرة الطارية ليست بعلة لتلك الكثرة لانها تتقوم بوحدة اخرى من نوعها والمتقومة بها مقابلة لنوع اخر من الوحدة غير ما يتقوم بها كوحدة الاتصال وكثرته فانا اذا قسمنا الجسم بنصفين فهناك وحدتان وحدة كانت قبل القسمة عارضة للمتصل الوحداني وهي ليست جزءاً للاثنينية العارضة لمجموع النصفين ووحدة اخرى هي عارضة لاحد النصفين هي المقومة للاثنينية ولا شبهة في عروض تقابل التضايف بين الوحدة الحادثة والاثنينية لكن الكلام في تقابل الوحدة والاثنينية الطارية انه من اي قسم من التقابل فان قلت نفس مفهوم التقابل من باب الاضافة فثبت ان تقابل الوحدة والكثرة هو التقابل التضايفي قلت هذا المفهوم من الطبايع العامة العقلية التي لايمكن تحققها الا في ضمن شيء من اقسامها وكلامنا في تحقيق التقابل بين الواحد والكثير انه باي نحو من الانحاء فما لم يتحقق او لا احد اقسامه المعينة لم يتحقق هذا المفهوم في نفسه حتى يصدق عليه انه جزئي من جزئيات مفهوم الاضافة على الوجه الذي مر ومنهم من زعم ان التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات واحتج عليه بان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحداً بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة اما على نفس الكثرة او على الاشياء المتعددة التي صارت بالاجتماع شيئاً واحداً هو المجموع من حيث المجموع او على شيء غيرها يحدث عنده والها بحدوث الاتصال الوحداني وعلى اي تقدير ليس موضوع احدهما هو بعينه موضوع الاخر وقس على ذلك طريان الكثرة على الوحدة نفسها او موضوعها وفيه بحث من وجوه الاول النقض بان الدليل لو تم لدل على نفي التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة وهو بين الفساد الثاني ان موضوع المتقابلين لايلزم ان يكون واحداً شخصياً بل قد يكون وحدته نوعية او جنسية قريبة او بعيدة كالرجولية والمرئية للانسان والذكورية والانوثية للحيوان والحركة والسكون للجسم او بحسب امر اعم من هذه الامور كلها كالخيرية والشرية للشيء كيف ولو كان كذلك للزم ان لايكون للذاتيات واللوازم تقابل مع سلوب في نقايضها لعدم بقاء الشخص عند زوالها الثالث ان ما ذكره على تقدير تمامه انما يتم في الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لا في غيرها بل فان الواحد بالجنس او الموضوع او بالمناسبة مثلاً قد يتكثر فيهما مع بقائه الرابع ان بقاء الموضوع باي وجه كان ليس من شرائط مطلق التقابل بل لبعضها كالتضاد كما صرح به الشيخ الرئيس في قاطيغورياس الشفاء حيث قال واما المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع ولعدها واشتراكهما في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علة لامر يلزم لامحة امكان ان يصير معلولاً او يكون هناك موضوع مشترك وان كانت العلية والمعلولية من المضاف ومنهم من راى ان التقابل بينهما بالذات من باب التضاد واستدل اما على ان التقابل بينهما بالذات فبانا اذا نظرنا الى مجرد مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة او مكيالاً للاخر جزمنا بعدم اجتماعهما في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة واما على ان التقابل بينهما بالتضاد فلانه ليس بشيء من الاقسام الثلثة الباقية للتقابل اما التضايف فلعدم كون الوحدة والكثرة متكافئين وجوداً وتعقلاً كما مر والمتضايفان يجب ان يكونا كذلك واما القسمان الاخران فلكون احد المتقابلين فيهما سلباً للاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست سلباً لها والكثرة لكونها مما يتقوم بالوحدة لايكون سلباً لها والا لكان الشيء علة لعدمه وما يتوهم من ان الضد لايتقوم بضده فمجرد دعوى بلا دليل مع ان الواقع بخلافه الا ترى ان الابلق متضاد لكل واحد من السواد والبياض مع انه يتقوم بهما وفيه تجشم وتحكم كلام هذا القائل لايخلو عن تزلزل واضطراب لان الحكم على هذا التقابل بالتضاد بنفي كونه احد الاقسام الباقية مع انتفاء شرط التضاد من جواز التعاقب على موضوع واحد وكون الطرفين على غاية التباعد ليس اولى من الحكم عليه بكونه احد البواقي فيكون تخصيصاً من غير مخصص واما قوله امتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو افتراء لان دليلهم ان الضدين متفاسدان فلا يمكن حصول ماهية حقيقية من ضدها ولا من الضدين والابلق ليست له ماهية وحدانية بل وحدته بمجرد الفرض والاعتبار فظهر ان لاحاصل لما ذكروا في بيان تحصيل قسم من التقابل في تقابل الواحد والكثير فيجب عليهم ان يجعلوا له قسماً خامساً الى الان المشهور ما ذكرنا من الاقسام الاربعة مع خواصها ولوازمها

المرحلة السادسة في العلة والمعلول

وفيه فصول

فصل في تفسير العلة وتقسيمها

فنقول العلة لها مفهومان احدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدم شيء اخر وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولايجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني تنقسم الى

علة تامة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى علة غير تامة تنقسم الى صورة ومادة وغاية وفاعل والقائل بان اطلاق اسم العلة على هذه الاربعة بالاشتراك مخطئ لانهما ويذكران العلة تنقسم الى كذا والى كذا بل الحق انها مقولة على الكل بالمعنى الثاني وربما يقولون ان العلة اما ان يكون جزءا للشئ او لا يكون والجزء ينقسم الى ما به يكون الشئ بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشئ بالقوة وهي المادة والتي ليست بجزء اما ان يكون ما لاجله الشئ وهي الغاية او ما يكون به الشئ وهو الفاعل وقد يخص الفاعل بما منه الشئ المباين من حيث هو مباين ويسمى ما منه الشئ المقارن باسم العنصر والمادة ايضا يختلف اعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصري والى ما فيها كالهيئات فربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد فيكون العلل اربعا وربما يفصل فيكون خمسا والصورة ايضا يختلف نحو تقويمها للمادة وللمجموع منها والاولى ارجاعها بالاعتبار الاول الى الفاعلية وان كانت مع شريك غير مقارن موجب فادة هذه العلة وافادة قريبها بها كما سيتضح بيانه في بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة فالصورة وان كانت صورة للمادة لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية لها فعلم من هيهنا ايض فساد ظن من خصص الفاعل بالغير المفارن والقابل ايضا اذا كان مبدأ لما فيه لا يكون مبدأ للصورة لتقدمه عليه بل للعرض لتقومه او لا بالصورة بالفعل لانه باعتبار ذاته انما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة ولكن يكون مبدأ للمهية المركبة ولوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة واتضح بما ذكرناه ان كل واحدة من المادة والصورة مما يكون علة قريبة وبعيدة للمركب منهما باعتبارين اما الصورة فاذا كانت صورة حقيقية من الجوهر تكون مقومة للمادة بالفعل والمادة علة للمركب فيكون الصورة علة لعلة المركب بهذا الاعتبار ولكنه من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له فلا واسطة بينهما واما المادة فاذا كان المركب مهية صنفية وكانت الصورة هيئة عرضية يكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية للمركب الصنفي فكانت المادة علة علة المركب من هذه الجهة على انها من حيث كونها جزء المركب علة مادية له فلا واسطة بينهما وبالجملة المادة والصورة علتان قريبتان للمعلول من حيث هما جزءان له فيكون احديهما علة صورية والاخرى علة مادية واذا كانت احديهما علة علة المركب فليس نحو تقويمها للمركب بهذا التحويل المادة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست علة مادية له وكذا الصورة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست سببا صوريا ثم اعلم ان هذه العلل الاربع يوجد بينها مناسبات وارتباطات كثيرة منها هيهنا ان كل واحد من الفاعل والغاية سبب للاخر من جهة فالفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا وهو الذي يحصلها في الخارج والغاية من جهة سبب للفاعل وكيف لا وهي التي يفعل الفاعل لاجلها ولذلك اذا قيل لك لم ترتاض فتقول لاصح واذا قيل لم صححت فتقول لاني ارتضت فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة والفاعل علة لوجود مهية الغاية في العين لا لكون الغاية غاية ولا لمهيتها والغاية علة لكون الفاعل فاعلا ومنها ان كل واحدة من المادة والصورة سبب للاخرى بوجه اخر كما اشير اليه ومنها ان بعض هذه العلل مما يتحد مع بعض اخر كما سيجيء ان فاعل الكل هو غاية الكل وجودا وعقلا وربما يتفق ان يكون مهية ثلث منها وهي الفاعل والصورة والغاية مهية واحدة فان في الاب مبدأ لتكون الصورة الادمية من النطفة وهو صورة الادمية لا شئ اخر منه وليس الحاصل في النطفة الا صورة ادمية وهي ايض الغاية التي يتحرك اليها النطفة لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الانسان فهي صورة ومن حيث يبتدئ تركيبها منه فهي فاعلة ومن حيث ينتهي تحريكها اليه فهي غاية فاذا قيست تلك الوحدة الى المادة والمركب كانت صورة وعلة صورية باعتبارين واذا قيست الى الحركة كانت فاعلة مرة وغاية مرة فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهي صورة الاب وغاية باعتبار انتهاء الحركة وهي صورة الابن كما فصل في كتاب الشفاء

فصل في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود المعلول عند وجود علته اما الاول فالمعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت ان الوجوب والامتناع يغنيان الشئ عن الحاجة الى العلة فلا بد في رجحان احد طرفيه على الاخر من الاحتياج الى المرجح حاصلا حال حصول ذلك الترجيح والا لكان الترجيح غنيا عنه ثم المرجح للوجود لما امتنع ان يكون عدميا وجب ان يكون وجوديا فاذن لا بد من وجود المرجح حال حصول الراجح وهو المطلوب واما الثاني فقال المحصلون ان واجب الوجود اذا كان مرجحا لوجود غيره فاما ان يكون لذاته المخصوصة مرجحا لوجود ما سواه فلا يتقدم على وجود الممكنات غير ذاته او لامر لازم له كما يفرض صفة لذاته على ما يتوهمه العامة من ان له صفات واجبة الوجود فالمرجح دائم فيدوم الترجيح اذ لو حصل هو وما يفرض معه من الصفات الدائمة ولم يحصل الشئ فليس هو موثر الوجود الممكنات

بجر

بحيث لم يتوقف تاثيره على غيره وذلك لان ما به يكون المؤثر مؤثرا متى تحقق فصدور الاثر عنه اما ممكن او واجب فان كان ممكنا استدعى
سببا اخر مرجحا فلا يصير المرجح مرجحا الا مع ذلك المرجح الاخر وقد فرضنا ان مؤثريته غير محتاج الى شيء اخر هف ثم الكلام في صدور
الاثر بعد انضمام ذلك المرجح باق فاما ان يلزم التسلسل او يثبت انه متى وجد المؤثر بتمامه وجب الاثر ودام بدوامه واما ان كانت
مؤثريته لا لذاته المخصوصة ولا لشيء من لوازم ذاته كانت لامر منفصل وهو ان كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في المعلول الاول فلا
يتسلسل بل لابد وان ينتهي الى واجب الوجود فيعود الكلام الى انه يلزم دوامه بدوام علته وذلك لا يختلف بان يسمى ذلك الحادث
وقتا او مصلحة او داعيا او ارادة او اي شيء كان فان قيل الباري تع فاعل مختار ويجوز ان يختار باختيار قديم احداث شيء معين في
زمان معين دون غيره من الازمنة قلنا وهل امكنه ان يختار الايجاد في غير ذلك الوقت ام لم يمكن فان لم يمكن ذلك فهو موجب
لا مختار وايضا وجب ح تحقق الفعل مع كونه في ذلك الوقت في الازل وايضا عند وقوع ذلك الفعل يبطل الاختيار لا يقاعه
فذلك الاختيار لا يكون واجبا والا لم يبطل عند وقوعه ولا من لوازم ذاته لما ذكرنا فلا بد وان يكون وجوبه بعلة اخرى لان الذات
لو كفت في وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل بل دام بدوامها وليس كذلك وكونه واجبا بعلة اخرى ايضا ح لان ما عدا ذاته يستند الى
اختياره فلو كان اختياره مستندا الى ما عدا ذاته يلزم الدور وان كان يمكنه ان يختار ايقاع العالم في غير ذلك الوقت الذي اختار
ايقاعه فيه لم يترجح احد الاختيارين على الاخر الا لمرجح وننقل الكلام الى ذلك المرجح فهو ان كان اختيارا اخر تسلسلت الاختيارات
وانتهت الى انه فعاد الكلام في صدور داول الصوادر عن ذاته سواء كان اختيارا او شيئا اخر وعند ذلك افترق الناس وتحزبوا احزابا
فمنهم من قال بجواز ان يختار المختار احد الامرين المتساويين دون الاخر لا لامر اوجب عليه ذلك كما ان الهارب من السبع اذا عن له
طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يسلك احدهما باختياره دون الاخر لا لمرجح ومنهم من قال شان الارادة تخصيص احد
الجانبين المتساويين بالوقوع لا لنباء على اولوية او داع او لمية بل لان خاصية الارادة ان يترجح احد المتماثلين من دون الحاجة الى مرجح
ولمية لان كونها صفة مرجحة من الصفات النفسية لها ومن لوازم الماهية وهي غير معللة فان كان كون الانسان حيوانا لا يعلل
ولا كون المثلث ذا الزوايا ومنهم من قال انه تع عالم بجميع المعلومات فيعلم انه اي المعلومات يقع وايها لا يقع فما علم منه انه سيقع يكون
واجب الوقوع لانه لو لم يقع كان علمه جهلا واذا كان ذلك مختصا بالوقوع وغيره ممتنع الوقوع فلاجرم يريد ما يعلم انه يقع ولا يريد
غيره لان ارادة المحال محال ومنهم من قال ان افعال الله تع غير خالية عن المصالح وان كنا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص الباري ايجاده
بوقت معين لاجل كونه عالما بان وقوعه في ذلك الوقت متضمن مصلحة يفوت ان وقع في غيره ومنهم من قال عدم صدور الفعل عنه
في الازل ليس لامر يرجع الى الفاعل بل لامر يرجع الى الفعل من حيث ان الفعل ما له اول والازل ما لا اول له والجمع بينهما متناقض ممتنع
اقول هذا القول ماله وجه صحيح لو تفطن قائله به كما سيظهر لك في حدوث عالم الاجسام ومنهم من اثبت على واجب الوجود
ارادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة وزعم انه يفعل شيئا ثم يفعل يريد بعده شيئا اخر فيفعل ثم يريد ولنشرع
في هدم بنيان هذه الاقوال وبيان الخلل فيها اما القول بانه لم لا يجوز ترجيح احد الاختيارين لا لمرجح فدفعه بوجهين الاول ان
الطريق الى اثبات الصانع ينسد بسببه فان الطريق اليه هو ان الجائز لا يستغني عن المؤثر فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكننا اثبات
واجب الوجود الثاني ما سبق من بيان حاجة الممكن في الوجود والعدم الى السبب مع انه معلوم بالبديهة ومن انكره عانده لسانا وا
بضميره وما اورده من الصور فما لم يتحقق هناك مرجح استحال الحصول لاحد الجانبين فان وجود المرجح غير العلم بوجوده والضروري
هو وجوده لا العلم به وربما ينفك احدهما عن الاخر وهذا مما يجده العاقل من نفسه احيانا فانه عند تساوي الدواعي والجهات يقف
في موضعه ولا يتحرك ما لم يظهر مرجح واما قول من قال كون الارادة مرجحة صفة ذاتية وهي من خاصيتها فلا حاصل له فان الارادة
اذا كان الجانبان بالنسبة اليه سواء لا يتخصص احدهما الا بمرجح اذ لا يقع الممكن الا بمرجح واما الخاصية التي يدعونها فهو هوس لبس
لو اختير الجانب الاخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب كانت تلك الخاصية حاصلة معه ايض ثم تعلق الارادة بشيء مع ان نسبتها
الى الجانبين متساوية غير معقول فان الارادة ما حصلت اولا ارادة لشيء ثم تعلقت فان المريد لا يريد اي شيء اتفق ولا شيئا ما مطلقا
فانها من الصفات الاضافية ولا يعقل ارادة غير مضافة الى شيء ولا ايضا مضافة الى شيء ما على الاطلاق ثم يعرض لتلك الارادة
التخصيص ببعض جهات الامكان بلى اذا تم تصور وحصل ادراك مرجح لاحد الجانبين يحصل ارادة متخصصة باحدهما فالترجح

متقدم على الارادة واما الذي ذكروه ثالثا انه يريد ما علم انه سيقع فنقول علمه بوقوعه في وقت كذا اذا كان تابعا لوقوعه في ذلك
الوقت المعين ولا شك ان تخصيص وقوعه في ذلك الوقت تبع لقصده الى ايقاعه فيه تابعا للعلم بوقوعه فيه لزم الدور وايضا قد علمت
بطلان شيئية المعدومات وان المهيات تابعة للوجودات وستعلم ان علمه تعالى سبب لتحصل الممكنات متقدم عليها لا انه
تابعة لحصولها واما الذي ذكروه رابعا من رعاية مصالح العباد فنقول المصلحة المترتبة على وقوع الفعل في وقت معين اما ان يكون
من لوازم وجود ذلك الفعل فيترتب عليه متى وجد وما يكون كذلك لا يكون مرجحا لوقت دون وقت واما ان لا يكون من لوازم
وجود ذلك الفعل فيترتب تلك المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون سائر الاوقات من قبيل الجائزات فننقل الكلام الى سبب التخصيص
به دون غيره من الاوقات اللهم الا ان يكون المؤثر في التخصيص بتلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت امرا وجوديا ولا وقت الا
ويقبله وقت اخر فاذا كانت الاوقات موجودة وهي مترتبة لا محالة وممكنة الوجود وصادرة عن الباري تعالى فمؤثريته تعالى تكون
دائما وهو المط وايض فكيف يقنع العاقل من عقله بان يقول لو زاد في مقدار هذا العالم بما لا يحصى اضعافا اضعافه بطلت مصالح
العباد ولو قدم خلقه على الوقت المعين زمانا لا يحصى اضعاف اضعافه بطلت مصالحهم وايضا يلزم ان يكون فعل الله المطلق معللا
بغيره واما قولهم انما لم يحصل سابقا لامتناع الفعل فهذا وان كان له وجه في جزئيات الافعال وخصوصيات الطبايع المتجددة بهوياتها
الشخصية لكن يمنع القول به في مطلق الصنع والايجاد لما سنبين ان الممكن انما يفتقر الى العلة لامكانه لا لحدوثه وانه لا يجب في الفعل
المطلق سبق العدم وان كون العالم ممكن الحدوث ليس له ابتداء اذ لا وقت يفرض الا ان يكون اول اوقات الامكان للشيء الا وهو ممكن الحدوث
قبله ثم تخصيص الشيء بوقته وكونه مسبوقا بعدمه الخاص الزماني انما يوجد ويحصل بعد وجود الزمان كما ان تخصيصه بمكان خاص
دون غيره انما يتحقق بعد وجود المكان **وهم وازالة** قال بعضهم ان العالم سواء كانت قديم الذات او لم يكن فلا يخلو عن
صفات حادثة وتغيرات واستحالات لا ينفك عنه والشيء وحدوث اخر فباي طريق وقع الاستناد الى الواجب تعالى في هذه الحوادث
فليقع في استناد اصل العالم مع ان يكون محدثا ودفع بان العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة اما المعدة فيجوز تقدمها على المع
اذ هي غير مؤثرة في وجود المعلول بل هي تقرب الاثر الى المعلول واما المؤثرة فانها يجب ان تكون مقارنة للاثر موجودة معه مثاله في
الافعال الطبيعية هو ان الثقل علة للهوى فكلما وصل الثقيل منتهيا الى حد من حدود المسافة في هويه يصير ذلك الانتهاء
سببا لاستعداد ان يهوى منه الى الحد الذي يليه فالعلة المؤثرة في الوصول الى كل حد هي الثقل والمعدة هي الحركة السابقة على
ذلك الوصول فبهذه الطريقة يمكن استناد الحوادث بواسطة حركة يقرب العلة الى المعلول ويجعل المادة مستعدة لقبول التاثير
الى سبب قديم مؤثر في وجود العالم بجميع افراده واجزائه السابقة واللاحقة فان كل شيء فرض اول الحوادث او ابتدائها فلا بد وان
يكون قبله حركة وتغير ليكون سببا لحدوث الاستعداد وقرب المناسبة لذلك الحادث من المفيض ومن هيهنا يحصل مبدأ برهان
اخر على دوام الفاعلية وعدم انقطاع الفيض والجود على الممكنات وبيانه ان هذه الحوادث لا بد لها من اسباب ولا بد وان يكون اسبابها
حادثة او يتداخله امور حادثة فاما ان يكون حدوثها لحدوث عللها المؤثرة دفعة او لحدوث عللها المعدة المقربة لعللها لمنها
والاول يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية دفعة وهو مح فاذن حدوثها لاجل حدوث قرب من عللها وذلك القرب لاجل
علة معدة يصير الحادث بها مستعدا لقبول الفيض عن واهب الصور فتلك الامور المتعاقبة اما ان يكون انيات الوجود وهو محال
كما ستعلم ومع محاليته لا يكون بينها اتصال فلا يحصل المواصلة والارتباط بين الحادث وبينها فلم يكن السابق ضروري الانتهاء
الى اللاحق فلم تكن معدة فبقي ان تلك الامور المتعاقبة كشيء واحد متصل لا حد وله بالفعل وذلك الشيء اما هوية اتصالية مندرجة الوجود
لذاته او ما يتعلق بها كالزمان والحركة فثبت ان السبب القريب لحدوث الحوادث امر منقض متجدد على نعت الاتصال غير مركب من امور
آنية غير منقسمة وهذا من مبادي العلم الطبيعي به تثبت مسئلة ابطال الجزء الذي لا يتجزى واتصال الجوهر جسمانيا فظهر انه يمتنع حدوث
حادث الا وقبله حادث اخر لا الى نهاية وللمتكلمين لهذا الاصل مسلكان الاول ان الفعل لا يكون الا بعد سبق العدم والازلي
ما لا اول له والجمع بينهما تناقض والاخر ان كون الحركات والحوادث لا اول لها ممتنع من وجوه ستأتي باثباتها وبيان دفعها **فصل**
في ان ما مع العلة هل يكون متقدما على المعلول ذكر الشيخ في النهج السادس من الاشارات ان ما مع العلة المتقدمة على المعلول
لا يجب تقدمه على المعلول لان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب ان يكون ما معه متقدما عليه ايض بالزمان بل ذلك

التقدم لاجل العلية والذي مع العلة اذ لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعلية واذا لم يكن تقدم بالزمان ولا بالعلية فليس هناك تقدم اصلا
قال بعض العلماء وفيه بحث وهو انه ليس كل تقدم اما بالعلية واما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم اصلا بل من اقسام
التقدم ما يكون بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين فيجوز ان يكون تقدم ما مع العلة للشيء تقدما اخر غير تقدم ما بالعلية والزمان
اقول ليس غرض الشيخ نفي ساير التقدمات عن الذي مع المتقدم بالعلية بل التقدم الذي بازاء المعية فان المراد من ما مع العلة ما يكون
معيته هذه المعية التي بالقياس الى التقدم بالعلية فاشار الى قاعدة كلية وهي ان ما مع الشيء المتقدم في بعض التقدمات يكون متقدما
ايضا كتقدم المعلول الاخر وفي بعضها ليس كذلك فمن قبيل الاول ما مع المتقدم بالزمان فانه لا بد وان يكون متقدما ايضا بالزمان
ومن قبيل الثاني ما مع المتقدم بالعلية على شيء اذ لا يتقدم هذا التقدم على ذلك الشيء وكذا الحال فيما مع المتقدم بالطبع كالجنس
وخاصته كالحيوان والماشي فان الاول متقدم بالطبع على الانسان دون الاخر وهما متاخران جميعا عن الجنس العالي كالجوهر وكذا من قبيل
الاول ايضا ما مع المتقدم بالشرف لانه الذي له فضيلة كفضيلة ذلك المتقدم فيكون ذا تقدم في الفضيلة مثل تقدمه وكذا اذا
كان احدهما متاخرا في الفضيلة عن واحد وهكذا المتقدم بالرتبة كتقدم الحيوان وما معه فصلا مقوما او خاصة وفصله بالرتبة على الانسان
مثلا اذا كان المبدأ هو الجنس العالي وعلى الجوهر اذا كان زيد مثلا ثم ان هيهنا بحثا آخر مع الشيخ قد توهمه الامام الرازي وذكره في سائر
كتبه من انه حكم بان الفلك الحاوي مع علة الفلك المحوي اذ صدرا عن علة واحدة فيكونان معين ثم ان علة المحوي متقدمة عليه
ولا يمكن للحاوي تقدم عليه لان وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي متلازمان معا فلو احتاج وجود المحوي الى الحاوي لاحتاج عدم
الخلاء اليه فيكون عدم الخلاء محتاجا الى الغير وما يحتاج الى الغير كان ممكنا الذاته فعدم الخلاء ممكن لذاته هف ثم ذكر الشيخ في السماء والعالم
من الشفاء في بيان تاخر الاجرام العنصرية عن الابداعيات بالطبع فقال ثبت ان الابداعيات علل لتحدد احيازها واحيازها معها بالذات
والمتقدم على المعلول متقدم فلما كان الابداعيات متقدمة على احياز العنصريات وجب تقدمها على العنصريات قال هذا الكلام تصريح
بان المتقدم على المعلول متقدم والكلام الاول تصريح بان ما مع المتقدم ليس بمتقدم ولا بد من فرق بين الموضعين يندفع به التناقض
وهو مشكل جدا اقول لا تناقض اصلا والفرق بين الموضعين في غاية الوضوح والانجلاء فان المعية بالعلية عبارة عن معية
امرين هما معلولا علة واحدة والتقدم بالعلة اما نفس كون الشيء علة او ما يلزم ذلك ثم ان الشيء الواحد لا يكون له علتان وقد يكون
له معلولان فالمعلولان هما معان وهما متاخران عن علتهما فما مع المتاخر متاخر لا محالة ولكن اذا كان احد المعين علة لشيء متقدما عليه
فيمتنع ان يكون المعلول الاخر علة له ايضا والا لزم اجتماع العلتين على معلول واحد فلا اشكال والعجب ان المحقق الطوسي في هل
عن هذا الفرق الواضح الجلي وتكلف في الجواب شيئا اخر مما لا وجه له وهو ان المعية قد تكون بالذات وقد لا تكون بالذات والطبع بل بمجرد
الاتفاق ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية **فصل** في ابطال الدور
والتسلسل في العلل والمعلولات ويمكن التعبير عنهما بعبارة جامعة وهي ان يترقى عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون
كل ما هو العلية معروضا للمعلولية فان كانت المعروضات متناهية العدد فهو الدور بمرتبة ان كانت اثنين او بمراتب ان كانت
فوق الاثنين والا فهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وتاخره عن نفسه وحاجته الى نفسه
والكل ضروري الاستحالة لان الشيء اذا كان علة لشيء كان متقدما عليه بمرتبة واذا كان الاخر متقدما عليه كان الشيء متقدما على نفسه
بمرتبتين هذا في الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدم الشيء على نفسه مع مرتبة اخرى يزيد عليها وايضا
ربما يستدل بان التقدم والتاخر او التوقف والاحتياج نسب لا تعقل الا بين شيئين وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج بالوجوب
وعكسها بالامكان والكل ضعيف اما حكاية النسب فليس كل نسبة مما يقتضي التغاير الخارجي بل ربما يكفي التغاير الاعتباري كالعاقلية
والمعقولية واما حكاية الامكان والوجوب فالوجوب لا ينافي الامكان في التحقيق فان نسبة الامكان الى الوجوب نسبة النقص الى
الكمال نعم هما مختلفان بحسب الاعتبار فالمصير الى ما ذكرناه والا فان قلت ان اريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم
في العلة او التقدم بالعلية فهو نفس المدعى لان قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علة لنفسه قلنا المراد
بالتقدم المعنى المصحح لقولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشيء علة لشيء بمعنى انه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول الا
ترى انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد وهذا المعنى

بديهى الاستحالة بالنظر الى الشئ نفسه فان قلت يجوز ان يكون الشئ علة لما هو علة له من غير لزوم تقدمه على نفسه وسند المنع
وجهان احدهما ان المحتاج الى الشئ لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشئ فان العلة القريبة للشئ كافية فى تحققه من
غير احتياج الى البعيدة والا لزم تخلف الشئ عن علته القريبة وثانيهما ان يكون الشئ بحيثية علة لشئ هو علة لوجود ذلك الشئ
قلنا اللزوم ضرورى والسند ممنوع لانه ما لم يوجد العلة البعيدة للشئ لم يوجد القريبة وما لم يوجد القريبة لم يوجد ذلك الشئ
وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولان كون حيثية الشئ علة لما هو علة لوجوده
مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعنى الدور المفسر بتوقف الشئ على ما يتوقف عليه لتعدد
الجهات فى الموقوف عليه كما ان الصورة تتوقف على المادة بجهة وتتوقف عليها المادة بجهة اخرى واما بيان استحالة التسلسل فلوجوه
كثيرة الاول ما افاده الشيخ فى الهيات الشفاء وهو انه بعد ما حقق ان علة الشئ بالحقيقة هى التى تكون موجودة معه يقول
اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت
جملتها فى القياس الذى لبعضها الى بعض كانت علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة المعلولية اليها وان
اختلفا فى ان احدهما معلول بالواسطة والاخر معلول بلا واسطة وان لم يكونا كذلك لا الاخر ولا المتوسط لان المتوسط الذى
هو العلة المماسة للمعلول علة لشئ واحد فقط والمعلول ليس علة لشئ ولكل واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف
المعلول انه ليس علة لشئ وخاصية الطرف الاخر انه علة للكل غيره وخاصية الوسط انه علة لطرف ومعلول لطرف سواء كان الوسط
واحدا او فوق واحد وان كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيبا متناهيا او غير متناه فانه ان ترتب كثرة متناهية كانت جملة عدد
ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك فى خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين فيكون لكل من الطرفين خاصية وكذلك ان ترتبت
فى كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهى فى خاصية الواسطة لانك اى جملة اخذت كان علة لوجود المعلول الاخير
وكانت معلولة اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلقة الوجود بالمعلول معلول الا ان تلك الجملة شرط فى وجود
المعلول الاخير وعلة له وكلما زدت فى الحصر والاخذ كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز ان يكون جملة علل موجودة وليس
فيها علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع غير المتناهى كواسطة بلا طرف وهذا ملخص عبارته وهذا اسد البراهين فى هذا الباب
والثانى برهان التطبيق وعليه التعويل فى كل عدد ذى ترتيب موجود سواء كان من قبيل العلل والمعلولات او من قبيل المقادير
والابعاد او الاعداد الوضعية وهو انه لو وجدت سلسلة غير متناهية ينقص من طرفها المتناهى شيئا واحدا او متناهيا
فيحصل جملتان احديهما ما ابتدئ من المفروض جزءا اخيرا والاخرى من الذى فوقه ثم يطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء
من الناقصة لزم تساوى الكل والجزء وهو محال وان لم يقع كذلك فلا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من
الناقصة فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بواحد او متناه كما هو المفروض فلزم تناهيهما ايضا ضرورة
ان الزائد على المتناهى متناه واعترض عليه بوجهين احدهما نقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض
جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما فيلزم تناهى الاعداد وتناهى الاعداد باطل بالاتفاق
وان يكون معلومات الله تعالى متناهية اذا انطبق بينها وبين الناقصة منها بواحدة وان يكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق
بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة التى قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان
احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعهما بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين
مرارا غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات مع لا تناهى المقدورات
ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيهما عندهم وحاصل الاعتراض اختيار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من
الناقصة ولا نم لزوم تساويهما لان ذلك كما يكون للتساوى فقد يكون لعدم التناهى وان سمى مجرد ذلك تساويا فلا نم استحالته
فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شئ من جانبها المتناهى وانما يستحيل ذلك فى الزائدة والناقصة بمعنى كون احدهما فوق عدد
الاخرى وهو غير لازم فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احدهما الوف وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة فى ان كل جملتين اما
متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقوض بتخصيص الحكم اما عند المتكلمين

[illegible]

فيما دخل

فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات اولا كما في الحركات الفلكية فانها هي المعدات فلا يرد الا عداد لانها من الاعتبارات ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية وكذا معلومات الله تعم ومقدوراته لانها عندهم متناهية في الحقيقة ومعنى لا تناهيها انها لا تنتهي الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم ومقدور اخر واما عند الحكماء فيما تكون موجودة معًا او مترتبة وضعًا كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد غير محسوسة كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها كما اعتقده بعضهم لكونها غير مترتبة لا يقال التخصيص في الادلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث يتخلف المدلول عنها الا انا نقول ان الدليل لا يجري في صورة النقض بل يختص جريانه بما عداها اما عند المتكلمين فنظرا الى ان ما لا تحقق له لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم واستحضاره والوهم لا يقتدر على استحضار امور غير متناهية واعتبار التطبيق بين آحادها مفصلا فينقطع بانقطاع الاستحضار والاعتبار بخلاف ما اذا كانت السلسلة موجودة في نفس الامر فانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء من السلسلتين جزء من الاخرى فيحكم العقل حكما اجماليا مطابقا لما في الواقع من غير حاجة الى الملاحظات التفصيلية واما عند الحكماء فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما له مع الوجود ترتب وضعي او طبعي ليوجد بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة قال بعض علماء الكلام والحق ان مخض الجملتان من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو في العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة او غير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء السلسلتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى استحضار الغير المتناهية الا في زمان غير متناه اقول الفرق بين الامرين فرقا مؤثرا حاصل فان التطبيق وان كان فعل العقل ويكون في الذهن البتة لكن قد يكون بحسب حال الواقع وقد لا يكون كذلك ففي الاول يكفي في حكمه بالتطبيق بين آحاد كل من السلسلتين مع ما يحاذيه ملاحظة واحدة اجمالية لان مصداق هذا الحكم ومطابقه متحقق في الواقع بلا تعمل العقل في اعمال رويته لواحد واحد منها واما اذا لم يكن آحاد السلسلة موجودة او لم يكن متعلقا بعض آحادها ببعض تعلقا طبيعيا او وضعيا فلا يكفي الملاحظة الاجمالية بل لا بد من ملاحظات تفصيلية وتطبيقات كثيرة حسب كثرة الصور المستحضرة في الذهن باستخدام القوة الخيالية وهذا في المثال الحسي كما اذا اخذت بيدك طرف حبل ممدود متصل اجزاؤها بعضها ببعض وتريد جر الجميع فجذبت طرفها فلا بد من تحريك الطرف الاخر وتحريك واحد واحد من اجزاء ذلك الحبل المتصل واما اذا كانت الاجزاء وان كانت غير متصلة واردت تحريك الجميع فلا بد من تعملات كثيرة بيدك وتحريكات عديدة بحسب عدد اجزاء السلسلة وهكذا فيما نحن فيه **تأييد وتذكرة** قال افضل المتاخرين العلامة الطوسي في نقد المحصل الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسئلة الحدوث يحتاج الى اقامة حجة على امتناع حوادث لا اول لها في جانب الماضي فوردوا الاما قيل فيه وعليه ثم اذكر ما عندي فاقول الاوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية انه لما كان كل واحد منها حادثا كان الكل حادثا واعترض عليه بان حكم الكل ربما يخالف الحكم على الاحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان يتطرقان الى الحوادث الماضية فتكون متناهية وعورض بمعلومات الله تعم ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية اذا اخذت تارة مبتدئة من هذا الان مثلا ذاهبة الى غير النهاية في الماضي وتارة مبتدئة من قبل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي وطبقت احديهما على الاخرى في الوهم بان يجعل المبدأان واحدا واخذ معا في الذهاب الى الماضي متطابقين استحال تساويهما والا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الماضي الذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون المبتدئة من السنة الماضية زائدة على المبتدئة من الآن لان ما ينقص عن المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فاذن يجب ان يكون المبتدئة من السنة الماضية في جانب الماضي انقص من المبتدئة من الآن في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك الا بانتهائها قبل المبتدئة من الآن ويكون الانقص متناهيا والزائد عليه بمقدار متناه يكون متناهيا فيكون الكل متناهيا واعترض الخصم عليهم بان هذا التطبيق لا يقع الا في الوهم وذلك يشترط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ومن البين انهما لا يحصلان في الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق بينهما في الوجود فاذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل الا في الوهم ولا في الوجود

وايضا الزيادة والنقصان انما فرض في طرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه فهو غير مؤثر فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع وانا اقول ان كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقين ولا احتياج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق زائدة عليها بقدر متناه فتكون متناهية ايضا انتهى كلامه بقي ههنا شيء آخر وهو ان كل عدد كالعشرة مثلا فلا بد فيه من ترتب ضروري لا بين اوله وثانيه وثالثه بل بين الواحد والاثنين والثلثة فان الواحد يتقدم على الاثنين تقدما بالطبع وان لم يكن متقدما على الواحد وكذا الكلام في الاثنين بالقياس الى الثلثة والثلثة الى الاربعة فلو دخل في الوجود عدد غير متناه كما اعتقدوه في النفوس الناطقة لكان الاجتماع والترتب كلاهما حاصلا عند ذلك فيجري فيه برهان التطبيق اللهم الا ان يقال لا نسلم ان غير الواحد مقدم على عدد من الاعداد والشيخ بين ذلك في الهيات الشفاء والثالث انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير ان ينتهي الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء فهناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل واحد منها بواحد فيها وتلك الجملة موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجودات ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا وفي جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على انها ماخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم والواجب لا يقال المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق له في الخارج كالمركب من الانسان والحجر ومن السماء والارض لانا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والا فقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الاحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون مع صورة منوعة كالمركبات من العناصر واما بينونتها بان لا يزداد الا هيئة اجتماعية كالسرير من الخشبات وسيأتي ما فيه واذا كانت الجملة شيئا موجودا ممكنا فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة واما جزؤها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد الا استغناؤه عما سواه واما خارج عنها ولا يكون موجدا لبعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات لان الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات واجب بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكر من التقرير اندفع النقوض الواردة على الدليل اما تفصيلا فبانه ان اريد بالعلة التي لا بد منها ههنا منها المجموع السلسلة العلة التامة فلا نسلم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها وقد تقرر ان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمي غيرها او لم يسم وان اريد به العلة الفاعلية فلا نسلم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمنا لكن لا نسلم ان الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز ان يوجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها يستند الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واما اجمالا فبانه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزء منها كما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلوليته الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة كل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء ولم يكن الخارج عنها الا واجبا واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزءا من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه

جاز ان يستقل بايجاده بعض الاجزاء التي هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا بط لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظ وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها اي علة المجموع علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مركب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مركبة الاجزاء بحيث كل جزء منها بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المط اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزء منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول ففي الجملة علة هي جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققها ويقع لكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن يحتاج الى علة اجيب بان علة المجموع الذي قبلها فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علته وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه وظ انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل اذا اخذت الجملة اعم من ان يكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول اخير ومجموع مركب قبله قلنا بل وارد بان علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية فان قلت نحن نقول في الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها لعدم اولوية بعض الاجزاء او لان كل جزء يفرض فعليته اولى فيه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا لم بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة على ما لا يخفى **هدم وتحقيق** اعلم ان هذا المسلك من البيان في ابطال التسلسل واثبات الواجب في غاية الوهن والسخافة لما حققنا سابقا ان الوجود في كل موجود عين وحدته والوحدة في كل شيء عين وجوده بالمعنى الذي مر فقولهم ان المركب من الانسان والحجر موجود غير صحيح ان اريد بان المجموع موجود ثالث غير الموجودين فعلى هذا يرد على اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلة وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الآحاد لا يفتقر الى علة غير علل الآحاد وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل اذ كون الجميع غير كل واحد منها لا يستدعي له ان يكون وجود في الخارج غير وجود الاحاد والذي يقال ان انعدام المركب بانعدام شيء من اجزائه كلام صحيح معناه ان كل مركب له حقيقة وله وحدة حقيقية فانعدامه بانعدام جزئه وليس معناه ان كل تركيب توهمه العقل بين شيئين فاذا وجد الشيئان كان المركب موجودا ولا ينعدم الا بانعدام الاجزاء وايضا كون الشيء منعدما بانعدام شيء لا يقتضي كليا ان يكون يوجد متى وجد فعلى هذا ظهر بطلان قول المتاخرين ان علية الشيء لنفسه جائز لان مجموع الموجودات من الممكن والواجب موجود ممكن لاحتياجه الى الآحاد ولا علة له سوى نفسه لان علته اما جزؤه وهو ممتنع لاحتياجه الى بقية الاجزاء واما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه ولا محذور فيه لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه نعم لو اريد بالعلة العلة الفاعلية المستقلة فهي جزؤه اي جزء مجموع الموجودات اعني الواجب وما فوق المعلول الاخير المنتهي الى الواجب وكذا قولهم ان المحال كون الشيء علة لنفسه او ما في حكمه فيما يجب تقدمه على المعلول اذ ح يلزم تقدم الشيء على

نفسه واما كون الشيء علة تامة لنفسه فليس بمستحيل على الاطلاق بل هو واقع في مجموع الواجب معلوله الاول وجميع معلولاته كما لا يخفى سخافته جدا اذ لا معنى عند العقل السليم لكون شيء موجودا ممكنا لذاته ومع ذلك لا يحتاج في وجوده الى امر خارج عن ذاته فان المركب لما حكموا بانه موجود ممكن لو كان له وجود غير وجود الآحاد وامكان غير امكان الآحاد فله علة غير علة الآحاد فالحكم بان الوجوب له غير تلك الوجودات والعلة له غير عللها كلام لا طائل تحته قال بعض المدققين المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع والكل وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه متعدد مثل هذا وذاك وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم اذا علم ذلك فنختار ان مرجح وجودهما معا هو هما ماخوذا لا معا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين بمرجح وجود مجموعهما بهما فان نقل الكلام اليهما لا معا بل مفصلا فانه ايضا ممكن فيحتاج الى مرجح قلنا لا نم انهما ماخوذان على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب وممكن موجود به اقول هذا المدقق اصاب شيئا من التحقيق واخطأ في شيء اما الذي اصاب فقوله انهما مفصلا ليس ممكنا ولا واجبا بل هما شيئان احدهما واجب والاخر ممكن موجود به واما الذي اخطأ فيه فهو ان الاجمال والتفصيل من اعمال العقل ولا يجعلان الشيء في الخارج تارة موجودا والاخرى معدوما فمجموع السماء والارض سواء اخذهما العقل مجملا او مفصلا لا يتغير حكمهما في الخارج بل في العقل فقط فللعقل ان ياخذهما شيئا واحدا موجودا في الذهن ولا يصيران بهذا الاعتبار واحدا في الخارج كما ان للوهم ان يقسم السماء بقسمين ولا يصير بهذا الاعتبار متعددة في الخارج بل في الذهن فقط فالاجمال والتفصيل اعتباران عقليان يوجبان اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر الملحوظ ثم ان المثال الذي ذكره ليس التفاوت الذي وقع فيه من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت هناك اما بالموضوع واما بالمحمول فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا متصف بان الدار تسعهم على التعاقب الزماني ولا يتصف بانها تسعهم مجتمعين في الزمان وهذا ما في هذا المقام واما الذي اورده بعض من انه يتوجه عليه لزوم الامور الغير المتناهية المترتبة بمجرد فرض وجود الاثنين فليس بوارد اذ لا يلزم من اعتبار مجموع الشيئين اعتبارهما مع تلك الجمعية تارة اخرى لاستلزام ذلك تكرر اجزاء الماهية اذ المراد بالمجموع معروض الهيئة الاجتماعية بدون اعتبار الوصف اعني ذات الاثنين فمن ادعى ان الاثنين موجود مباين لكل منهما لا يلزم عليه كون الهيئة والاثنينية موجودة كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة اي الواحدية موجودة ثم لقائل ان يقول العدد موجود عند اكثر الحكماء وهو غير الآحاد بالاسر فكيف يحكم بان المركب لا وجود له غير وجود الآحاد قلنا العدد موجود بمعنى ان في الوجود وحدات ولا نم كثيرة انها غير الآحاد بالاسر بل هو عينها ولما اخذ العدد والكثرة كانه شيء واحد له حكم اخر غير حكم الآحاد كالعشرية والمجذورية والاصمية والتامية وغيرها فذلك لا صحة في الذهن وان كان للحكم بها مطابق ومصداق في الخارج من جهة وجود الآحاد الكثيرة الرابع برهان التضايف وهو انه لو لم ينته سلسلة العلل والمعلولات الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المتضايفين لكن التالي بط فكذا المقدم او نقول لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة لكن المقدم حق فكذا التالي بيان حقية هذا المقدم وبطلان ذلك التالي هو ان معنى التكافؤ فيهما انهما بحيث متى وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد الاخر واذا انتفى انتفى ووجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل على معلولية محضة وكل مما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته السلسلة الى ما يشتمل على علية محضة لزم في الوجود معلولية بلا علية فان قيل المكافئ لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا وسط لا علية العلة المحضة قلنا نعم لكن المراد انه لا بد ان يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة وللقوم في التعبير عن هذا البرهان عبارتان احديهما لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلية وهو بط ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية بيان اللزوم ان كل علة في السلسلة فهي معلولة على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها فهو علة كالمعلول الاخير وثانيتهما نأخذ جملة من العليات التي في هذه السلسلة واخرى من المعلوليات ثم نطبق بينهما فان زادت احاد احدهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية علية وبازاء كل علية معلولية وان لم تزد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في جانب المتناهي معلولية بلا علية وهو المعلول الاخير فيلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة الخامس قريب المأخذ مما سبق وهو انا نحذف المعلول الاخير من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه متعددا باعتبار صفتي العلية والمعلولية لان الشيء من

ان كان الموضوع وحدا

[illegible]

حيث انه علة غيره من حيث انه معلول لحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ولزم عند التطبيق بينهما
زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علية لا ينطبق على المعلول الذى في مرتبتها بل على معلولية علتها المتقدمة
عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير وعدم كونه معروضا للعلية فلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والا بطل السبق اللازم للعلية ومعنى
زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لا يكون بازائه معلولا وفيه انقطاع السلسلتين السادس برهان الحيثيات وهو جار في العلل
والمعلولات وفي غيرهما من ذوات الترتب والاوضاع تقريره ان ما بين المعلول الاخير او ما يشبهه وكل من الامور الواقعة في السلسلة
متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لانها حاوية لا تزيد على المتناهي الا بواحد بحكم الحدس وانه اذا
كان ما بين مبدء المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا تزيد على فرسخ الا بجزء هو المنتهى ان جعلنا المبدء مدرجا على ما هو
المفهوم من قولنا سنى ما بين خمسين الى ستين والاخرين فيصح الدليل النظر واصابة المطلوان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم لا
قد لا يذعن المقدمة الحدسية بل انما يمنعها مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كما في المسافة واما على تقدير
لا تناهيها كما في السلسلة فلا اذ لا ينتهي الى ما بين لا يوجد ما بين اخر ازيد منه وقد يبين الاستلزام بان المتالف من الاعداد
المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو ضعيف لانه اعادة للدعوى بل ما هو ابعد منه ولخفى لان المتالف من نفس الاحاد اقرب الى التناهي
من المتالف من الاعداد التي كل منها متناهية الاحاد فالمنع عليه اظهر فانما يتم لو كانت عدة الاعداد متناهية وهو غير لازم ومن ههنا
يذهب الوهم الى ان هذا الاستدلال بثبوت الحكم اعنى التناهي لكل على ثبوته للكل وهو بط السابع لو وجدت سلسلة بل جملة
غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات او غيرها فهي لا محة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة
احادها او اكثر وكلاهما ظ الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدد الالوف لان معناها ان ناخذ كل الف من الاحاد
واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايض بط لان الاحاد ح يشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى
بقدر الزائد عليها والاولى اعنى الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون من جانب المتناهي او من جانب الغير المتناهي وعلى التقديرين
يلزم تناهي السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيتاتى الترديد اما لزوم
التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرفا السلسلة والمقطع الذي هو مبدء
الجملة الثانية اعنى الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع
الاحاد المتالفة من تلك العدة من الالوف المتالفة من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على تقدير الثاني
فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدء
عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين مرة فح يلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي
اجزائها عدة واحادها على ما مر واعترض عليه وعلى بعض ما سبق وما سيجيء بمنع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذاك او اكثر او اقل
بان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وان اريد بالتساوي مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلا نم استحالته فيما بين
العددين كما في الواحد الى ما لا يتناهى والعشرة الى ما لا يتناهى وكون احدهما اضعاف الاخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلمت
فنمنع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من جانب الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها
او مائتها او عشراتها وحديث الجملتين وانقطاع اولهما بمبدء الثانية كاذب الثامن برهان الترتب وهو ان كل سلسلة من علل ومعلولات
مترتبة فهي يجب ان يكون لا محة بحيث اذا فرض انتفاء واحد من احادها استوجب ذلك انتفاء ما بعد ذلك الواحد من احاد السلسلة
فاذن كل سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبها المعلولية على الترتيب يجب ان يكون فيها علة هي اولى العلل لولاها انتفت جملة
المراتب التي هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها الى اخر المراتب والا لم يكن المعلولية قد استوعبت احاد السلسلة بالاسر فاذا فرضنا
سلسلة متصاعدة لا الى علة بعينها لا يكون لها علة لبطلت السلسلة باسرها وذلك يصادم استيعاب المعلولية جميع السلسلة
بالاسر والحاصل ان استغراق المعلولية على سبيل الترتيب جملة احاد السلسلة بالتمام مع وضع ان لا يكون هناك علة واحدة للجميع
اذ لولاها لانتفت السلسلة باسرها كلام متناقض فتامل التاسع البرهان الاسد الاخصر للفارابي وهو انه اذا كان ما من احد من
احاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا الى نهاية الا وهو كالواحد في انه ليس يوجد الا ويوجد اخر وراءه من قبل كانت الاحاد

فالمسافة لا تزيد على فرسخ

[illegible]

اللامتناهية باسرها يصدق عليها انها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجوداً من قبل فاذن بديهة العقل قاضية بانه من اين يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده العاشر ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما ان تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجاً او لا فيكون فرداً وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من خمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهياً بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده ورد بانا لا نم ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهياً فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية والفردية في كل عدد فهو قابل الزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهياً والمنع فيه ظ

تبصرة اعلم ان البراهين ناهضة على امتناع لاتناهي السلسلة المترتبة في جهة التصاعد والعلية لا في جهة التنازل والمعلولية والسبب في ذلك ان في سلسلة التصاعد على فرض اللاتناهي ليس يوجد علة يتعين في نظر العقل انها لا محة تكون موجودة اولا ثم من تلقائها يدخل السلسلة المترتبة باسرها في الوجود وان ذلك منشأ الحكم بالامتناع والامر في سلسلة التنازل على خلاف ذلك وما ذكرناه جار في جميع البراهين الماضية حتى الحيثيات والتضايف وغيرهما وذلك لان مبنى الحكم بالاستحالة في كل منها استجماع شرطي الترتب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللانهاية فعيار الفرق كما وقعت الاشارة اليه فيما سبق ان العلل المترتبة للشيء موجودة معه في ظرف الاعيان ونقدمها عليه انما يكون بضرب من التحليل وفي الاعتبار العقلي ففي صورة التصاعد يكون العلل المترتبة الغير المتناهية فرضاً موجودة في مرتبة ذات المعلول ومجتمعة الحصول معها فيكون الترتب والاجتماع جميعاً حاصلين للعلل في مرتبة ذات المعلول واما في صورة التنازل فالمعلولات المترتبة لا تكون مجتمعة في مرتبة ذات العلة فان المعلول لا يصح له وجوده الخاص الناقص المعلولي في مرتبة ذات العلة بوجودها الخاص الكاملي العلي وهذا على خلاف الامر في العلة فان وجودها واجب في مرتبة هوية المعلول ومحيط بها فثبت مما ذكرنا ان وصفي الترتب والاجتماع في مرتبة من المراتب القبلية انما يتحقق في السلسلة المفروضة في جهة هي جهة التصاعد والترقي لا في جهة خلافها وهي جهة تنازل السلسلة وتسافلها فالبراهين ناهضة على اثبات انقطاعها في تلك الجهة لا على اثبات الانقطاع في هذه الجهة هذا ملخص ما افاده شيخنا السيد دام ظله العالي

فصل في الدلالة على تناهي العلل كلها البراهين المذكورة دلت على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان في كل منها مبدأ اول وان مبدأ الجميع واحد وذلك لان الفاعل والغاية لكل شيء مما اقدم من المادة بل الغاية اقدم من العلل الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغاية لان الغاية علة فاعلية لكون الشيء فاعلاً فاذا ثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية ثبت تناهي العلل المادية والصورية لانهما اقدم منهما بين على ان الصورة ايضاً من العلل الفاعلية ايضاً باعتبار فهي داخلة في طبقة الفاعل كالغاية فالبيان الدال على تناهي سلسلة الفواعل يصلح ان يجعل بياناً لتناهي جميع طبقات العلل وان كان اسعمالهم له في العلل الفاعلية فلنعمد الى بيان تناهي العلل التي هي اجزاء من وجود الشيء ويتقدمه بالزمان وهو المخصص باسم العنصر لانه الجزء الذي يكون الشيء معه بالقوة فاعلم اولاً ان الشيء لو حصل بكليته في شيء آخر فلا يقال لذلك الآخر انه كان عن الاول مثل الانسان فانه بتمامه موجود في الكاتب فلا جرم لا يقال انه كان عن الانسان كاتب فاذا متى كان الشيء متقوماً بشيء آخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتقوم انه كان عن ذلك المقوم وايضاً لو لم يحصل شيء منه في شيء آخر فانه لا يقال لذلك الآخر انه كان من الاول فلا يقال انه كان من السواد بياض لانه ليس شيء من السواد موجوداً في البياض فاذن متى كان حصول الشيء بعد حصول شيء آخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتأخر انه كان عن المتقدم فاما اذا حصل بعض اجزاء الشيء في شيء آخر ولم يحصل كل اجزائه فيه فهنا يقال لذلك الآخر انه كان من الاول مثل ما يقال انه كان من الماء هواء وذلك لان الشيء الذي هو الماء لم يوجد بكليته في الهواء بل وجد جزؤه وكذا يقال كان عن الاسود ابيض وكان عن الخشب سرير لان الخشب لا يصير سريراً الا اذا وقع فيه تغير ما ويظهر من هذا ان الشيء انما يقال له انه كان عن شيء آخر اذا كان متقوماً ببعض اجزائه ومتأخراً عن بعض اجزائه ولا بد ان يجتمع فيه امران احدهما التقوم ببعض منه والآخر لا يجتمع مع بعض آخر فاذا تقرر هذا الاصطلاح فقد ظهر ان مادة الشيء قد يراد به الجزء القابل للصورة وقد يراد به الذي من شأنه ان يصير جزء قابلاً لشيء آخر كالماء اذا صار فيه هواء فان الجزء القابل للصورة المائية صار قابلاً للصورة الهوائية فنقول اما تناهي المواد بالمعنى الاول لانه لو كان لكل قابل قابل آخر الى لا نهاية لكان اجزاء الماهية الواحدة غير متناهية وذلك مح واما بيان تناهي المواد بالمعنى الثاني فلان مادة الهوائية

اذا امكن ان يقبل صورة المائية فمادة الماء ايضا يصح ان يقبل الصورة الهوائية فاذا يصح انقلاب كل منهما الى الاخرى واذا كان كذلك
فليس احد النوعين اولى بان يكون مادة الاخرى من الاخر بان يكون مادة الاولى بل ليس ولا واحد منهما مقدم على الاخر في النوعية بل نحو
ان يكون شخص من المائية تقدم بتخصيصه على شخص اخر من الهواء ونحن لا نمنع من ان يكون لكل مادة مادة اخرى بهذا المعنى الى ما لا نهاية
اى يكون كل شخص فهو انما يتولد من شخص اخر قبله لان هذه الاشخاص كاشخاص الحركة القطعية التى لا اجتماع فيها ولا امتناع في
عدم انقطاعها واما تناهى العلل الصورية فبوجهين احدهما ان الصورة الاخيرة تكون علة للصورة السابقة فلو لم يكن للصور نهاية
لم يكن للعلل نهاية وثانيهما ان الصور اجزاء الماهية ويستحيل ان يكون لماهية واحدة اجزاء غير متناهية **هداية** اعلم ان
المادة اى الذى يحصل فيه امكان وجود الشئ على قسمين لان الحامل للامكان اذا حدثت فيه صفة فحدوثها اما ان يكون موجبا
لزوال شئ كان ثابتا من قبل او لا فان لم يوجب له لم يكن هذا الحادث صورة مقومة لانها لو كانت صورة لكان الحامل قبل حدوثها
محتاجا الى صورة اخرى مقومة تم تلك الصورة اما ان يبقى مع هذه الصورة الحادثة او لا يبقى فان بقيت فالحامل متقوم بتلك
الصورة فلا حاجة له الى هذه الحادثة فيكون هذه عرضا لا صورة واما ان كان حدوث هذه الصفة موجبا لزوال الصورة المتقدمة
المقومة كان حدوثها موجبا لزوال شئ وقد فرضنا انه ليس كذلك فثبت ان كل صفة يحدث فى محل ولا يكون مزيلة وصف عنه
فهى من باب الاعراض لا الصور وقد علم ان صفات الشئ ان لم يكن بالقسر ولا بالعرض فهى بالطبع فيكون هناك صورة مقومة للمحل
مقتضية لذلك العرض فهى كال اول وذلك العرض كمال ثان والصور بطباعها متجهة الى تحصيل كمالاتها من الاعراض اللهم
الا المانع او عدم شرط اما الاول فكالاعراض المزيلة واما الثانى كعدم نشو البذر وعند فقدان ضوء الشمس ثم اذا حصلت تلك
الكمالات فمن المستحيل ان ينقلب الامر حتى يتوجه من تلك الكمالات مرة اخرى الى طرف النقصان لان الطبيعة الواحدة لا تقتضى
توجها الى شئ وصرفا عنه فثبت بالبرهان ان كل صفة تحدث فى المحل من غير ان يكون حدوثها مزيلا الشئ عن ذلك المحل فانه بطبعه
متحرك اليها وانه يستحيل عليه بعد وصوله اليها ان يتحرك عنها مثاله ان الصبى يتحرك الى الرجولية وبعد صيرورته رجلا
يستحيل ان ينتقل الى الصبوة **عقد وحل** قد اورد فى الشفاء ههنا اشكالا وهو ان النفس الخالية عن جميع الاعتقادات
قد يعتقد فى بعض المسائل اعتقادا خطأ فلا يكون ذلك الاعتقاد استكمالا فقد انتقض قولكم ان كل صفة حصلت فى محل بحيث لا
يكون حصولها سببا لزوال امر فحصولها استكمال اقول بل حصول الاعتقاد الخطأ نوع استكمال لبعض النفوس الساذجة لكونه
صفة وجودية والوجود خير من العدم وانما شريته لاجل بطلان الاستعداد للكمال الذى يختص بالقوة العاقلة كالكيفية السمية
فانها كمال للعنصر وآفة للصورة الحيوانية بل كل صفة من الصفات المذمومة كالظلم والحرص وغيرهما كمال لبعض القوى النفسانية وانما
يوجب نقصانا للقوة الغالبة عليها وهى العقلية فالجهل المركب لكونه صورة عقلية وصفة وجودية هى كمال للعقل الهيولانى
المصحوب للهيئة النفسانية التخيلية والذى لا كمالية فيه اصلا هو الجهل البسيط وهو ليس بصفة بل عدم صفة واما القسم الاخر
وهو ان يكون حدوث الصفة فى المحل موجبا لزوال شئ عنه فذلك الشئ قد يكون صورة مقومة كالهوائية اذا حدثت يوجب زوال
المائية عن المحل وقد يكون كيفية كما ان حدوث السواد يوجب زوال البياض وقد يكون كمية وشكلا والكل واضح وبالجملة فمن حكم
يصح الانعكاس فى هذا القسم لان المادة اذا انقلبت من المائية الى الهوائية صح انقلابها بالعكس مرة اخرى بخلاف القسم الاول لان
مهية الشئ لا تنقلب ولا تتبدل فخرج مما بينا ان كل ما كان من القسم الاول فان الانقلاب فيه ممتنع وكل ما كان من القسم الثانى فان
الانقلاب فيه واجب لقائل ان يقول هذا الحصر باطل فان الكائنات من العناصر ليس من القسم الاول لان هذا القسم يمتنع انعكاسه
وههنا يجوز الانعكاس لان العناصر كما تصير حيوانا ونباتا فهما ايضا يصيران عناصر وليس ايضا من القسم الثانى فان من شان هذا القسم
ان يكون الطارى مزيلا لوصف موجود وهذا ليس كذلك اذ ليس حدوثها سببا لزوال وصف يضادها فالجواب ان العنصر المفرد
غير مستعد لقبول الصورة الحيوانية مثلا بل لا يحصل ذلك الاستعداد الا عند حدوث كيفية مزاجية وهى مزيلة للكيفيات الصرفة
القوية فيكون نسبة المزاجية الى الصرفة من قبيل القسم الذى يكون بالاستحالة فلا جرم يصح فيه الانعكاس واذا حصل المزاج كان
قبول الصورة الحيوانية استكمالا لذلك المزاج وهو مثل الصبى اذا صار رجلا فلا جرم يتحرك اليه بالطبع ولا يتحرك عنه البتة فان
الحيوانية لا تتحرك قط حتى يصير مجرد مزاج كما لا يتحرك الرجل حتى يصير صبيا وجنينا فاذن قد حصل فى تكون الحيوان مجموع القسمين

المذكورين فلا يكون خارجاً عنهما قسمة ثانية للمادة ان الحامل للصورة اما ان يكون حاملاً لها بوحدانيته او بمشاركة غيره فالذي لا يكون بمشاركة الغير هو مثل الهيولى الحاملة للصورة الجسمانية والذي يكون بمشاركة اخر فيكون لا محالة لتلك الاشياء اجتماع وتركيب فاما ان يكون ذلك التركيب مع الاستحالة او لا معها والذي لا بد فيه من الاستحالة فقد ينتهي الى الغاية باستحالة واحدة وقد ينتهي الى الغاية باستحالات كثيرة واما الذي لا يعتبر فيه الاستحالة كحصول هيئة القياس من اجتماع المقدمات وحصول الهيئة العددية من اجتماع الوحدات ثم قد تكون تلك الاحاد محصورة كهذه الامثلة وقد لا تكون محصورة كالعسكر **حكمة مشرقية** اقول من امعن في النظر يعلم ان كل مادة لا يقع فيه استحالة عند حدوث صفة لها فليست لها طبيعة محصلة وان كل ما لها طبيعة محصلة لا يصير مادة لشيء اخر الا بعد زوال طبيعته ويعلم من ذلك ان العناصر لا بد وان يزول صورتها بالقاسر حتى يصير مادة لصور اخرى معدنية او نباتية او حيوانية اذ الشيء لا يتحرك الى ما يباينه بالطبع ويخالفه الا ما يتعلق بمجرد الكمال والنقص والقوة والضعف فلا يتحرك الا الى ما يكمله ويقويه فان النارية تضاد الصورة الحيوانية لان النارية مما يحرقها ويفسدها وكذا المائية اذا استولت تغرقها وتهلكها وهكذا باقي العناصر فلم يتحرك شيء منها ولا كلها الى الحيوانية بل المادة المخلاة عنها بسبب القوة الفاعلة المحركة اياها نحو الكمال وتلك القوة لا محالة قوة جوهرية ليست كما ظن انها هي الكيفية المزاجية على ما يظهر من عبارة الشفاء وغيره اذ العرض لا يفعل فعلاً جوهرياً ولا يحرك المادة الى جهة الاعلى نحو الاعداد او على نحو الالية وكلامنا في المحرك الفاعلي وايضاً وجود العرض تابع لوجود امر جوهري صوري فصور العناصر احق بان يفعل فعلاً او يحرك من كيفياتها لانها بمنزلة الالية كما عرفت في الميل ونحن قد ابطلنا كون تلك الصور او بعضها امراً محركاً للمادة الى الحيوانية فثبت ان في مادة العناصر صورة من جنسها لا من نوعها يتحرك الى جانب الكمال الحيواني بعد طي المعدنية والنباتية اذ الطبيعة لا تتخطى الى مرتبة من الكمال الا ويتخطى قبل ذلك الى ما دونها من المراتب ثم هيهنا نظرها الحركة واقعة في مقولة الجوهر وان الاشياء متوجهة الى جانب الملكوت الاعلى بطبايعها اذا لم يعقها عائق وسيجيء زيادة انكشاف لما يتعلق بهذا المقصد في مباحث الغاية ان شاء الله تعالى **فصل** في ان البسيط هل يجوز ان يكون قابلاً وفاعلاً المشهور من الحكماء امتناعه مطلقاً في شيء واحد من حيث هو واحد واحترز بقيد وحدة الحيثية عن مثل النار يفعل الحرارة بصورتها ويقبلها بمادتها هكذا قيل وفيه ما سيأتي والمتأخرون على جوازه مطلقاً والتحقيق ان القبول ان كان بمعنى الانفعال والتأثر فالشيء لا يتأثر عن نفسه وكذا اذا كان المقبول صفة كمالية للقابل فالشيء لا يستكمل بنفسه واما اذا كان بمجرد الاتصاف بصفة غير كمالية يكون مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات الموصوفة فيجوز كون الشيء مقتضياً لما يلزم ذاته ولا ينفك عنه كلوازم المهيات سيما البسيطة ففي الجميع ما عنها وما فيها معنى واحد اي جهة الفاعلية والقابلية فيها كما صرح الشيخ في مواضع من التعليقات من ان في البسيط عنه وفيه شيء واحد وهذا لا يختص بالبسيط بل المركب ايضاً يجوز ان يكون له طبيعة يلزمها شيء لا يلحقها على سبيل الانفعال والاستكمال ولعل الشيخ انما اورد ذكر البسيط ليظهر كونهما لا يوجبان اختلاف الحيثية والحق ان لوازم الوجودات ايضاً كلوازم المهيات في ان فاعلها وقابلها شيء واحد من جهة واحدة كالنار للحرارة والماء للرطوبة والارض للكثافة وكذا حكم المركبات في خواصها ولوازمها الذاتية وانما الحاجة فيها الى المادة لاجل حدوث الصفات او زيادة الكمالات فالنار وان احتاجت الى المادة في حقيقتها وصورتها لكن لا يحتاج اليها في كونها حارة بان يتخلل المادة بين كونها ناراً وبين كونها حارة كما لا يتخلل المادة الفاعل ايضاً بينها وبين لازمها فلو فرض وجودها من غير فاعل وقابل لكانت حارة ايضاً والذي وقع التمسك في امتناع كون الواحد قابلاً وفاعلاً حجتان احديهما ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد واعترض عليه الامام الرازي بانا بينا ان المؤثرية والمتأثرية ليسا وصفين وجوديين حتى يفتقر الى علة ولئن سلمنا فلا نم ان الواحد يستحيل عنه صدور اثرين اقول وكلا البحثين مدفوع اما الاول فلا بد ههنا من حاكمية بان الافادة والاستفادة صفتان وجوديتان والمنازع مكابر والذي استدل به على اعتباريتهما هو ان التأثير لو كان وجودياً لاحتاج الى تأثير اخر بينه وبين فاعله وحله كما بينا في مسئلة الوجود والوحدة وما يجري مجريهما واما الثاني فلما سيجيء في تحقيق مسئلة الصدور عن الواحد واعترض ايضاً بالنقض بانه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الواحد قابلاً لشيء وفاعلاً لشيء اخر ايضاً فان ازيل باختلاف الجهة بان الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار تأثيره عما يوجد المعلول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء ايضاً كذلك فان قيل الشيء لا يتأثر عن نفسه قلنا هذا اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج نفسه فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغواً اذ لا

اتحاد جهة اصلا لان المفهومات كلها متخالفة المعاني انتهى اقول اما صحة كون الشيء قابلا لشيء وفاعلا لشيء اخر فليس مما جوز الحكما
في البسيط حتى يرد به نقضا عليهم اذ مادة النقض غير متحققة فان الذي يتوهم نقضا على القاعدة هو كون العقل متوسطا بين الواجب
وساير الممكنات بان قبل منه وفعل فيها لكن ليس كون المعلول موجودا بقابليته للوجود او تاثر المحل به فلا قابلية ولا مقبولية
ولا تاثر هيهنا كما مر في مباحث الوجود بل المجعول هو نفس الوجود لا اتصاف المهية به وقابليتها له في الواقع نعم ربما يحلل الذهن
الموجود الممكن الى مهية ووجود فيحكم بان المهية قابلة للوجود على الوجه الذي مر ذكره من اخذ المهية اولا مجردة عن الوجود مطلقا
ثم اعتبار لحوقها الوجود بها فعند التجريد لها عن الوجود كيف يكون فاعلا لشيء فظهر ان القابلية اذا كانت باعتبار الذهن فيقع الكثرة
ذهنية لا غير واذا كانت خارجية كانت الكثرة خارجية بين القابل والمقبول لكن القبول اذا لم يكن بمعنى الانفعال التاثري جاز
ان يكون عين الفعل واما النقض بمعالجة النفس ذاتها فغير وارد اذ ليس هيهنا مجرد تغاير الاعتبارين فقط كالعاقلية والمعقولية بل بعد
الاعتبارين المتكثرين للذات الموصوفة بهما فالنفس بما لها من ملكة العلاج وصورة المعالجة مبدء فاعلي وبما لها من القوة الاستعدادية
البدنية مبدء قابلي الحجة الثانية ان نسبة القابل الى مقبوله بالامكان ونسبة الفاعل الى فعله بالوجوب لان الفاعل التام
للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه ويوجبه والقابل لا يستلزمه بل يستصحبه ويمكن حصوله فيه فلو كان شيء واحد قابلا وفاعلا لشيء لكان
نسبته الى ذلك الشيء ممكنة وواجبة وهما متنافيان وتنافي اللوازم مستلزم لتنافي الملزومين اقول وهذا ايضا انما يجري
في القوابل المستعدة الحاملة لامكان المقبولات فانها تباين القوى الفعالة هذا في التركيب الخارجي وكذا يجري في المهيات الحاملة
لامكان الوجودات فانها من حيث ذاتها بذاتها تغاير المقتضيات للوجود والفعلية هذا في التركيب الذهني واما اتصاف الاشيا
بلوازم وجودها او بلوازم مهياتها فليس هناك نسبة امكانية الا بالمعنى العام للامكان فعلى ما حققنا لا يرد نقض الحجة بلوازم المهيات
كما زعمه بعض كالامام الرازي وصاحب المطارحات وكثير من المتاخرين حيث جوزوا كون البسيط قابلا وفاعلا مستندين على جوازه
بل على وقوعه بان المهيات علل للوازمها ومتصفة بها فالفاعل والقابل واحد اما انها علل لتلك اللوازم فان الملزوم لو لم يكن
اقتضاؤه لذلك اللازم لنفسه ومهيته لصح ثبوت الملزوم عاريا عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلم يكن اللوازم لوازم هف
واما انها متصفة بها فلان تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير فالامكان حاصل في مهيات الممكنات ومنها الزوجية حاصلة من
مهية الاربعة وفيها وتساوي الزوايا لقائمتين حاصل من مهية المثلث وفيها لا يقال هذه المهيات مركبة فلعل منشأ فاعليتها
بعض اجزائها ومنشأ قابليتها بعض اخر فلا يلزم ما ذكرتموه لانا نقول اما اولا فلان في كل مركب بسيطا ولكل واحد من بسايطه شيء
من اللوازم واقلها انه شيء او ممكن عام واما ثانيا فلان الحقيقة المركبة لها وحدة طبيعية مخصوصة واللازم الذي يلزمها عند ذلك
الاجتماع ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجموع والا كان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل ايضا احد اجزائه فان السطح وحده
لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوي الزوايا لقائمتين ولا الاضلاع الثلثة بل القابل هو المجموع من حيث هو فذلك المجموع والفاعل
ايضا ذلك المجموع فكان الشيء باعتبار واحد قابلا وفاعلا وهو المط وقد يقال ايضا ان للباري عز اسمه صفات انتزاعية كالواجبية
والوحدانية وما يجري مجريها عند الكل لان ما لا يجوز كونه زايدا عليه هي من الصفات الكمالية كالعلم والقدرة والارادة لا الانتزاعية
كمفهوم وجوب الوجود ومفهوم العالمية وغيرهما فاذن ذاته بسيطة ومع بساطته فاعل وقابل لهذه الاعتبارات العقلية وايضا
عقله للاشياء عند المعلم الاول واتباعه كالشيخين ابي نصر وابي علي وغيرهما صور مطابقة للاشياء والصور المطابقة للممكنات
لذاته تع وهي عندهم من لوازم ذاته تع وهي ايضا في ذاته فالفاعل والقابل هناك واحد ومن هيهنا وقع الاشتباه على المتاخرين
سيما الامام الرازي في تجويز كون القابل والفاعل باي معنى كان واحدا ولم يعرفوا اكتناه الامرين في القبيلين فوقعوا في مغلطة عظيمة
من جهة اشتراك الاسم في استعمالات فاغمضوا الاعين عن مقتضى البراهين حتى تورطوا في مهلكة الزيغ في صفات الله الحقيقية
واعتقدوا زيادتها على الذات المقدسة وان ذاته بذاته من غير عروض صفة لاحقة عاطلة عن كمال الالهية والواجبية تعالى عن النقص
علوا كبيرا ولم يعلموا ان برهان عينية الصفات الحقيقية الكمالية واثبات توحيده ليس سبيله هذا السبيل حتى لو لم يجر في
اللوازم لكان القول بزيادة الصفات الكمالية مساغا حاشى لجناب الالهي عن ذلك وربما يق ايرادا على البرهان المذكور المبتني على
تقدير جهتي الامكان والوجوب ان معنى قابلية الشيء لامر انه لا يمتنع حصوله فيه بمعنى الامكان العام وهو لا ينافي الوجوب ودفعه

بان معنى القابلية والاستعداد انه لا يمتنع حصول الشيء ولا عدم حصوله في القابل وهو المعنى الخاص ولو فرضنا الامكان العام فليس محقق
معناه في احد نوعيه اعني الوجوب بل يؤخذ ومفهومه معناه الاعم على وجه لا يحتمل الا الامكان الخاص فينافي تعين الوجوب الذي لا يحتمله وبالجملة
فكون المادة حاملة لقوة وجود الشيء وامكانه غير القوة الفاعلة الموجبة له مما لا يليق الخلاف فيه بين المحصلين اذ كل من رجع الى فطرته
السليمة عن غشاوة التقليد وعمى التعصب يحكم بان الشيء الواحد بما هو واحد لا يستفيد الكمال عن نفسه **فصل** في ان التصورات
قد يكون مبادي لحدوث الاشياء اما اجمالا فقد علمت من مباحث القوى وتجدد الطبايع وغير ذلك بالقوة القريبة من الفعل ان المؤثر
في وجود الاجسام وطبايعها يجب ان لا يكون امرا مفتقرا في قوامه الى المادة وكل ما لا يدخل المادة في قوامه فهو لا محالة صورة غير مادية فثبت
ان مبادي الكائنات امور صورية بل تصورية واما تفصيلا فنقول من شان النفوس ان يحدث من تصوراتها القوية الجازمة
امور في البدن من غير فعل وانفعال جسماني فيحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد والذي يدل عليه امور الاول ان القوة المحركة
التي في الانسان بل في الحيوان صالحة للضدين فيستحيل ان يصدر عنها احدهما الا لمرجح وذلك المرجح ليس الا تصورة يكون ذلك الفعل
لذيذا او نافعا فالمؤثر في ذلك الترجيح هو ذلك التصور واقتضاؤه لذلك الترجيح ان توقف على آلة جسمانية توقف تلك التصورات وتلك
الالة الجسمانية على الة جسمانية اخرى ولزم التسلسل وذلك محال فاذا تاثير تصورات النفوس في الاجسام لا يتوقف على توسط الالات
الجسمانية فثبت ما ادعيناه الثاني سيجيء في مباحث الفلكيات ان مبادي حركاتها هي تصوراتها واشواقها الثالث انا نشاهد من
نفوسنا انا اذا اردنا الكتابة وعزمنا فعلنا عند عدم المانع ومبدأ الارادة هو التصور واذا تصورنا امرا ملذا مفرحا نرجو حصوله احمر
الوجه وتهيج الاعضاء واذا تصورنا امرا مخوفا نظن وقوعه اصفر لون الوجه واضطرب البدن وان لم يكن ذلك المرجو والمخوف داخلين
في الوجود وكذا نشاهد من كون الانسان متمكنا من العدو على جذع يلقى على الطريق ثم اذا كان موضوعا في الجسر وتحته هاوية لم يجترئ ان يمشي
عليه الا بالهوينا لانه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلا قويا فتطيع قوته المحركة لذلك التصور بحسب غريزتها من الطاعة والانقياد
للتصورات ومن هذا القبيل الاحتلام في النوم الرابع ان المريض اذا استحكم توهمه للصحة فانه ربما يصح واذا استحكم توهم الصحيح للمرض فانه
يمرض ونفس صاحب العين العائنة تؤثر من غير الة جسمانية ويحكى من حذاق الاطباء المعالجة بامور نفسانية تصورية كما يحكى ان بعض
الملوك اصابه فالج شديد وعلم الطبيب ان العلاج الجسماني لا ينجع فيه وترصد للخلوة حتى وجدها ثم اقبل على الملك بالشتم والفحش
والكلمات الركيكة حتى اضطرب الملك اضطرابا شديدا فثارت حرارته الغريزية فيه واشتعلت فقويت على دفع المادة وما كان لها
سبب سوى التصورات النفسانية فاذا ثبت هذا الاصل فيسهل عليك التصديق للنبوات فلا يستبعد ان يبلغ النفس الى مبلغ في الشرف
والقوة الى حيث تبرئ المرض وتمرض الاشرار وتقلب عنصرا الى عنصر اخر حتى يجعل غير النار نارا ويحدث بدعائه امطار وخصب تارة او زلزلة
وخسف تارة وستعلم ان المادة للعناصر مشتركة فهي قابلة لجميع الصور ونسبة النفوس الجزئية الضعيفة الى مواد كنسبة النفوس القوية
الكلية الى مواد اخرى كما يصير تصورات هذه مبادي الامور الجزئية فجاز ان يكون تصورات تلك النفوس مبادي الامور العظيمة وان كان
نادرا وغريبا ومن هذا القبيل الطلسمات والنيرنجات كما قال الشيخ ان للقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات
على غرائب ومما يتعلق بهذا البحث ان الراي الكلي لا يكون منشأ لحصول افعال جزئية وذلك لان الكلي مشترك بين جزئياته متساوي
النسبة الى كل واحد واحد من المندرجات فيه فلو كان سببا لوقوع واحد منها مع ان نسبته اليه كنسبته الى غيره لزم من ذلك وقوع الممكن
بلا سبب وهو محال **عقدة وحل** لقائل ان يقول كل ما دخل او يدخل في الوجود فهو جزئي وله مهية كلية فلا بد ان يكون
سبب الوقوع للجزئي من جزئياتها ارادة جزئية لكن الباري سبحانه علمه كلي وارادته كلية عند الحكماء مع اتفاقهم على انهما مبدأ ان
لوجود الممكنات وبعبارة اخرى الحكماء جعلوا تصورات المبادي المفارقة عللا لتكون الاجسام والاعراض في عالمي الابداع والتكوين
وتلك التصورات كلية وهذه الاشياء جزئيات فما هو المتصور عند الاوائل ممتنع الحصول ههنا وما هو الحاصل ههنا غير متصور لهم
فبطل قول الفلاسفة وحله ان الجزئي على ضربين احدهما ان يكون له امثال في الوجود ولنوعه افراد منتشرة والثاني ان لا مثل له في الوجود
وان فرضه العقل فما يكون من قبيل الاول فلا تخصص لواحد منها في الوجود الا باحوال خارجة عن مهياتها ولازم مهياتها والعقل لا
يمكن ان يدركه الا بالة جسمانية فالارادة الكلية لا تنال واحدا منها دون غيره وما يكون من قبيل الثاني فيمكن ان يكون تخصص الواحد
من الافراد الفرضية بالوجود لامر لازم لمهيته فللعقل ان يدركه وللارادة الكلية ان تناله لان تخصصه بالتشخص ليس باحوال خارجة

عن ذاته وليست لذاته امثال لا اختلاف بينها بالذاتيات ولا بما هو قبيل الطبيعة فنقول الفيض الكلي والارادة الكلية والعناية
الازلية عامة لجميع الموجودات المبدعة والكائنة الا انها قد يتخصص بعضها بالوجود قبل بعض او دون بعض ذاتا او زمانا باسباب
ذاتية او عرضية فالذاتية كالوسايط العقلية والعرضية كالمعدات تخصص القوابل كما ان ارادة الذاهب الى الحج سبب للخطوات وسبب
لكل خطوة معينة بشرط حصول الخطوة المتقدمة التي وصلت الى ذلك الحد من المسافة وقد عرفت ان العلل المؤثرة انما يتخصص تاثيرها
بواسطة علل معدة مقربة للعلل المؤثرة الى معلولها بعدما لم تكن قريبة وان ذلك لسبب ان قبل كل حادث حادث هذا اذا كانت
او امكنت للمهية اشخاص كثيرة واما اذا لم يكن لها الا واحد فيصير الارادة الكلية سببا لوجود الشخص الجزئي لان امكانه الذاتي كاف
في قبوله الوجود بخلاف واحد من افراد نوع فلا يكفي امكان نوعها لامكان الشخص بل لا بد من حدوث امكان زايد على امكان النوع
في مواد شخصية **فصل** في ان العلة هل هي اقوى من معلولها البديهة حاكمة بان العلة المؤثرة هي اقوى لذاتها من معلولها
فيما يقع به العلية وفي غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء والشيخ الرئيس قد فصل القول في هذه المسئلة بان المعلول اما ان يحتاج الى العلة
لذاته وطبيعته او لتشخيصه وهويته والاول يقتضي ان يكون العلة مخالفة له في المهية والا لزم علية الشيء لنفسه واما الثاني ككون
هذه النار معلولا لتلك النار والابن معلولا للاب فلا يجوز ان يكون اقوى من العلة في تلك الطبيعة لان تلك الزيادة معلولة
ولا سبب لها وليست حاصلة للفاعل حتى يقتضيها ولا يمكن ان يستند الى زيادة استعداد مادية له لان المادة باستعدادها قابلة
لا فاعلة او مقتضية واما انها هل يكون مساويا للعلة فنقول في ذلك التساوي اما ان يعتبر في حقيقتهما او وجودهما فعلى الاول
اما ان يتساوى مادتاهما ام لا فان لم يتساويا فاما ان تتساويا في قبول ذلك الاثر او تختلفا فالاول كالحال في اتباع سطح النار
لسطح فلك القمر في الحركة واما الثاني فمثل الضوء الحاصل من الشمس في القمر فان الضوئين يختلفان بالقوة والضعف فمن جعل هذا
القدر من الاختلاف مؤثرا في اختلاف المهية جعلهما نوعين ومن جعل ذلك اختلافا في العوارض جعلهما من نوع واحد واما اذا
كانت المادتان متساويتين فلا يخ اما ان يكون مادة المنفعل خالية عما يعاوق ذلك الاثر او يكون فيها ما يعاوقه والاول هو
الاستعداد التام وهو على ثلثة اقسام فانه اما ان يكون في المادة ما يعين على ذلك الاثر ويبقى معه مثل تبريد الماء فان فيه قوة تعين
على هذا الاثر واما ان يكون فيها ما يعاوق الاثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الاثر كالشعر اذا شاب عن سواد واما ان لا يكون فيها
معاوق ولا معاون كالنفه في قبول الطعوم ففي هذه الاقسام يجوز ان يشبه المنفعل بالفاعل تشبها تاما مثل الذي يحيل الماء نارا
والملح يحيل العسل ملحا فان الصور الجوهرية التي لهذه الامور لا تكون متفاوتة بالشدة والضعف كما هو المشهور والمادة قابلة لاثار
تلك الصور لكونها مماثلة لمادة الفاعل ولا معاوق ولا منازع فيجب حصول تلك الاثار بتمامها واما اذا كان في المادة ما يعاوق
الاثر وهو الاستعداد الناقص كالماء في قبوله للتسخن من النار لان طبيعته مانعة عن قبول هذا الاثر فههنا المنفعل اضعف من
الفاعل على كل حال لان مادة المنفعل معاوق عن ذلك الاثر وليس في مادة الفاعل معاوق والشيء مع العائق لا يكون كالشيء لا معه
ولهذا غير النار اذا تسخن عن النار لا يكون سخونته كسخونتها واما الايراد بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات يكون سخونتها اقوى
من سخونة النار حيث يحرق اليد بها بمجرد الملاقاة دون النار فالجواب بوجوه مذكورة في الشفاء من كونها غليظة لزجة بطيئة
ملاقاة اليد اياها عسرة الزوال عن اليد وكون النار غير صرفة بل ممازجة لغيرها ذات سطوح كثيرة غير متصلة بل مختلطة باجزاء
هوائية وارضية كاسرة اياها من حاق حرها فالسخونة المحسوسة من الجواهر الذائبة اقوى من ما يحس من النار وهذا كله اذا كان النظر
الى حقيقتي العلة والمعلول المشتركتين في المهية واما اذا كان النظر الى وجودهما فيستحيل تساويهما من جهة التقدم والتاخر لان
العلة مفيدة والمعلول مستفيد الوجود فالنار الحاصلة من نار اخرى وان تساويا في النارية لكن المفيدة اقدم من المستفيدة لا في
كونها نارا بل في انها موجودة وكذا الاب يتقدم على الابن لا في كونه انسانا بل في كونه موجودا واما اذا كان المعلول لا يشارك العلة
في المهية ولا في المادة بل في الوجود فالحق ان الوجود في العلة اقوى واقدم واغنى واوجب لكن الشيخ ذكر ان التفاوت بين الوجودين
لا يكون بالاشد والاضعف والاقوى والانقص لان الوجود من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين العلة والمعلول
انما يكون في امور ثلثة التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان اقول لعله اراد بالوجود ههنا نفس المعنى
العام الذي يقال له الوجود الاثباتي الذي يحمل على المهيات في الذهن ويعرض للنسبة بينها او بينه كيفية الوجوب والامكان والامتناع

[illegible]

ولذلك قيد الوجوب في عدم قبوله للاختلاف المذكور بقوله من حيث هو وجود واما الوجود الحقيقي الذي يطرد العدم وينافيه فلا شبهة للقائلين بانه مما يتفاوت في الشدة والضعف والقوة كيف والشيخ قد صرح في كثير من مواضع كتبه بان بعض الموجودات قوية الوجود وبعضها ضعيفة كالزمان والحركة واشباهها وايض المهية قد تكون مشتركة بين الوجود الذهني والخارجي والتفاوت بينهما بالوجود ولا شك ان الخارجي اقوى من الذهني لانه مبدأ الآثار المختصة دون الذهني **فصل** في انه كيف يصح قولهم بان العلة التامة للشيء المركب يكون معه اعلم انا قد بينا ان مهية الشيء هي عين صورته ومبدأ فصله الاخير حتى لو وجدت الصورة مجردة او وجد الفصل الاخير فقط لكان جميع المعاني الداخلة في مهية ذلك الشيء والمقومة لوجوده حاصلة لتلك الصورة لانه لذلك الفصل فصورة الانسان مثلا اذا وجدت قائمة بلا مادة لكانت مبدأ للنطق والحيوة والاحساس والتغذية والتوليد والتجسيم الا انها لكماليتها وغناها عن مزاولة هذه الافاعيل لا يفعلها كما يفعلها عند النقص والقصور عن درجة التمام وكذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانية وما يتضمنه اذا عرفت هذا فنقول الاسباب والعلل انما يحتاج اليها الصورة في نحو وجودها الكوني لا بنها الامر الوحداني الذي له وحدة طبيعية ذاتية واذا وجدت بوجود عللها وشرايطها لزم في مرتبة وجودها وجود النوع المركب منها ومن المادة القريبة من غير استيناف علة اخرى له فبهذا الوجه يتحقق ان العلة التامة للمركب كانت معه في الوجود فهذا من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان المركب كما انه موجود بالعرض علة امر لكن لك معلول بالعرض والمعلول بالعرض يجوز ان يكون معا لما هي علة له بالعرض اذ لا افتقار بالذات له اليها فاعلم هذا فانه من الحكمة المشرقية **فصل** في احكام مشتركة بين العلل الاربع وهي امور ستة احدها كونها بالذات وبالعرض فالفاعل بالذات هو الذي لذاته يكون مبدأ للفعل والفاعل بالعرض ما لا يكون كذلك وهو على اقسام الاول ان يكون فعله بالذات ازالة ضد شيء فينسب اليه وجود الضد الآخر لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد مثل السقمونيا للتبريد فان فعله بالذات ازالة الصفراء واذا زالت الصفراء حصلت البرودة فيضاف اليها والثاني ان يكون الفاعل مزيلا للمانع وان لم يفد مع المنع ضدا كمزيل الدعامة فانه يقال هادم السقف والثالث ان يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا للشيء بالذات فاذا اخذ مع ساير الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبني او البناء يكتب او الاسود يتحرك الرابع الغايات الاتفاقية اذا نسبت الى الفاعل الطبيعي او الاختياري كالحجر اذا شج عضوا عند الهبوط وانما عرض له ذلك لان فعله بالذات ان يهبط فاتفق ان وقع العضو في مسافته ومن هذا القسم حفظ يبوسة الارض للشكل الغير الكري والخامس ان يكون المعاون للفاعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلا واما المادة بالذات فهي التي بخصوصية ذاتها تكون قابلة للصورة المعينة والتي بالعرض فامران الاول ان يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة المقبول كما يجعل الماء مثلا مادة للهواء والثاني ان يؤخذ القابل مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يعالج فانه لا يعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض واما الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكرسي والتي بالعرض كالسواد والبياض له واما الغاية الذاتية والعرضية فلما ستعرف وثانيها القرب والبعد فالفاعل القريب هو الذي يباشر الفعل بحيث لا واسطة بينه وبين فعله كالوتر لتحريك الاعضاء والبعيد كالنفس وما قبلها والمتوسط كالقوة المحركة التي للوتر وقبلها القوة الشوقية وقبلها التصديق او ما في حكمه والمادة القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شيء آخر اليها او حدوث حالة اخرى فيها مثل الاعضاء لصورة البدن والبعيدة ما لا يكون كذلك اما لانه وحده ليس بقابل بل هو جزء القابل او ان كان فلا بد من احوال ليستفيد بها قبول تلك الصورة فالاول مثل الخلط الواحد لصورة العضو والثاني مثل الغذاء لصورة الخلط او النطفة لصورة الحيوان فان ذلك لا يتم الا اطوار بعد كثيرة والصورة القريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذي الزاوية له والغاية القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء وثالثها الخصوص والعموم فالفاعل الخاص ما ينفعل عنه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما ينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والعام قد يكون فاعلا لكل شيء كالواجب تع وقد يكون لبعضها كغيره والمادة الخاصة ما لا يمكن ان يحلها الا تلك الصورة مثل جسم الانسان لصورته والمادة العامة مثل الخشب لصورة السرير وغيره والصورة الخاصة فهي حد الشيء وفصله او خاصته والعامة كاجناس تلك والغاية الخاصة فهي التي لا تحصل الا من طريق واحد والعامة هي التي تحصل من طرق متعددة ورابعها الكلي والجزئي فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية او النوعية او الجنسية لمعلول شخصي او نوعي او جنسي وكل في مقابل نظيره والكلي هو ان لا يوازي الشيء بمثله مثل الطبيب لهذا العلاج او الصانع للعلاج وفي

والكرسي وغيرهما والهيولى الاولى مادة للكل وفرق بين القريب والخاص فقد يكون قريبا وعاما مثل الخشب للسرير وغيره

المادة كل

این تولد با تولد بعد از صفحه پشت است

المادة كك واما في الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم واما في الغاية فالجزئي كقبض زيد على فلان الغريم في حركته المخصوصة واما الكلي فكالانتصاف من الظالم وخامسها البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو الشيء الاحدي الذات واحق الاشياء بذلك هو المبدء الاول والمركب منه ما يكون مؤثريته لاجتماع عدة امور اما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الجاذبة والحساسة والمادة البسيطة كالهيولى الجسمية والمركبة كالعقاقير للترياق والصورة البسيطة مثل صورة الانسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة امور وفيه تامل والغاية البسيطة مثل الشبع للاكل والمركبة هي المطلوب المركب من امور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية وسادسها القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم يشتعل فيه ويصح اشتعالها فيه والقوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب المتهيئ للكتابة عليها وقد تكون بعيدة كقوة الصبي عليها والموضوع قد تكون بالقوة مثل النطفة لصورة الانسان وقد تكون بالفعل كبدن الانسان لصورته واما الصورة فقد يكون بالفعل وذلك عند وجودها وقد تكون بالقوة وهي الامكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع المعين واما كون الغاية بالقوة او بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة وبالفعل لان الغاية بالقياس الى شيء صورة بالقياس الى صورته كما ان الغاية لشيء فاعل لفاعله من حيث هو فاعل **فصل** في انه هل يجوز ان يكون للشيء البسيط علة مركبة من اجزاء قد جوزه كثير من الفضلاء والحق امتناعه كما ذكره بعض المحققين مستدلا عليه بقوله لا يجوز صدور البسيط عن المركب لانه ان استقل واحد من اجزائه بالعلية لا يمكن استنادا المعلول الى الباقي والا ان كان له تاثير في شيء من المعلول لا في كله لانه خلاف الفرض كان مركبا لا بسيطا وان لم يكن لشيء منها تاثير في شيء منه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود والا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا قال ويلزم منه ان يكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها ايضا والا كان صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطة توجب لاجل حدوثها حدوث علتها ولاجل بساطتها بساطتها ولزم التسلسل الممتنع لتركبه من علل ومعلولات غير متناهية بخلاف ما لو كانت علة الحادث مركبة خارجية فانه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من امرين قديم وحادث ويكون الحادث منهما شرطا بعد شرط بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة والشرط جاز ان يكون عدميا فلا يجتمع الامور موجودة معا ولها ترتب العلية والمعلولية الى غير النهاية قال ويلزم منه ان يكون كل حادث مركبا والا كانت علته بسيطة بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم النفس انتهى كلامه واعترض عليه شارح كتاب حكمة الاشراق بان ما ذكره منقوض تفصيلا واجمالا ومعارض اما الاول فلانه على تقدير ان لا يستقل واحد من اجزائه بالعلية يجوز ان يكون له تاثير في كل المعلول ولا يلزم منه خلاف المفروض لان المفروض عدم استقلاله بالتاثير لا نفس التاثير بل يجوز ان يكون تاثيره فيه متوقفا على غيره كما سبق اي في كلام الماتن في مثال تحريك جماعة من الناس حجرا واحدا قال ولا نم انه ان لم يحصل للاجزاء عند الاجتماع امر زائد هو العلة بقيت مثل ما كانت اذ لا يلزم من انتفاء امر زائد هو العلة انتفاء امر زائد هو شرط تاثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه وعلى هذا لا يبقى الاجزاء مثل ما كانت ولا الكل غير مؤثر بل يكون مؤثرا لحصول شرط تاثيره واما الثاني فلانه لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع لان الجزء الصوري من كل حادث مركب حادث لانه معه بالفعل بل بالزمان وهو ان كان بسيطا فهو المط وان كان مركبا عاد الكلام ولا يتسلسل لاستحالة لا نهاية اجزاء الشيء بل ينتهي الى ما هو بسيط واذا كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكره لزم من بساطته بساطة علته ومن حدوثه حدوثها ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت واما الثالث فبان نقول ما ذكرتم وان دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا ما يدل على جوازه لانه اذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول لا بد من انتهاء علله الى ما هو مركب والا لزم التسلسل الممتنع لما مر غير مرة انتهى ما ذكره في ذلك الشرح واني ذكرت في الحواشي التي علقتها على ذلك الكتاب وشرحه بان كلام هذا القائل قوي جدا في جميع ما ذكره الا في قدم النفس عما هي نفس ولا يرد عليه شيء من الايرادات الثلثة التي اوردها ذلك العلامة اما النقض التفصيلي فالمنع الذي اشار اليه بقوله لجواز ان يؤثر الشيء في كل المعلول ولا يكون مستقلا بالتاثير بل يكون تاثيره فيه متوقفا على الغير كما في المثال المذكور الى اخره ساقط لا اتجاه له فان كل واحد من العشرة اذا كان مؤثرا في كل المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال على مجوزه لزم جواز ان يتحقق هناك علل كثيرة مستقلة بالتاثير مجتمعة وذلك واضح البطلان ببيان الملازمة ان العلة ان كا

صورة المادة والصورة المركبة مثل ع

كل واحدة من الاحاد بشرط التسعة الباقية وكانت الآحاد في درجة واحدة ونسبة واحدة في العلية والتاثير لزم ما ذكرناه وان كان واحد
منها بعينه هو المؤثر بشرط البواقي وذلك مع كونه ترجيحا بلا مرجح فالعلة الموجبة هي ذلك الواحد بعينه وهو خلاف المفروض وان كان
الاحاد مع وصف الجمعية هي العلة فوصف الجمعية محض اعتبار العقل اذ لم يكن معها جزء صوري في الخارج والكلام في الجزء الصوري
عائد كما ذكره المستدل فالاجتماع الذي ذكره او ما يجري مجراه ان كان اعتباريا محضا فلا تاثير له في حصول امر عيني خارجي ومثال تحريك
الثقيل بعدة رجال يمتنع التحريك ببعضهم بما سياتي حله وان كان امرا موجودا فيكون حادثا فيعود الكلام في حدوثه واما النقض
الاجمالي فجوابه انا نختار ان الجزء الصوري للمركب مركب ينتهي الى جزء بسيط لكن لا نم ان كل جزء من اجزاء الحادث يجب ان يكون حادثا
وجوديا بحدوث زائد على هويته المتجددة الاتصالية كما في اجزاء الزمان والحركة حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته الى علة
حادثة بسيطة ليلزم منه التسلسل الممتنع واما المعارضة فمدفوعة لتوقفها على حادث بسيط يتجدد وجوده على ذاته وهو في محل المنع
كما عرفت وستعلم تحقيق مستند هذا المنع وما ذكره هذا القائل المذكور من ان علة الحادث مركبة من جزء مستمر وجزء متجدد يكون
عدمه بعد وجوده علة لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء في ربط الحادث بالقديم على طريقتهم بواسطة الحركة التي يكون حقيقتها
منتظمة من هوية متجددة عدم كل جزء منها شرط لوجود جزء حادث ومطابق ايضا لما حققناه وبرهنا عليه كما سيجيء بيانه
في اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه من جهة اثبات جوهر متجدد الذات مقتضي الهوية الاتصالية التي كالحركة وهي الطبيعة السارية
في الاجسام لان حقيقتها باقية على نعت التجدد ملتئمة من اجزاء متصلة متكثرة في الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الجزء السابق
وعدمه يستلزم وجود اللاحق وهذه الحالة ثابتة لها لذاتها من غير جعل جاعل واما بطلان قوله بقدم النفوس فستعلم بيانه في مباحث
النفس لانه نعم من ان النفس بما هي نفس اي لها هذا الوجود التعلقي ليست بسيطة كما تصوره حتى تكون قديمة بل هي متعلقة الذات بجرم
طبيعي حكمها حكم الطبيعة في انتظام حقيقتها من جهتين احديهما ما بالفعل والاخرى ما بالقوة وثم تحقيق عرشي
ومما قيل في هذا المقام انه يجوز ان يكون للبسيط علة مركبة من اجزاء فان جزء العلة للشيء الوحداني لا اثر له بنفسه بل المجموع له اثر
واحد لا ان لكل واحد فيه اثرا فقد لا يكون لكل واحد اثر ولا يلزم ان يكون حكم كل واحد حكم على المجموع لانه لا يلزم من كون كل واحد من
اجزاء العشرة غير زوج ان لا يكون العشرة زوجا بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوحداني وكما ان جزء العلة التي هي ذات اجزاء
مختلفة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان يقتضي جزء المعلول فكذلك الاجزاء التي من نوع واحد فانه اذا حرك العشرة من الناس
حجرا حركة معينة في زمانها ومسافتها لا يلزم ان يقدر واحد منهم على تحريك ذلك الثقيل جزءا من تلك الحركة هو حصته منها بل قد لا
يقدر على تحريكه اصلا واذا لم يقدر على تحريكه على الانفراد مع تاثيره عند الانضمام الى الباقي علم منه ان وجود الواحد الذي هو جزء العلة
كعدمه عند الانفراد وليس كذلك عند الاجتماع هذا ما ذكره بعض الاعاظم قلت في الجواب تحقيقا للمقام ان المركب لا يخ اما ان يكون له جزء
صوري او لم يكن وصورة الشيء هي تمام وجهه وجوده ووحدته وقد مر ان وجود كل شيء هو بعينه وحدته وما يكون وحدته ضعيفة كا
لعدد حتى يكون وحدته عين الكثرة والانقسام كان وجوده ايضا ضعيفا فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود اخر غير وجودات الاحاد
والمعدوم بما هو معدوم لا تاثير له ومثل ذلك الوجود اي الذي كالاعداد والمقادير كان تاثيره عين تاثير الآحاد والاجزاء فعلة كل
موجود متاصل له وحدة حقيقية لا بد ان يكون وحدتها وحدة حقيقية اقوى من وحدة معلولها فكل مركب فرض كونه علة لموجود
وحداني فلا بد ان يكون له جزء صوري هو في الحقيقة علة اذا انفسر وهذا فقوله بل المجموع له اثر واحد قلنا المجموع له اعتباران اعتبار
انه مجموع واعتبار انه آحاد فهو بالاعتبار الاول شيء واحد لكن جهة وحدته اما ان تكون اعتباريا غير حقيقي كوحدة العسكر مثلا واما
ان يكون امرا حقيقيا كالصور النوعية للمركب العنصري ففي كون المجموع علة للاثر ثلثة احتمالات احدها ان يكون جهة التاثير
والعلية هي الاحاد والاجزاء فلا بد ان يكون لكل واحد منها اثر ويكون اثر المجموع مجموع اثر الآحاد والاجزاء والا فلا يكون للمجموع
اثر اصلا اذ ليس المجموع الا عين الآحاد ووصف الاجتماع ليس بامر زائد له تحقق في الواقع الا بمحض الاعتبار الذي لا اثر له والاحتمال
الثاني ان يكون جهة التاثير هي الوحدة الجمعية الاعتبارية فالحكم فيه يجري مجرى الاول لان الوحدة هيهنا ضعيفة تابعة للكثرة
فلها اثر ضعيف تابع لاثر الكثرة والعمدة والاصل في المؤثرية هي الاحاد دون المجموع من حيث الوحدة الاجتماعية والاحتمال الثالث
فالحكم فيه على عكس ما سبق كتاثير المغناطيس في جذب الحديد وتاثير الترياقات في دفع السموم فكان المؤثر في الحقيقة هو شيئا

واحدا

واحداً بما هو هو اجزاء فثبت ان علة الواحد واحد بالذات وان كان كثيراً من جهة اخرى واما مثال تحريك جماعة حجراً ثقيلاً او رسو
السفينة المملوة من الحنطة في البحر مع ان بعض تلك الجماعة لا يقدر على تحريكه ولا الحبة الواحدة لها اثر في رسوبها فالحق فيه ان لكل
واحد من الآحاد والاجزاء اثراً ضعيفاً في ذلك التحريك ولو في الاعداد وتحصيل الاستعداد باحالة المادة لكن يزول اثره بتخلل الزمان
بينه وبين اللاحق الاخر والتاثيرات المتلاحقة من المنفردات في التاثير يضمحل بتراخي الزمان بينها فلا يظهر اثر كل منها ولا اثر المجموع
لورود مضادات التاثير على كل منها حتى لو فرض احد كون تاثير كل منها وفعله سواء كان محسوساً او غير محسوس باقياً في المادة المنفعلة
عنها المتحركة بها بان لا يجوز تلك الاثر بتراخي الزمان يلزم ترتب الاثر عند الافتراق كترتبه عند الاجتماع من غير فرق لكن قد يزول
اثر كل من الآحاد عند لحوق الاخر فان كل فعل جسماني له زمان معين لا يمكن بقاؤه اكثر من ذلك الزمان طويلاً كان او قصيراً كما يمحو
اثر النار الضعيفة في تسخين الحديد بالحفظة فلو فرض في مثال تحريك الرجال حجراً ثقيلاً بقاء اثر التحريكات وتلاحق تاثير كل منهم
تاثير صاحبه مع افتراقهم في الزمان كان التاثير المذكور المعين حاصلاً عند تحريك الرجل الاخير اياه عند حصول المبلغ المذكور
من الآحاد ولو على التراخي فيرى عند ذلك رجلاً واحداً كانه حرك بقوة نفسه الواحدة حجراً عظيماً والحال انه قد تحرك بمجموع قوى
تلك الاشخاص فثبت ان الاجتماع في الزمان الواحد ليس محتاجاً اليه لاجل حصول جهة الجمعية الاعتبارية بل لاجل انحفاظ آثار
الآحاد لئلا يزول بعضها عند حصول البعض الاخر ولا يمحو اثر كل واحد بانقضاء زمان تاثيره فتامل في هذا المقام لتعلم حقيقة
ما قررناه واوضحناه لتنفعك في كثير من المواضع كمسئلة كون القوى الجسمانية متناهي الفعل والانفعال وغير ذلك والله ولي
العصمة والالهام **فصل** ماهية الممكن بشرط حضور علتها الكاملة يجب وجودها وبشرط عدمها يمتنع وعند قطع النظر
عن الشرطين باقية على امكانها الاصلي فمن خواص الممكن صدق قسيميه عليه بالشرايط وليس لغيره من الجهات هذا ولا يجب للعلة
مقارنة العدم ولا من شرط تعلق الشيء بالفاعل ان يكون وجوده بعد العدم وكون الحادث مسبوقاً وجوده بالعدم من لوازم المستند
الى نفس هويته من دون صنع الفاعل فيه فهنا عدم سابق ووجود لاحق وصفة محمولة على الذات وهي كونها بعد العدم فالعدم
السابق مستند الى عدم العلة والوجود البعد انما هو من افاضة العلة وكون الذات بعد العدم ليس من الاوصاف الممكنة اللحوق
واللالحوق بالذات بما هي تلك الذات حتى يفتقر الى علة غير الذات اليس اذا فرضناها من الصفات الجوازية التي تلحق الموصوف بعلة
اخرى غير الذات وغير علة الذات فنفس الذات مع قطع النظر عن لحوق صفة الحدوث بها هي هوية امكانية مستند عينه المتعلق بالعلة
فيكون بذاتها من دون ان يكتنفها الحدوث صادرة عن الفاعل فتحققت غير مخلوطة بالحدوث بل ازلي الوجود لعدم الواسطة فح
فرض لحوق الحدوث بها بعلة اخرى يكون متناقضاً ام هي بحسب نفس هويتها خارجة عن حد الامكان الى احد القسمين وانما امكانها
من حيث اتصافها بصفة الحدوث فيكون الحادث واجب الوجود بذاته او ممتنع الوجود بذاته وهو فاسد ويلزم ايضاً كونه بذاته
صرف ممكن الوجود والعدم ثم يلحقها حدوث مقابله بعلة فيعود المحذور السابق على وجه افحش ثم من البين انه لو فرض للحادث وجود
ازلي لم يكن هو بعينه هذا الكائن بعد العدم فقد امتنع بالنظر الى هذا الوجود الا ان يكون بعد العدم فهذا الوصف له بنفسه من
دون تاثير مؤثر فلا تاثير للفاعل الا في نفس الوجود مستمراً كان او منقطعاً فالوجود وان لم يكن واجب الحصول للحادث لكن حصول
هذه الكيفية اعني الحدوث عند حصول الوجود له واجب ولا استبعاد في ان يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات ممكناً الا انه متى
اتصف به يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجباً والواجب لا علة له ولا يلزم من كون وجوده او عدمه ممكن ان يكون وان لا يكون
كون وجوده بعد العدم او عدمه بعد الوجود ممكن ان يكون وان لا يكون حتى ينسب الى سبب فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وان
كان سبب لوجوده الذي كان بعد العدم وربما ظن قوم ان الشيء انما يحتاج الى العلة لحدوثه بمعنى ان علة افتقاره الى الفاعل
هي الحدوث فاذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة وهذا ايضاً باطل لانا اذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق
وكون ذلك الوجود بعد العدم وتفحصنا عن علة الافتقار الى الفاعل اهي احد الامور الثلاثة ام امر رابع مغاير لها لم يبق من الاقسام
شيء الا القسم الرابع اما العدم السابق فلانه نفي محض لا يصلح للعلية واما الوجود فلانه مفتقر الى الايجاد المسبوق بالاحتياج الى
الموجد المتوقف على علة الحاجة اليه فلو جعلنا العلة هي الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب واما الحدوث فلافتقاره الى
الوجود لانه كيفية وصفة له وقد علمت افتقار الوجود الى علة الافتقار بمراتب فلو كان الحدوث علة الحاجة يتقدم على نفسه

زائدة بمراتب فعلة الافتقار زائدة على ما ذكرت هذا ما يناسب طريقة القوم **فصل** في ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة

لشيئين بينهما معية بالطبع البسيط اذا كان ذاته بحسب الحقيقة البسيطة علة لشيء كانت ذاته محض علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن للعقل

تحليلها الى ذات وعلة لتكون عليتها الا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة او شرط او غاية او وقت او غير ذلك فلا يكون مبدء لبسيطا

بل مركبا فالمراد من المبدء البسيط ان حقيقته التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدءا لغيره وليس ينقسم الى شيئين يكون باحدهما يتجوهر ذاته

وبالآخر حصول شيء آخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب بالآخر وهو صفة الكتابة فاذا كان كذلك وصدر عنه

اكثر من واحد ولا شك ان معنى مصدر كذا غير معنى مصدر غير كذا فيتقوم ذاته من معنيين مختلفين وهو خلاف المفروض فافهم هذا

ودع عنك الاطنابات التي ليس فيها كثيرة فائدة واياك ان تفهم من لفظ الصدور وامثاله الامر الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد

شيئين لظهور ان الكلام ليس فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر

عنها المعلول المعين دون غيره وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور ومرة بالمصدرية وطورا

بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لضيق الكلام عما هو المرام حتى ان الخصوصية ايضا لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص

له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا او متقدما على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لهما وذلك قد يكون

نفس العلة اذا كانت العلة علة لذاتها وقد يكون زائدا عليها فاذا فرض العلة بما هي به علة بسيطا حقيقيا وبعكس النقيض كلما كان

معلولة فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض فهو منقسم الحقيقة اما في ماهيته او في وجوده **شك وازالة** ومن استخفاء عوض

به البرهان المذكور قول بعض المعروفين بالفضل والذكاء ان المركز نقطة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها الى المحيط ولم يلزم من

تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة ان يكون النقطة مركبة من امور غير متناهية ويليه في السخافة والوهن

قوله الوحدة المعينة اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لتلك الجملة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لجملة اخرى

فيلزم من تغاير المجموعين ان تصير الوحدة الماخوذة فيهما جميعا اثنين وكان هذا القائل لم يتيسر له فهم كون البسيط الحقيقي مبدءا ولا

امكن له تصور معناه فضلا عن اثباته او نفيه وكتب الشيخ الرئيس الى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد

الحقيقي مصدر الامرين كا و ب مثلا كان مصدر الا ا لما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي نقيض صدور

ا لا صدور ا لا صدور لا ا اعني صدور ب كما ان الجسم اذا قبل الحركة والسواد والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس

بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك فكذلك فيما قالوه والشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفاء بقوله وليس في قولنا ان في الخمر رائحة

وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة فان في الاول القولان لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا الكلام

في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق

وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء الى المطالب الاشرف اعرض عن استعمال تلك الآلة حتى وقع في اغلاط الذي يضحك

ان منه الصبيان اقول ان ما ذكره ايضا يدل دلالة واضحة على ان هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد الحقيقي وكونه مبدء لشيء

وان مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس وهو واضعه ان هذا الرجل يتمنطق على المشائين

فهو ايضا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة ليس ذلك منه غيا وضلالا او حمقا وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية

بالمعنى المذكور نفس هوية الذات البسيطة والهوية من حيث هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي مصدر الا مثلا ولما ليس ا

مثلا كانت مصدريته لما ليس ا غير مصدريته لا التي هي نفس ذاته فيكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض بعينه ما ذكره العلامة الدواني

في تتميم كلام الشيخ ان صدور لا ا ليس صدور ا فهو لا صدور ا فما اتصف بصدور لا ا فقد اتصف بلا صدور ا فاذا كان له حيثيتان

جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف

بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما

من حيثية واحدة وفيه بحث اما اولا فلان اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان من جهتين او من جهة واحدة وشروط التناقض

ووحداته مشهورة ولم يشترط احد في التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلانا لا نسلم ان اتصاف الشيء بامر هو بعينه لا

اتصافه باخر غاية الامر ان لا يصدق عليه اتصافه باخر ولا يلزم منه ان يصدق عليه لا اتصافه باخر واما ثالثا فلان التناقض باجتماع كل

مفهومين

مفهومين متخالفين كالوجود والشيئية في موضوع واحد من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما اتصافا لم يقل به احد واما رابعا فلان تقابل المعاني المصدرية والروابط من المفهومات التي من شانها الحمل على الذوات اشتقاقا لا مواطاة انما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدوره من العلة رفع صدوره عنها لا لاصدوره كما ان نقيض وجود الشيء اي كونه موجودا عدمه لا لاوجوده وان كان كل من اللاصدور واللاوجود نقيضا لنفس الصدور او الوجود محمل على لكن لا ضير في اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا نقيضين بحسب الحمل المذكور ولا يشتبه عليك ان هذا البحث غير وارد على ما حررناه بالحجة وحققنا الصدور من انه ليس المراد منه المعنى المصدري بل هو عبارة عن نفس الذات في العلة البسيطة كما لا يخفى على البصير المحدق والزكي المدقق وسنعيد الى هذا المقام في الربوبيات بزيادة تحقيق وتنقيح **فصل** في ان المعلول الواحد هل يستند الى علل كثيرة اما الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده الى علتين مستقلتين مجتمعتين او متبادلتين تبادلا ابتدائيا او تعاقبيا وجه الاستحالة في الكل انهما اما ان يكون لخصوصية كل منهما او احدهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده بالاخرى بالضرورة بل وجب وجوده بمجموعهما واما ان لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذلك فكانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيات ملغاة فيكون العلة على التقديرين امرا واحدا ولو بالعموم وما قيل من ان العلة يجب ان يكون اقوى تحصلا واشد وحدة من المعلول فالمراد منها العلة الفاعلية دون الضمائم والشرائط والمعدات فان الشيخ الرئيس بعد ما حقق في بحث التلازم بين الهيولى والصورة في الهيات الشفاء ان الصورة من حيث هي صورة ما شريكة لعلة الهيولى لا من حيث انها صورة معينة قال لقائل ان يقول مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام لا يكون علة لواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وهناك كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء موجبا للمادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور مقارنة ايها كانت انتهى بوجه اخر اذا كان كل منهما او واحد منهما مستقلة بالتاثير كان المعلول معها واجب الوجود والواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحدة منهما يمتنع افتقاره الى الاخرى فيمتنع افتقاره اليهما مع انه واجب الافتقار اليهما هف واما الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده الى المتعدد كالحرارة الواقعة احد جزئياتها بالحركة واخرى بالشعاع واخرى بالغضب واخرى بملاقاة النار والدليل المذكور غير جار فيه وقد يكون لاشياء كثيرة لازم واحد اللازم معلول للملزوم كيف وطبايع الاجناس لوازم خارجية للفصول والجنس انما يتقوم في الوجود بالفصل المقسم كما علمت وكذا الامكان بين الممكنات المختلفة المهيات والزوجية بين الاربعة والستة وهما نوعان من العدد وكذا غيرهما من مراتب الازواج وكيف والاختلاف حكم واحد مشترك عرضي بين المختلفات وكل عرضي معلل بمعروضاته وما ظن ان العلل المختلفة لابد لها من اشتراك في وصف عام يكون جهة استناد ذلك المع اليها فهو غير مستقيم فانا ننقل الكلام الى تلك الجهة المشتركة فان لزومها ان لم يكن لجهة اخرى مشتركة فذلك هو المط والا لزم التسلسل في الجهات الاشتراكية فان قلت المعلول اما ان يفتقر لمهيته الى علة معينة فاستحال استناده الى غير تلك العلة وان لم يفتقر اليها لمهيته كان غنيا عنها لذاته والغني عن شيء لذاته لا يكون معلولا له قلت المعلول من حيث امكانه لذاته يفتقر الى علة ما لا الى علة معينة لكن استناده الى العلة المعينة لامر يعود الى العلة لان ذات العلة بما هي هي مقتضية لذلك المعلول فالافتقار المطلق من جنب المعلول وتعيين العلة من جانبها **فصل** في احكام العلة الفاعلية قد علمت ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فما قيل ان الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار اخر غير الجهة التي يكون بها الفاعل فاعلا والفاعل ايضا قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض اما لانه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو من حيث انه طبيب واما لان معلوله بالذات امر اخر يلزمه شيء نسب الى ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب الى السقمونيا لانه مبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فان معطي الصحة مبدأ اجل من الطبيب ومبدأ الانحدار الثقل الطبيعي للسقف وكذا الحكم في احالة النار ما يجاورها تسخينا وطرح البذر في الارض والفكر في المقدمات وسائر ما يشبه هذه الاشياء فان هذه ليست عللا بالحقيقة والغلط الذي وقع لهم في عدم وجوب كون العلة

مع المع حيث وجد والابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار انما نشأ من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان
فان البناء حركته علة لحركة لبنٍ ما ثم سكونه علة لسكون ذلك اللبن وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع مادة وذلك الاجتماع علة لشكل
ما ثم انحفاظ ذلك الشكل فيما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع وكذا الاب علة لحركة المني الى الرحم واما تصويره جنينا
وبقاؤه حيوانا فعلة واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل لان تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة واما حصول السخونة
في الماء واستحالته الى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها وسنبرهن ان علة كل جسم امر عقلي بالضرورة وكيف يكون نار
علة لوجود نار ولا نار دون نار بل ليست احديهما بان تكون متقدمة بالعلية من نار اخرى كذلك وبالجملة فكل نوع امكاني متفق الافراد في المعنى
النوعي الغير المتفاوت فيها لم يكن لها بد من وجود علة خارجة عن النوع فقد ثبت ان العلل السابقة ليست عللا بالذات فهي معدات
ومعينات وبالجملة علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدء الوجود ومفيده كما في عرف الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل في
الطبيعيات مما لا يفيد وجودا غير التحريك فقد دريت ان مثل هذه العلة تكون معدة وليست علة بالذات فالجسم لاشتماله على الهيولى
التي هي محض القوة والفاقة لا يكون علة لوجود وكذا الصورة اذ لا وجود لها من دون الهيولى والايجاد يتوقف على الوجود فلو كان
الجسم او صورته علة لوجوده لكان العدم مفيدا للوجود فلا استقلال لهذه الاشياء في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد اليها
لو صحت فهي تكون لامداد علوي وانما هي روابط ومصححات للوجود واذ قد علمت ان وجود المعلول لا يساوي وجود العلة اذ وجودها
بنفسها ووجود المعلول من وجودها فيكون للعلة اختصاص وجوب في ذاته حيث لم يضف الى المعلول والمعلول ليس يجب الا اذا
كان مضافا الى العلة فالعلة بهذا احق من المعلول فتبين من ذلك ان العرض لضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر لتاخره
في الوجود عن الجوهر وان الموجودات المركبة لا تكون علة للبسائط لتقدم البسيط على المركب فلا يكون جسم علة لعقل او نفس ولا
محسوس علة لمعقول ولا المتعلق علة للمفارق اذ العلة يجب ان يكون حظها من الوجود اوكد من المعلول **وهم وتنبيه**
ما اشد في البطلان واغرق في الهلاك والفساد من جملة الاراء الخبيثة والعقائد الردية المهلكة لنفوس معتقديها اعتقاد من يتوهم
ان العالم مستقل بذاته مستغن في وجوده عن قيم باق عليه بالحفظ والادامة والامساك والابقاء فان هذا الاعتقاد مع بطلانه
وفساده كما علمت يضر صاحبه في المعاد ويسيء ظنه بباريه دائما ويوجب ان يكون معرضا عن ربه ناسيا ذكره غافلا عن عبادته مشغولا
بما سواه من اغراض دنياه ويمكن له فيها وملكه بها واخلده الى الارض فهو لا يذكر ربه الا ناسيا ولا يدعوه الا لاهيا ولا يسأله
الا بطرا ورئاء او مضطرا عند الشدائد والمصائب والضراء على كره منه وحيرة وضلال كما نشاهد من اكثر الناس الذين قد ولهوا
بطبايعهم هذا الرأي وان لم يصرحوا به فهم عن ربهم لمحجوبون طول عمرهم وبارئهم جاهلون لا يعرفونه حق معرفته فهم في عمى وضلال
في هذه الدنيا وفي الآخرة اعمى واضل سبيلا واما من اعتقد ما بازاء هذا الاعتقاد للموحدين القائلين بان العالم محدث مخترع
مطوي في قبضة باريه يحتاج اليه في بقائه ويفتقر اليه في دوامه لا يستغني عنه طرفة عين وامتداد الفيض عليه لحظة فلحظة آنا
فآنا بل فيضه امر واحد متصل لو منع العالم ذلك الفيض والحفظ والامساك طرفة عين لتهافتت السموات وبادت الافلاك وتساقطت
الكواكب وعدمت الاركان وهلكت الخلائق ودثر العالم دفعة واحدة بلا زمان كما ذكره في قوله ان الله يمسك السموات والارض
ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده وقوله والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه فهذا من
احدى الآراء الجيدة والاعتقادات الصحيحة المنجية للنفوس من عذاب الابدان المحببة لها من موت الزخارف فانه من يعتقد هذا
الرأي يكون دائما متعلق القلب به معتصما بحبله متوكلا عليه في جميع احواله مستندا ظهره اليه في جميع متصرفاته داعيا له في
كل اوقاته سائلا اياه حوائجه مفوضا اليه سائر اموره فيكون له قربه الى ربه وحبوة لنفسه وهدوة لقلبه ونجاة من المهالك
تمثيل تنبيهي فاذن ما اسهل لك ان تتيقن ان وجود العالم عن الباري جل ثناؤه وعظم كبرياؤه ليس كوجود الدار
عن البناء وكوجود الكتابة عن الكاتب الثابت العين المستقل بذاته المستغني عن الكاتب بعد فراغه لكن كوجود الكلام عن المتكلم
ان سكت بطل وجود الكلام بل كوجود ضوء الشمس في الجو المظلم الذات ما دامت الشمس طالعة فان غابت الشمس بطل وجدان
الضوء من الجو لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته وكما ان الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله وعمله اظهر بعد ما لم يكن فعل
وكذا النور الذي يرى في الجو ليس هو بجزء للشمس بل هو انبجاس وفيض منها فهكذا المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جل

شاؤه ليس بمجرد من ذاته بل فضل وفيض يتفضل به ويفيض ولا ينبغى ان يتوهم متوهم ان وجود العالم عن البارى تع يكون طبعا بلا اختيار منه كوجود الضوء من الشمس فى الجو طبعا بلا اختيار منها ولم يقدر ان يمنع نورها وفيضها الا انها مطبوعة على ذلك لان البارى تع كما يستوضح فى مقامه مختار فى فعاله بنحو من الاختيار اجل وارفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم القادر على الكلام ان شاء تكلم وان شاء سكت فهذا حكم ايجاد العالم واختراعه من البارى ان شاء افاض جوده وفضله واظهار حكمته وان شاء امسك عن الفضل والجود كما ذكر فى آية امساك السموات والارض

ذكر وتلويح

قد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر فى الوجود مطلقا هو الواجب تع والمفيض كله من عنده وهذه الوسائط كالاعتبارات والشروط التى لا بد منها فى ان يصدر الكثرة عنه تع فلا دخل لها فى الايجاد بل فى الاعداد وربما احتج عليه بعضهم بما حاصله ان الذى هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد وجودا اصلا والا لكان للعدم الذى هو القوة اشتراط فى اخراج الشىء من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء علة الوجود وهو مح قال فلا يصح افادة الوجود الا لمن هو برىء من القوة من جميع الوجوه وهو الواجب الوجود لا غير وهذه الحجة وان استحسنها الجمهور لكن يرد عليه ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امرا ثابتا للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت له فى نفس الامر بل الثابت له فيها انما هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل اياه وذلك الاعتبار ايضا وان كان فى مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب اتصاف الموجود به فى الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة والسر فيه ان الامكان الذاتى امر عدمى هو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بضرورة احدهما فى الواقع واتصاف الشىء بامر عدمى فى نحو من انحاء الواقع لا يوجب اتصافه بذلك الامر فى الواقع هذا بخلاف الامر الوجودى فان الاتصاف به فى مرتبة يوجب الاتصاف به فى الواقع فان زيدا مثلا اذا كان متحركا فى مكان من الامكنة كالسوق مثلا يصدق عليه انه متحرك فى الواقع ولا يصدق عليه انه ساكن باعتبار عدم حركته فى البيت بل اذا لم يكن متحركا اصلا نظير هذا ما قالوه من ان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما وعدمها بعدم جميع الافراد فح لم يظهر مما ذكره امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيدا للوجود ولا يلزم منه شركة العدم والقوة فى افادة الوجود والتحصيل وايضا هب ان الامكان للممكن صفة ثابتة له فى الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا للشىء يكون فاعلا له بحيثية كونه ممكنا بل الفاعلية له بحيثية وجوده كما ان اللونية للحيوان مثلا لا مدخل لها فى تحريكه واحساسه ولو سلم ان فاعليته لا تحصل الا بامكانه لكن لا يلزم كونه جزء لمفيد الوجود بل ربما يكون شرطا وخارجا كما ان مدخلية الهيولى فى تاثير الصورة عند من يجوز ان يكون لها تاثير انما هى لتعيين وضع الصورة وتخصيص اثرها بها الا ان تكون المادة هى الفاعلة القريبة كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان ولو شرطا لانتقضت قاعدتهم فى صدور الافلاك عن العقول بواسطة جهة الامكان والامكان عدمى فاين التخلص من وساطة الامكان ثم الامكان وان كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى سوى كونه ممكنا وخصوصا عند المشائين القائلين بان الوجودات العارضة لها حقايق متخالفة الذوات المشتركة فى مفهوم شامل عرضى فكيف يلزم من نفى وساطة الامكان نفى وساطة الوجود فلا يمكن التمسك فى اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراق فى الهياكل بقوله والجواهر العقلية وان كانت فعالة الا انها وسايط جود الاول وهو الفاعل وكما ان النور القوى لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواجبة لا تمكن الوسايط لوفور فيضه وكمال قوته وفى حكمة الاشراق بقوله وكما لم يتصور استقلال النور الناقص بالتاثير فى مشهد نور يقهره دون غلبة التام عليه فى نفس ذلك التاثير فنور الانوار هو الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة ليس شان ليس فيه شانه فهو وان كان فى القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والاقدمين بل يمكن تتميمه بقواعد اشراقية لكن بحسب ظاهر الامر اقناعى لا يجوز الاكتفاء به فى اسلوب المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله والهامه برهان حكمى على هذا المقصد العالى سنطلع عليه ان شاء الله تع

تعقيب واشارة

الفاعل الناقص يحتاج الى حركة والآت حتى يصدر ما فى نفسه محصلا فى المادة والفاعل الكامل هو الذى يتبع الصورة الموجودة فى ذاته وجود الصورة فى مادتها ثم اذا ثبت فى الوجود فاعل اول ومبدء اعلى بحيث لا يكون اتم من وجوده وجود ولا فى مرتبة وجوده وجود ولا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء تسقط اوليته وتقدمه وعلم من هذا ان وجود ما يوجد عنه انما هو على محض فيض وجوده لوجود ما سواه مع علمه ورضاه ولا يفيده وجود ما يوجد عنه كمالا او كرامة او لذة او بهجة او نفعا او تخلصا من مذمة او غير ذلك من المنافع

اواشارة الى الخلاف فى ان للصور النوعية المفارقة اعنى القوى والطبائع تاثيرا عند المشائية واما عند الاشراقية فالتاثيرات للصور النوعية المفارقة اعنى المثل النورية المدبرة

لكونه غنيا عما عداه فلذلك وجوده الذى به يجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذى به يحصل منه غيره بل بما هناك ذات واحدة وحيثية واحدة لا انه ينقسم الى شيئين يكون باحدهما يجوهر ذاته وبالاخر حصول شئ اخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر ونتذوت باحدهما وهو النطق ونكتب بالاخر وهو صناعة الكتابة وبالجملة لا يحتاج الفاعل الاول فى ان يفيض عنه شئ الى شئ غير ذاته صفة كان او حركة او آلة كما يحتاج النار فى احراقه لشئ الى صفة هى الحرارة والشمس فى اضائتها اطراف الارض الى الحركة والنجار فى نحت الباب الى الفاس ولا يمكن ان يكون له فى فعله عائق او شرط منتظر **افادة تفصيلية** اصناف الفاعل ستة الاول ما بالطبيعة وهو الذى يصدر عنه فعل بلا علم منه ولا اختيار ويكون فعله ملائما لطبيعته والثانى ما بالقسر وهو الذى يصدر عنه فعل بلا علم منه به ولا اختيار ويكون فعله على خلاف مقتضى طبيعته والثالث ما بالجبر وهو الذى يصدر عنه فعله بلا اختياره بعد ان يكون من شانه اختيار ذلك الفعل وعدمه وهذه الاقسام الثلثة مشتركة فى كونها غير مختارة فى فعلها وفى ان فاعليتها على سبيل التسخير والاستخدام من غيرها اياها سواء كان لتسخير المسخر القاهر واستخدام المستخدم العالى اياها فى الفاعلية ايضا على هذه الطريقة او على طريقة الارادة والاختيار واستخدام النفس الناطقة لبعض القوى الفعالة البدنية فى افاعيلها من قبيل الاول كالحركات الاينية وغيرها الصادرة عن القوى العضلية بتوسط الجوارح والاعضاء وهذه القوى فى العالم الصغير الانسانى بمنزلة الاشخاص الحيوانية فى العالم الكبير واستخدامها لبعضها من قبيل الثانى كالحركات الصادرة عن القوى الغاذية والمنمية وكحركات النبض والانبساط و الغضب والشهوة التى موضوعاتها الاجسام اللطيفة من الاخلاط والارواح ومباديها القوى المستعلية النفسانية وهذه المبادى فى عالم الصغير كالحركات السماوية المسخرة لعالم الامر فى العالم الاعلى فكما انهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فكذلك نظيرتهم فى طاعة النفس الناطقة وكما ان اشخاص الناس منهم من عصى ما امر الله على السنة رسله وفى كتبه ومنهم من اطاع فكذلك نظيرتها من القوى فى طاعة النفس وعصيانها فيما تامرها به وتنهيها عنه والرابع ما يكون بالقصد وهو الذى يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادة المسبوقة بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل ويكون نسبة اصل قدرته وقوته من دون انضمام الدواعى والصوارف الى فعله وتركه فى درجة واحدة والخامس هو الذى يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الامر ويكون علمه بوجه الخير فى الفعل كافيا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم وداعية خارجة عن ذات الفاعل ويقال له الفاعل بالعناية فى عرف المشائين والسادس هو الذى يكون علمه بذاته الذى هو عين ذاته سببا لوجود افاعيله التى هى عين علومه ومعلوماته بوجه اى اضافة عالميته بها هى بعينها نفس افاضته لها من غير تعدد ولا تفاوت لا فى الذات ولا فى الاعتبار الا بحسب اللفظ والتعبير وهذه الثلاثة الاخيرة مشتركة فى كون كل منها فاعلا بالاختيار وان كان الاول منها مضطرا فى اختياره لان اختياره حادث فيه بعد ما لم يكن ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلة موجبة فاما ان يكون ذلك السبب هو او غيره فان كان غيره فثبت المدعى وان كان هو نفسه فاما ان يكون سببيته لاختياره باختياره او لا فعلى الاول يعود الكلام ويجر الى القول بالتسلسل فى الاختيارات الى غير النهاية وعلى الثانى يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مضطرا ومجبولا على ذلك الاختيار من غيره فينتهى الى الاسباب الخارجة عنه وينتهى بالاخرة الى الاختيار الازلى الذى اوجب الكل على ما هو عليه بمحض الاختيار من غير داع زائد ولا قصد مستانف وغرض عارض فاذا علمت اقسام الفاعل فاعلم انه ذهب جمع من الطباعية والدهرية خذلهم الله تعالى الى ان مبدأ الكل فاعل بالطبع وجمهور الكلاميين الى انه فاعل بالقصد والشيخ الرئيس وفاقا لجمهور المشائين الى ان فاعليته للاشياء الخارجية بالعناية وللصور العلمية الحاصلة فى ذاته على رايهم بالرضا وصاحب الاشراق تبعا لحكماء الفرس والرواقيين الى انه فاعل للكل بالمعنى الاخير وستحقق لك فى مستانف الكلام من الاصول الايمانية انه تم ان فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعلية باحد من الوجوه الثلاثة الاول وان ذاته ارفع من ان يكون فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطرار التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهو اما فاعل بالعناية او بالرضا وعلى اى الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا بالايجاب كما توهمه الجماهير من الناس فان صحة الشرطية غير متعلقة بصدق شئ من مقدمها وتاليها بل وجوبها وكذبها بل امتناعها لان الحق هو الاول منهما فان فاعل الكل كما سيجئ يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالاشياء الذى هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلا بالعناية **تمثيل** اصناف الفاعلية المذكورة وانحائها الستة المسفورة متحققة فى النفس الادمية بالقياس الى افاعيلها المختلفة فان فاعليتها بالقياس الى تصوراتها

دونهانها

وتوهمانها بالرضا وكذا بالقياس الى قواها الجزئية المنبعثة عن ذاتها المستعملة اياها المستخدمة لها كوهمها وخيالها فان النفس
تستخدم المتفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الطبايع من الشخصيات ويستنبط النتائج من المقدمات وليس لتلك
القوى ادراك ذواتها لكونها جسمية والتجسم من موانع الادراك كما سيجئ على ان الوهم الذى هو رئيس سائر القوى ينكر نفسها فكيف
حال سائر المدارك الجزئية والاستخدام لا يتم الا بادراك جزئى لما يستخدم وما يستخدم فيه فالنفس تدرك تلك الآلات المنبعثة
عنها بنفس ذاتها المدركة ذواتها المدركة لا بادراك تلك القوى لذواتها كما علمت ولا بادراك آلة اخرى اذ لا آلة للآلة وفاعليتها
بالقياس الى ما يحصل منها بمجرد التصور والتوهم بالعناية كالسقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط والقبض الحاصل
من جرم اللسان المعصر للرطوبة من تصورها للشئ الحامض وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بسبب انبعاث الخاطر عنها الداعية
لها الى تحصيل اغراضها واستكمالها بها بالقصد كالكتابة والمشى وغيرهما وفاعلية النفس الصالحة الخيرة لفعل القبايح كفعل الزنا
وشهادة الزور والكذب على الله بالجبر وفاعليتها لحفظ المزاج وافادة الحرارة الغريزية في البدن والصحة وساير ما اشبهها بالطبع
وفاعليتها للحرارة الحمائية والمرض والسمن المفرط والهزال بالقسر **فصل** في ان المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا
يتصور بينهما الانفكاك بيانه ان الفاعل اما ان يكون لذاته مؤثرا في المعلول او لا يكون فان لم يكن تاثيره في المعلول لذاته بل لا بد
من اعتبار قيد اخر مثل وجود شئ او صفة او ارادة او آلة او مصلحة او غيرها لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل انما هو ذلك المجموع ثم
الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض اولا فاعلا الى ان ينتهى الى امر يكون هو لذاته وجوهره فاعلا فاعلية كل فاعل تام
الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بامر عارض له فاذا ثبت ان كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل وبهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضا
والتاثير فثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة اليه بسنخه وذاته ولقائل ان يقول فيجب على ما ذكرت ان يحصل من
العلم بالعلة الفاعلية العلم بالمعلول ويلزم على هذا انا اذا عرفنا حقيقة شئ من الاشياء ان نعرف لازمه القريب ومن لازمه القريب لازمه
الثانى ومن الثانى الثالث حتى نعرف جميع لوازمه في آن واحد وما من شئ الا وله لازم وللازمه لازم وللازم لازمه ايضا لازم الى غير
النهاية فيلزم للنفس ادراك الامور الغير المتناهية دفعة واحدة وذلك بين الفساد وحله من وجوه الاول انا وان سلمنا ان العلم
بحقيقة شئ يستلزم العلم بلوازمه الذاتية كما هو مقتضى القاعدة المذكورة لكن لا نم ان لكل شئ لازما حتى يلزم من ادراك شئ واحد ادراك
امور غير متناهية ونحن لا نعرف من الحقايق الا صفاتها ولوازمها الاخيرة وآثارها الفاصية دون انفسها ومباديها واسبابها القصوى
لا يقال ان تلك الصفات كما هى لازمة لتلك المهيات فتلك المهيات ايضا لازمة لتلك الصفات فاذا ساعدتم على معرفة الصفات
لزمكم ان يكون العلم بها مقتضيا للعلم بتلك المهيات ثم يكون العلم بتلك المهيات علة للعلم بساير الصفات لانا نقول من الجائز
ان يكون الصفات لازمة للموصوفات بلا عكس كلى فان الزوايا الثلث من المثلث يلزمها ان تكون مساوية لقائمتين وتساوى لقائمتين
لا يلزمه الزوايا الثلث من المثلث كالزاويتين اللتين من جنبى خط مستقيم قام على مثله فانهما متساويتان لقائمتين مع عدم المثلث
وزواياه لا يقال ان من المستبين عند الحكماء ان علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فاذا علمنا بحقيقة نفسنا حاضر ابدا فيجب ان نعرف جميع
صفات نفسنا ولوازمها وآثارها من قواها وشعبها ومن جملة لوازمها استغنائها عن البدن وامتناع قدمها وفسادها فيجب
ان يكون العلم بهذه الاحوال بينا حاصلا من غير نظر وكسب لانا نقول اللوازم على ضربين لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية ومعنى
الاعتبارية هيهنا ما لا يكون لها ثبوت الا في الذهن وعند اعتبار العقل اياها وهذا مثل كون النفس قائما بذاته غنيا عن الموضوع
وكونها ممكنا حادثا باقيا بعد خراب البدن فان بعض هذه الصفات كالغنى والتجرد عبارة عن سلب شئ عنها والسلوب لو كانت
ثابتة لكان لشئ واحد صفات غير متناهية لاجل سلوب غير متناهية عنه لامر واحد بل مرارا غير متناهية فيقتضى علل الا غير متناهية كذلك
وبعضها كالامكان والحدوث والبقاء مما يتكرر نوعه اذا اعتبر كونه ثابتا في الخارج فينجر الى التسلسل فان الحدوث لو كان ثابتا
لكان له حدوث وهكذا الى غير النهاية وكذا الحكم في البقاء فعلمنا ان تلك الصفات مما لا وجود لها في الخارج فلا يكون ذات الشئ
علة لتحققها حتى يلزم من العلم بها العلم بتلك الصفات مطلقا بل انما يكون علة لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مع
ايضا بل عند اعتبار جملة من الوسطيات ولا شك ان العلم بمهية النفس وبتلك الوسطيات المعتبرة علة للعلم بوجود هذه اللوازم
واما اللوازم الغير الاعتبارية فهى للنفس مثل قدرتها وشوقها وادراكها ولذتها والمها الى غير ذلك من الوجدانيات الحاصلة

للنفس من دون توقفها على الاعتبار والفرض فلا جرم من عرف ذاته عرف هذه الصفات وسائر آثارها وشعبها وتوابعها الذاتية وخدمها
وجنودها الفطرية لكن اكثر الناس ممن ليس له حضور تام عند نفسه بل لكثرة اشتغاله بالامور الخارجة عنه وشدة التفاته بما يدركه الحواس
وتورطه في الدنيا بالهيبة عن الالتفات بذاته وبشغله عن الاقبال اليها والرجوع الى حاق حقيقته فلا يدرك ذاته الا ادراكا ضعيفا
ولا يلتفت اليها الا التفاتا قليلا ولهذا يغفل عن بعض صفاتها الخاصة بها وآثارها المنشعبة عن ذاتها بل وجود النفس الغير الكاملة
الشديدة التعلق الى البدن ومشتهاه وجود في غاية الضعف والقصور فادراكها لذاتها ايضا حيث يكون عين ذاتها يكون في غاية
الخفاء والفتور فتغفل عنها وتجهل لوازمها وخواصها وآثارها واما النفوس النورية القوية الكاملة المستعلية القاهرة على قواها
وجنودها فلا يعزب عن علمها ذاتها وصفاتها ولا قواها وجنودها بل كما شهدت لذاتها شهدت لتوابع ذاتها فذاتها على كل شيء
منسوب اليها شهيد كما سيأتيك بيانه فكن منتظرا **فصل** في العلة العنصرية واقسامها ان العنصر لشيء هو الذي له قوة
وجود ذلك الشيء اما وحده باثنينه او بشركة غيره والاول اما مع تغير ما في نفسه او لا معه فالثاني كاللوح بالقياس الى الكتابة و
الاول لا يخ اما ان يكون المتغير في حاله سواء كان بزيادة حال كالشمعة الى الصنم والصبي الى الرجل حيث يتغير العنصر فيهما في حال من احواله
بعروض الحركة في اين او كم او غير ذلك او بنقصانه مثل ما للابيض الى الاسود واما ان يكون مع تغير في جوهره وذاته اما بالنقصان كالخشب
الى السرير فانه ينقص البتة شيء من جوهره او بالزيادة كالمني الى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوانية وان كان
مع انسلاخات صورية واما الثاني فاما مع استحالة ما مثل الهليلج الى المعجون ولا مثل الخشب والحجارة الى البيت ومن هذا الجنس الآحاد
للعدد ثم العنصر اما عنصر للكل كالهيولى الاولى واما عنصر لعدة امور مثل العنصر للخل والخمر والدبس وقد قلنا من قبل ان العنصر الاول يجب
ان لا يكون فيه جهة صورية بل يكون في ذاته قوة محضة وفاقة صرفة فليس لاحد ان يقول ان اريد بالكل جميع الصور الفلكية والعنصرية
فلا يصدق هذا القسم على واحدة من الهيوليات الاولية لان هيولى العناصر غير قابلة لصورة الفلك وهيولى كل فلك لا يقبل غير صورة
خاصة فلكية وان اريد به جميع الصور العنصرية فلا يصدق على غير الهيولى المشتركة للعناصر فلا بد ان يخصص بها لانا نقول المراد هو
الاول وذات الهيولى الاولى لا تابى عن قبول الصور كلها الا ان التخصيص ببعضها دون بعض انما يجيء لها من خارج لا من ذاته اذ لا فعلية
لها اصلا يوجب لها التخصيص بحسب ذاتها ببعض دون بعض بل الحق ان العنصر من حيث انه عنصر في جميع الاقسام المذكورة ليس الا ما
يكون في ذاته فاقدا لصورة شيء وحقيقته وله بهذا الاعتبار ابهام محض من غير تحصل لجهة كون العنصر عنصرا سواء كان في الدرجة الاولى
من غير تخصص او في الدرجة الثانية بسبب انضمام ما يخصصه واعتباره معه ليس الا العنصر الاول الذي هو بذاته منبع النقص والقصور كما ان
الوجود الحقيقي القيومي بذاته منبع الكمال والفيض والجود فكما ان كلما اقرب الى المبدء الحق يكون اشد صورية وكمالا اتم وفعلية وكل ما بعد
منه يكون اضعف بحاله وانقص كمالا واوفر نقصانا وقوة والهيولى الاولى التي في الحاشية الاخرى للوجود بعكس ذلك ولذلك يعبر عنها
في الرموزات النبوية والاشارات الناموسية بالهاوية والظلمة والخلاء والفضاء واسفل السافلين الى غير ذلك مما يشير الى خستها
وعدميتها **فصل** في القاب العلة العنصرية اعلم ان وضع الاسامي للاشياء قد يكون باعتبار ذواتها وماهياتها وقد يكون باعتبار
عوارضها واضافاتها الاول كالانسان والثاني كالكاتب وربما لم يوضع لنفس ذات الشيء اسم وذلك كحقيقة النفس الانسانية حيث
لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها اسم بل اسم النفس انما وضع لها من حيث اضافتها الى البدن وتحريكها اياه وتدبيرها له فنفسية النفس ليس
كانسانية الانسان وزيدية زيد الا ان يراد من النفس معنى آخر هو الذات مطلقا فيكون اسما لمفهوم عام عقلي ولا يكون اسما لماهية
مخصوصة فظهر ان بعض الحقايق مما لم يوضع له اسم لخصوص ذاته بل باعتبار امر عرضي ومن هذا القبيل الجوهر العنصري لم يوجد له اسم
لخصوص ذاته بل بحيثياتها الزائدة عليها فهو من جهة انه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة انها حاملة بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك
اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول ومن حيث انها مشتركة بين الصور يسمى مادة وطينة ومن حيث
انه آخر ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا فان معنى هذه اللفظة هو الابسط من اجزاء المركب ومن حيث انه اول ما يبتدئ منه التركيب يسمى
عنصرا ومن حيث انه احد المبادي الداخلة في الجسم المركب يسمى ركنا وربما يتركون هذه الاصطلاحات في بعض الاوقات فانهم يطلقون
لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان ذلك القابل ابدا يكون بالفعل وكذا يسمونه مادة مع ان مادة كل واحد من الافلاك
مخصوصة به ويمكن الاعتذار عن الاول بان تلبس الهيولى الفلكية بصورتها ليس باستدعاء من قبل القابل بل من الاسباب الفعالة

فكانها فى ذاتها خالية عن الصورة وعن الثانى بان تعدد المواد الفلكية نوعاً وشخصاً ليس بحسب ان لها تحصلات فى ذاتها مع قطع النظر
عن الصور لان المادة البسيطة لا تحصل لها فى ذاتها فليها فى مرتبة ذاتها ليس الا ابهام محض والا لكان فيها فى نفسها مبادى فصول ذاتية
وهو مستحيل كما سيتضح فى مباحث الهيولى فالحق ان تعدد المواد الفلكية انما هو باسبابها الصورية المحصلة لذاتها موجودة بالفعل
من اتحادها بتلك الصور التى هى مبادى لفصول حقيقية ذاتية فيكون لها فى ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصور المقومة نحو من الوحدة الجنسية
باعتبار والتشخصية باعتبار اخر عند اخذها لا بشرط شئ او بشرط لا شئ **فصل** فى حال شوق الهيولى الى الصورة ان هذا مما
اثبته القدماء من الحكماء على ما حكى عنهم وما ظهر لنا من اثارهم ونتايج افكارهم بدل دلالة واضحة على ان مبنى رموزهم واسرارهم ليس
على المجازفة والتخمين ولا على مجرد الظن والتخيل من غير يقين بل امورهم كانت مبنية على المكاشفات النورية والبراهين اليقينية
بعد تصفية بواطنهم بالرياضات المصفية للقلوب وتنقية ضمايرهم عن الكدورات المكدرة للعقول حتى صفت لهم اذهانهم ولطفت
اسرارهم وتصيقلت مراتهم واحتذت بها شطر الحق وظهرت لها جلية الحال ثم اشاروا الى نبذ منها حسب ما وجدوه مناسبا للنفوس
المستعدين له من المقال على ما هو شانهم فى كثير من نظائر هذا المقام من الامثال الا ان من تاخر عنهم من لدن تحريف الحكمة وتغيير المنهج
فى اكتسابها وعدم الدخول فى البيوت من ابوابها ومزجها بفنون من الخطابة والوعظ وشوقها باغراض النفس ومحبة الرياسة وطلب الدنيا
الى يومنا هذا قدحوا فى ذلك ونسبوه الى مجرد التجوز والتشبيه من غير تاصيل وتحقيق وذلك لاحد امرين اما العدم وثوق هؤلاء القادحين
بنقل هذا المطلب عن اولئك العظماء واما للجهل بكمال مرتبتهم حيث لم يبلغ افهامهم وعقولهم عن صفائها وتجردها عن شوائب الدنيا
الى ما بلغت به عقول اكثر المنهمكين فى لذات هذا العالم والطالبين لشهواته واما الذى ذكروه فى القدح فيه فهو ان هذا الشوق الذى
اثبته القدماء فى الهيولى اما ان يكون نفسانيا او طبيعيا والاول ظاهر البطلان والثانى ايضا باطل لان الشوق لا يخ اما ان يكون
الى صورة معينة او الى مطلق الصورة والاول باطل والا لكانت المادة متحركة بطبايعها الى الصورة تلك فكان ما عداها حاصلة
بالقسر هف والثانى ايض باطل لان المادة لا تخ من صورة ما على ما سبق والشوق انما يكون الى غير الحاصل فالو فثبت ان هذا الكلام
بعيد عن التحصيل **تعقيب تحصيلى** ان هذا القول مما اورده صاحب المباحث المشرقية اخذا عن كلام
الشيخ الرئيس فى طبيعيات كتاب الشفاء حيث قال وقد يذكر حال شوق الهيولى الى الصورة وتشبيهها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر
وهذا شئ لست افهمه اما الشوق النفسانى فلا يختلف فى سلبه عن الهيولى واما الشوق التسخيرى الطبيعى الذى يكون انبعاثه على سبيل الانساق
كالحجر الى الاسفل ليستكمل بعد نقص له بعد فى اينه الطبيعى فهذا ايضا بعيد عنها ولقد كان يجوز ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصور
لو كان هناك خلو عن الصور كلها او ملال صورة قارنته او فقدان القناعة بما يحصل له من الصور المكملة اياها نوعا وكان لها ان
يتحرك بنفسها الى اكتساب الصورة كما للحجر فى اكتساب الاين ان كان فيها قوة وليست خالية عن الصور كلها ولا يليق بها الملال للصورة
الحاصلة فتعمل فى نقضها ورفضها فان حصول هذه الصورة ان كان موجبا للملال لنفس حصولها وجب ان لا يشتاق اليها وان
كان لمدة طالت فيكون الشوق عارضا لها بعد حين لا امرا فى جوهرها ويكون هناك سبب يوجبه ولا يجوز ان يكون ايضا غير قنعة
بما يحصل بل مشتاقة الى اجتماع الاضداد فيها فان هذا محال والمحال مما لا يظن انه ينساق اليه الاشتياق النفسانى واما الاشتياق التسخيرى
فانما يكون الى غاية فى الطبيعة المكملة والغايات الطبيعية غير محالة ومع هذا فكيف يجوز ان يتحرك الهيولى الى الصورة وانما يانيها
الصورة الطارية من سبب يبطل صورتها الموجودة لا انها يكتسبها بحركتها ولو لم يجعلوا هذا الشوق الى الصورة المقومة التى هى كمالات
اولى بل الى الكمالات الثانية اللاحقة لكان تصور معنى هذا الشوق من المتعذر فكيف وقد جعلوا ذلك شوقا لها الى الصورة
المقومة فمن هذه الاشياء تعسر على فهم هذا الكلام الذى هو اشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة وعسى ان يكون غيرى يفهم
هذا الكلام حق الفهم فليرجع اليه فيه ولو كان بدل الهيولى بالاطلاق هيولى ما يستكمل بالصورة الطبيعية حتى يجد شيء من الصورة التى
فيها انبعاث نحو استكمالات تلك الصورة مثل الارض فى التسفل والنار فى التصعد لكان لهذا الكلام وجه وان كان مرجع ذلك
الشوق الى الصورة الفاعلة واما على الاطلاق فما لست افهمه هذا تمام كلام الشيخ فى هذا المقام وانى لاجل محافظتى على التادب بالنسبة
الى مشايخى فى العلوم واساتيذى فى معرفة الحقايق الذين هم اشباه آبائى الروحانية واجدادى العقلانية من العقول القادسة والنفوس
العالية لست اجد رخصة من نفسى فى كشف الحقيقة فيما اعترف مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره فى النشاتين العقلية والمثالية

ودفع شانه في الدرجتين العلمية والعملية بالعجز عن دركه والعسر في معرفته بل كنت رايت السكوت عما سكت عنه اولى واحق والاعتراف بالعجز عما عجز فيه لصعوبته وتعسره احرى واليق وان كان ذلك الامر واضحا عندي منقحا لدي حتى اقترح علي بعض اخواني في الدين واصحابي في ابتغاء اليقين ان اوضح بيان الشوق بذي ثبتة افاخم القدماء من الحكماء واكابر العرفاء من الاولياء في الجوهر الهيولاني واكشف قناع الاجمال عما اشاروا اليه واستخرج كنوز الرموز فيما ستروه وافصل ما اجملوه واظهر ما كتموه من التوقان الطبيعي في القوة المادية فالزمني اسعافه لشدة اقتراحه والحاحه في انجاح طلبته لقوة ارتياحه فاقول ومن الله التاييد والتسديد انه قد مضت منا في الفصول المتقدمة اصول لا بد لتحقيق هذا المقام من تذكرها تمهيدا او تاصيلا فالاول منها ما بيناه من ان الوجود حقيقة واحدة عينية ليس مجرد مفهوم ذهني ومعقول ثانوي كما زعمه المتاخرون وان ليس الاختلاف بين افراده ومراتبه بتمام الذات والحقيقة او بامور فصلية او عرضية بل بتقدم وتاخر وكمال ونقص وشدة وضعف وان صفاته الكمالية من العلم والقدرة والارادة هي عين ذاته لانه حقيقة الوجود وسنخه بنفس تجوهره مبدء لساير الكمالات الوجودية فاذا قوي الوجود في شيء من الموجود قوي معه جميع صفاته الكمالية واذا ضعف ضعفت والاصل الثاني ان حقيقة كل ماهية هي وجودها الخاص الذي يوجد به تلك المهية على الاستتباع وان المتحقق في الخارج والفايض عن العلة لكل شيء هو نحو وجوده واما المسمى بالمهية فهي انما توجد في الواقع وتصدر عن العلة لا لذاتها بل لاتحادها مع ما هو الموجود والمفاض بالذات عن السبب والاتحاد بين المهية والوجود على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكي والمراة والمرئي فان مهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له كما مر ذكره سابقا على الوجه البرهاني اليقيني مطابقا للشهود العرفاني والاصل الثالث ان الوجود على الاطلاق مؤثر ومعشوق ومشتاق اليه واما الآفات والعاهات التي تراءى في بعض الموجودات فهي اما راجعة الى الاعدام والقصورات وضعف بعض الحقايق عن احتمال النحو الافضل من الوجود واما انها ترجع الى التصادم بين نحوين من الوجود في الاشياء الواقعة في عالم التضايق والتصادم والتعارض والتضاد حيث يستدعي كل من المتضادين عند وجوده من جهة الاسباب الاتفاقية الغلبة على الاخر وهذا التصادم والتضاد بينهما ليس لاجل كونهما او كون واحد منهما موجودا بما هو موجود بل لاجل تخصيص وجود كل منهما في نفسه وهويته بمرتبة خاصة ونشاة معينة جزئية يضيق ويقصر عن اشتماله على الاخر او احاطته به او اتحاده معه او قوله عليه وهذا التضايق والتخالف بين وجودات بعض الاشياء لكونها متعلقة القوام الخارجي بالجسمية والمقدارية التي هي غاية نزول الوجود ونقصه وان اضيق الاشياء وجودا هي الابعاد والمقادير لقصور وجودها عن الفسحة الا في حد معين وضيقها عن الانبساط والتمادي الا على مرتبة متناهية لا يتجاوزها لنهوض البراهين الدالة على تناهي الابعاد والمقادير وساير المتصلات القارة وغير القارة ايضا عند اهل التحقيق ولانها ايضا من ضعف الوجود بحيث لا يمكن لذاتها الحصول لذاتها ولا لاجزائها احدية الجمع والحضور بعضها عند بعض بل كل منها يغيب عن الاخر بحسب هويته المقدارية وكميته الاتصالية فما لزم هذه المرتبة من الوجود لبعده عن منبع الفيض والجود هو ان يفارق كل من ابعاضه المقدارية الاتصالية عن بعض اخر ولا يجتمع معه في حد واحد فكان هذه الهوية الاتصالية لغاية ضعف وجودها وتبددها يهرب فيها الاجزاء عن الاجزاء ويغيب الكل عن الكل ولهذا يكون التعلق بها يمنع العاقلية والمعقولية ويكون عالمها عالم الجهل والغفلة والموت والشر اذ العلم عبارة عن حضور شيء عند شيء فما لا حضور عنده لشيء لا علم له بذلك الشيء فبقدر ضعف الوجود يكون قلة العلم وما يلزمه وزيادة الجهل وما يصحبه [illegible] المقداريات والمتكممات على نسبة وجودها ثم اضعف المقادير والمتصلات وجودا غير القار منها كالزمان والحركة حيث لا يسعها الاجتماع في آن واحد من الزمان كما لا يسع للقار منها الاجتماع في حد واحد من المكان وهذا كلام وقع في البين ليس ههنا موضع تبيينه وتحقيقه ولعلنا نرجع اليه في مستانف القول بزيادة توضيح وتتميم ان شاء الله العزيز فالغرض ههنا ان تذكر ان الوجود من حيث هو وجود مؤثر ومعشوق على الاطلاق كما مر سابقا فالوجود لما كان خيرا حقيقيا فاذا صادفه شيء حفظه وامسكه عشقا واذا فقده طلبه شوقا والاصل الرابع ان معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه فان العادم لامر ما راسا لا يشتاقه ولا يطلبه اذ الشوق للمعدوم المحض والطلب للمجهول المطلق مستحيل وكذا الواجد لامر ما لا يشتاقه ولا يطلبه لاستحالة تحصيل الحاصل فالواجب سبحانه اذ هو من فضيلة الوجود في غاية التمام وهو بريء من انحاء النقص مقدس عن شوائب القصور في الوجود والذات فمحال ان يتحقق تشوق الى شيء ويعتريه طلب وحركة الى تمام وكمال بل لكونه تام الوجود وفوق

التمام

التمام يليق به ان يشتاق اليه ويعشقه كل من سواه وكذا العقول الفعالة لكونها مفطورة على كمالاتها مجبولة على فضائلها التى يليق بمرتبة كل منها ماثلة بين يدى قيومها مشاهدة لجمال مبدعها وجاعلها مغترفة من بحر الخير والوجود ومنبع الفيض والجود بقدر حوصلة ذواتها ووعاء وجوداتها وما يوجد من الخيرات الواردة منها على العالم الادنى ليس مما يزيدها فضيلة وكرامة بل هى جوائز وعطايا ومواهب نازلة منها الى السوافل ورشحات فائضة منها على الاوانى من غير التفات وغرض وقصد منها الى اصلاح الكائنات فلا تتصف هى ايضا بالشوق الى ما دونها بل بالالتفات الى ذواتها لكونها هائمة فى جمال الازل مستغرقة فى شهود الوجود الحقيقى ولاتصالها ودوام استغراقها فى المبدء الاعلى لا يوصف بالشوق بالنسبة الى العالى ايضا الا بنحو مندمج فى ذواتها الامكانية بحسب خفاء مهيتها وظلمة جواهرها عند اعتبار انفسها فى نحو من انحاء ملاحظة العقل اياها مجردة عن وجودها الواجب بوجوب وجود باريها وذلك لاجل قصور وجوداتها ونقصان هوياتها عن مشاهدة ما يزيد عليها واشراق ما يفضل على حدقة ادراكها من الوجود الحقيقى والنور الاحدى فهى من ذلك الوجه من الخفاء والظلمة والكدورة اللازمة للمهية من حيث هى فى اعتبار العقل المرتفعة فى الواقع الزايلة عند سطوع نور الاول تقع على ذواتها النورية الوجودية القدوسية واما غيرها من المرتبتين من الوجود فسواء كانت نفوسا فلكية او صورا سماوية او طبايع نوعية عنصرية وجواهر امتدادية او هيولى جسمية فان جميعها مما يستصحبها قوة وشوق الى تمام او كمال كما سينكشف لك فى باب الهيولى انشاء الله تعالى وقد علم من ذى قبل فى مبحث الغايات شوق المتحركات ليتضح ان جميع هذه الاشياء كائنة على اغتراف شوق من هذا البحر الخضيم بل على اعتراف بالعبودية لهذا المبدع القديم واذا تمهدت هذه الاركان والاصول وتقررت هذه الدعاوى التى بعضها بينة وبعضها مبينة فى سوابق الفصول فنقول اما اثبات الشوق فى الهيولى الاولى فلان لها مرتبة من الوجود وحظا من الكون كما اعترف الشيخ الرئيس وغيره من محصلى اتباع المشائين وسنقيم البرهان عليه فى موضعه ولئن كانت مرتبتها فى الوجود مرتبة ضعيفة لانها عبارة عن قوة وجود الاشياء الفائضة عليها المتحدة بها اتحاد المادة بالصورة فى الوجود واتحاد الجنس بالفصل فى المهية واذا كان لها نحو من الوجود وقد علم بحكم المقدمة الاولى ان سنخ الوجود واحد ومتحد مع العلم والارادة والقدرة من الكمالات اللازمة للوجود اينما تحقق وكيفما تحقق فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعورا ضعيفا على قدر ضعف وجودها الذى هو ذاتها وهويتها بحكم المقدمة الثانية فيكون لاجل شعورها بالوجود الناقص لها طالبة للوجود المطلق الكامل الذى هو مطلوب ومؤثر بالذات للجميع بحكم المقدمة الثالثة ولما كان بحكم المقدمة الرابعة كل ما حصل له بعض من الكمالات ولم يحصل تمامه يكون مشتاقا الى حصول ما يفقد منه شوقا بازاء ما يحاذى تلك المفقود ويطابقه وطالبا لتتميم ما يوجد فيه بحصول ذلك التمام فيكون الهيولى فى غاية الشوق الى ما يكمله ويتمم من الصور الطبيعية المحصلة اياها نوعا خاصا من الانواع الطبيعية ولست اقول ان فيها شعورا بحسب ما يشتاق اليه من الكمالات كيف وان لها نحوا ضعيفا من الشعور بالوجود الذى لها من طبيعة الوجود الذى هو عين الخير والسعادة لكن الغرض ان لها قابلية الاستكمالات بجميع الصور الكمالية وان كانت فى ازمنة غير متناهية لامتناع اجتماعها فى زمان واحد وان تلك الكمالات لكونها وجودية من سنخ ما حصل لها من الشئ القليل الذى هو مجرد قوة تلك الخيرات الصورية واستعداد حصولها وان فقدها ما يمكن حصوله من الامر الكمالى الذى ماله شعور ضعيف يستدعى شوقا الى ذلك الامر وزيادة الشوق وشدته من المشتاق كما يتبع شدة الوجود وزيادة الكمال او عدمه فى المشتاق اليه فالشوق فى الهيولى وان لم يتقووا بالاعتبار الاول من جهة ان شعورها انما هو قوة الشعور بالامور لا فعليتها لكون وجودها قوة وجود الاشياء الصورية لكن يجب ان يكون لها بالاعتبار الثانى غاية الشوق لانها بازاء ما يقوى عليها من الصور والخيرات الغير المتناهية التى باعتبارها غايات لوجود الهيولى ومكملات لنقصاناتها هذا تقرير الاستدلال على هذا المطلب ومما يؤكد هذا القول هو ان يوضح ما ذهبنا اليه ان الهيولى لما كانت حاصلة من جهة القصور الامكانى فى الجواهر المجردة وخصوصا فى الجواهر النفسانية والطبيعية الواقعة فى سلسلة البسائط فبالحقيقة هى من جملة قواها الانفعالية التى هى حيثية حركاتها وتوجهاتها الى استكمالاتها الثانوية ليجبر نقصاناتها الاولية طلبا للرجوع الى المنبع الذى ابتدأت منه فهى انما يكون حيثية تشوقها الى الكمال فالمشتاق وان كان غير الهيولى لكن من جهة اقترانها بذلك لا بالذات واما الجواب عما ذكره الشيخ والتخلص عما اورده من استدلاله على نفى الشوق عن الهيولى فنقول اما قوله اما الشوق النفسانى فلا يختلف فى سلبه عن الهيولى فممنوع بل غير صحيح على الاطلاق فان المادة وان كانت بحسب اعتبار العقل اياها مجردة عن الصور امرا عدميا وبحسب اعتباره اياها مطلقة

كما يتبع زيادة الشعور

مهيئة ناقصة مبهمة في غاية الابهام لكنها تصلح للتحصل والتعين بحسب ما يحصلها ويعينها من الصور الجمادية والنباتية والحيوانية التي شانها تقويم وجود الهيولى محصلة ويحصل نوعيها متفردة فهي اذن باعتبار تحصلاتها النفسانية الحيوانية يكون لها اشواق نفسانية الى كمالات تليق بالنفوس سواء كانت فلكية او عنصرية مجردة او منطبعة وباعتبار تحصلاتها النفسانية النباتية يكون لها اشواق نباتية الى كمالات نباتية كالتغذي والتوليد وباعتبار تحصلاتها الطبيعية يكون لها اشواق طبيعية من التحفظ على الاشكال والاوضاع والتحيز في الاحياز الى غير ذلك من الخيرات والكمالات اللائقة بحال الاجسام الطبيعية البسيطة والمركبة واما قوله واما الشوق التسخيري الى اخره فغير صحيح لما ذكرنا من اثبات المقدمة الممنوعة واما قوله ولقد كان يجوز ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصور لو كان هناك خلو عن الصور كلها فنقول قد ظهر مما ذكرنا ان للهيولى بحسب استعدادها للاشياء شوقا الى الاشياء وما ادعى احد ان لها شوقا الى كافة الصور في كل واحد من الازمنة وبكل من الاعتبارات حتى يرد ان الشوق ليس الا لما لم يحصل بعد من الامور التي يمكن حصولها فالهيولى بحسب انها بذاتها لها شوق الى صورة ما لخلوها في ذاتها عن صورة واذا تحصلت بصورة فبحسب اعتبار تحصلها الخارجي بتلك الصورة المكملة لها نوعا لها سلوة واطمينان وغنا وعدم تشوق بل الشوق حاصل لها عند نوعها وتحصلها بتلك الصورة الى ما يزيد عليها من الكمالات التي في درجة ثانية عنها فان كل صورة حصلت للهيولى ليست مما يغنيها عن الافتقار الى كافة الصور بل انما كفت حاجتها الى نفسها فبقيت الهيولى ذات شوق وشهوة الى سائر الصور كامراة لا يكتفي بالمجامعة مع رجل واحد عن غيره بل لا يزال ذات حكة ودغدغة الى رجل بعد رجل ما دامت هي هي كذلك حال الهيولى بالقياس الى الصور من حيث تشوقها الى التلبس بها والاستكمال بورودها فكل صورة حصلت للهيولى لم تخل بعد عن نقص ما وقصور ما وشرية ما يكون بالامكان من الكمالات والخيرات الغير المتناهية لم يخرج بعد من القوة الى الفعل الى قدر متناه وهكذا تترقى في الاستعدادات بحصول الكمالات الاضافية وفيضان الخيرات النسبية ويكون بحسبها الشوق المناسب لها الى ان ينتهي الى الكمال النفسي على مراتبه والكمال العقلي على مراتبه الى ان يصل الى الكمال الاتم والخير الاقصى والصورة بلا شوب مادة والفعلية بلا قوة والخير بلا شر والوجود بلا عدم فيقف عنده الحركات ويسكن لديه الاضطرابات وتطمئن به الانزعاجات وينقطع له الاشواق ويتم فيه الخيرات واما قوله ولا يليق بها الملال للصور الحاصلة الى اخره فنقول فيه المختار على ما ذكرناه هو الشق الاول وهو كون تشوقها اما لاجل الخلو عن الصور كلها ان اريد الخلو بحسب ذاتها مجردة او لاجل الخلو عن الصورة التي يفقد عنها ويمكن حصولها واما قوله ومع هذا فكيف يجوز ان يكون الهيولى تتحرك الى الصور انما يأتيها الصور الطارية الى اخره ففيه ان جهات الطلب والحركة الى الصور فيها مختلفة كما مر وليست مقصورة على نحو واحد وجهة واحدة فهي من حيث ذاتها تشتاق وتتحرك الى الصورة اي صورة ما فاذا وجدت وجدت فسبيلها ان تبقى وتدوم لكن لما كان ماهذه حاله من الموجودات اي يكون مادة للجميع فشانها ان يوجد لها هذه الصورة وضدها فكان لكل منها حق واستيهال فالذي لها بحق صورتها ان تبقى على الوجود الذي لها والذي لها بحق نفس ذات المادة ان يوجد وجودا اخر مضادا للوجود الذي لها واذا كان لا يمكن ان يوفى لها هذان الحقان والاستيهالان معا في وقت واحد لزم ضرورة توفية هذه الى مدة وتوفية تلك الى مدة من الواهب الحق تعالى الموفي لكل ذي حق حقه والمعطي لكل قابل مستحقه فيوجد هذه الصورة مدة محفوظة الوجود ثم يفسد ويوجد ضدها ثم يبقى تلك فانه ليس وجود احديهما وبقاؤها اولى من وجود الاخرى وبقائها وبالجملة تشوق المادة واستيهالها لها باعتبار نفسها مشترك بين الصورتين المتضادتين من غير اختصاص باحديهما دون الاخرى ولما لم يمكن ان يحصل لها صورتان معا في وقت واحد لزم ضرورة ان يعطى لها ويتصل بها احيانا هذا الضد واحيانا ذلك الضد ويعاقب كل منهما الاخر ادعند كل واحد منهما حق ما عن مادة الاخر وبالعكس فالعدل في ذلك ان يوجد مادة هذا لذاك ومادة ذاك لهذا فهذا حال تشوق الهيولى بحسب ذاتها واعتبار خلوها في نفسها عن صورة ما واما من حيث تحصلها النوعي فتشوقها انما يكون الى ما يكمل به الصورة الموجودة فيها الفاقدة لكمالها الاتم وهكذا الى غاية وكمال وصورة منها لا اتم ثم اعلم ان للاشواق الحاصلة في الممكنات القاصرة الذوات الناقصة الوجودات عن الكمال التام والخير الاقصى سلسلتين عرضية وطولية فما ذكرنا من تشوق الهيولى الى صورة بعد صورة بحسب البعدية الزمانية فهو تشوقاتها العرضية في الصور المتعاقبة المتضادة وهي التي تكون للمتخصصات من الصور المتفاسدة العنصرية ومما ذكرنا ثانيا من تشوقها الى الصور المترتبة في الكمال المترقية في الخيرية التي يكون منها غاية وثمرة للسابقة فهو تشوقها الطولي في الصور المترتبة ذاتا المتلائمة من غير تضاد

كالزانية

دغدغه

وتعاندبينهما بل مع تكامل كل منهما بلحوق ما يعقبها وهذه السلسلة من العلل والمعلولات اذ بعضها سبب للبعض وبعضها علة غائية
للاخرى بخلاف السلسلة الاخرى التى هى المعدات المتعاقبة الغير المجتمعة فيجوز ذهابها الا الى حد ولا يلزم من كون كل غاية لها غاية
لغايتها غاية اخرى عدم الغاية وعدم الشوق الذاتى لما بينا فى مبحث الغاية وجه حله فهذه تشعشع وتبين مما ذكرنا حقية ما هو المورث
من القدماء الالهيين من اشتياق الهيولى الى الصور الطبيعية التى هى خيرات اضافية ثم اشتياقها الى ما هو الخير الحقيقى والجلال الا
والكمال الاتم بل ظهر ان جهة الاشتياق فى جميع المشتاقين والمشتاقات انما هى المادة التى هى جهة القوة والاستعداد وفات
الوجود اذ لو لم يكن معه قصور عن درجة الكمال الذى يليق به لم يوجد فيه شوق الى التمام والكمال اذ الشوق يتعلق بالمفقود
لا بالموجود فحيث لا فقد لا شوق والفقد اذا لم يكن ممكن الدرك والحصول فلا شوق ايضا فجهة القصور المتدارك والفقد الكمال
المنتظر كما علمت مرارا انما هى الهيولى الاولى فى كل شىء كما ادعيناه وهذا مما لم ينكره الشيخ ولا غيره من الراسخين فى الحكمة المتعالية كما سيظهر
من براهين وجود الهيولى المباحث المتعلقة باحكامها وتلازمها مع الصورة ثم ان العجب ان الشيخ ممن اثبت فى رسالة عملها فى العشق
حال تشوق الهيولى الى الصورة بوجه لا يحتاج الى مزيد عليه فانه بعدما اقام برهانا عاما على اثبات العشق الغريزى فى جميع الموجودات
الحية وغيرها اورد بيانا خاصا بالبسائط الغير الحية فى كونها متشوقة فى ان كل واحدة من الهويات البسيطة الغير الحية قرين
عشق غريزى لا يتخلى عنه البتة وهو سبب له فى وجودها فاما الهيولى فلدءومية نزاعها الى الصور مفقودة وشوقها لها موجودة
ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة ما بادرت الى الاستبدال منها بصورة اشفاقا عن ملازمة العدم المطلق اذ من الحق ان
كل واحد من الهويات نافر بطبعه عن العدم المطلق فالهيولى منفر للعدم المطلق ولا حاجة بنا هيهنا الى الخوض فى ذلك فالهيولى
كالمراة الذميمة المتفقة عن استعلان قبحها فمهما يكشف قناعها غطت فى ميمها بالكم فقد تقرر ان فى الهيولى عشقا غريزيا هذا
كلامه فى تلك الرسالة **فصل** فى العلة الصورية والفرق بين الطبيعة والصورة اما الصورة فهو الشىء الذى يحصل الشىء
به بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها بحسب مطلق الوجود وهو المختص باسم الموضوع كالجسم للاسود او لم يكن كذلك وهو المختص باسم
المادة وهى على الاول عرض وعلى الثانى جوهر وصورة باصطلاح اخر كما علمت من ان الصورة ليست علة صورية للمادة لانها
ليست جزء من المادة بل هى علة فاعلية للمادة وعلمت ايضا ان للصورة عدة معان اخر وقد نبهناك على ان الكل مما اشتركت فى معنى
وحيثية واحدة هى جهة الحصول والفعلية والوجود كما ان معانى العنصر جميعا اتفقت فى معنى القوة والاستعداد والشوق والحاجة
واما الفرق بين الصورة والطبيعة فهو ان اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معان ثلثة مترتبة بالعموم والخصوص فالعام ذات
والخاص مقوم الذات والاخص المقوم الذى هو المبدأ الاول للتحريك والتسكين لا بالعرض ولا بالقسر فاسم الطبيعة متناول للمعنى
الثالث من الجهات الثلث بالاشتراك الصناعى للاسم والثانى من الجهتين كذلك كلفظ الامكان واما الصورة فكما علمت هى الجزء
الذى يكون به الشىء بالفعل وهى نفس الطبيعة فى البسائط بحسب الذات وغيرها بالاعتبار لان العنصر البسيط مثلا اجزاءه الصورى
بالقياس الى تقويم النوع صورة وبالقياس الى كونه مبدأ للآثار الملائمة مثل البرودة والرطوبة طبيعة واما المركبات فانها لا تو
بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل بسبب صورة اخرى يرد عليها من المبدأ الفياض بحسب فطرة ثانية فلا جرم كانت صورها
التركيبية مغايرة لطبايعها فان قلت اذا كان لا بد من الصورة الاخرى للمركب فالمقوم اما ان يكون هو المجموع او كل منهما او الواحد
لا غير قلت ظاهر كلام الشيخ فى موضع من الشفاء مشعر بالاول فانه قال الاجسام المركبة لا يحصل هوياتها بالقوة المحركة لها
بالذات الى جهة واحدة وانه لا بد وان يكون هى ما هى من تلك القوى فكانت تلك القوة جزء من صورتها يجتمع منه عدة معا فيتحد
كالانسانية فانها يتضمن القوى الطبيعية والنفسانية وهذا الكلام بظاهره غير صحيح لامتناع ان يكون المجموع امور غير
مقومة تاثير فى التقويم وذلك لانا لو فرضنا عدة صور مقومة للشىء فوق واحدة فاما ان يكون كل واحدة منها مستقلة بالتقويم
فيجب ان يستغنى بكل منها عن كل ما هو غيره فيكون كل واحد مقوما وغير مقوم هف واما ان يكون المستقل احدها فقط فلا يكون
الاخرى صورة واما ان لا استقلال بل المقوم هو المجموع من حيث هو مجموع والمجموع بهذا الاعتبار شىء واحد على ان ذلك يستحيل
ايضا لان كل واحد من الاجزاء سابق على المجموع وكل واحد منها وحده عارض للمادة غير مقوم لها فيكون المادة مقومة فيكون سابقا
عليه فالمادة الواحدة السابقة على كل واحد من تلك الاجزاء التى هى سابقة على المجموع تكون سابقة عليه فلو تقومت المادة بذلك

المجموع لزم تقوم كل واحد منها بالاخر وهو مح واذا ابطل القسم الاول فبقي احد القسمين الاخرين لكن المختار عند الجمهور كما هو المشهور هو القسم
الثاني وان يكون للطبيعة وساير الصور نصيب في تقويم المركب لكن على التقديم والتاخر والظاهر ان هذا هو المراد بالكلام المنقول من الشيخ واما
نحن فالمختار عندنا هو القسم الثالث اى كون المقوم هو واحد من الصور والباقي بمنزلة فروعها وقواها وشرائط حدوثها اولا كما حققناه
في مباحث الكليات فان قلت هذا ايضا باطل لان النفس الناطقة من مقومات الانسان فلو لم يكن للقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية
حظ في التقويم لكانت اعراضا وهي جواهر فيلزم اولا ان يكون الواحد بالنوع جوهرا وعرضا وثانيا ان يكون صور البسائط مقومة للعناصر
التي هي مواد بدن الانسان فهي مقومة لمقوم بدن الانسان مع انها اعراض فيه على هذا الموضع هف قلت هذه عقدة تحل بالاصول
التي سلفت منا فتذكر ليظهر لك جلية الحال ثم ان من المستحيل كون شيء واحد جوهرا وعرضا لشيء واحد بعينه ولا استحالة في كونه
جوهرا لشيء وعرضا لاخر ومما يجب ان يعلم هيهنا ايضا الفرق بين الجوهر والجوهري وكذا العرض والعرضي فالجوهر جوهر في نفسه ولا يتغير
كونه جوهرا بالمقايسة الى شيء اخر لانه ليس من باب المضاف وكذا العرض واما كون الشيء جوهريا فهو من باب المضاف والامور النسبية التي لها
هويات دون الاضافة مما لا يستنكر اختلاف اضافتها باختلاف ما يقاس اليه فصور البسائط مقومة للبسائط وخارجة عن حقيقة
كل من المواليد المعدنية والنباتية وان احتيجت اليها في حفظ كيفية المزاج الموقوف على الامتزاج بينها وكذا الكلام في صورة النبات
فانها مقومة للنبات لكن القوى النباتية من خوادم النفس الحيوانية وفروعها الخارجة عن حقيقة النفس ووجودها شرط في وجود الحيوان
وليس بمقوم داخل كما مر تحقيقه مستقصى فتذكره وتذكر ايضا ان كون حد الشيء وشرح ذاته مشتملا على بعض المعاني اللازمة لا يوجب دخول
معناه في ماهية المحدود وذاته اذ ربما يكون الحد زيادة على المحدود وسيجيء ايضا الفرق بين علة وجود الشيء وعلة شيئيته والعجب انهم
مع الغفلة عن هذا التحقيق كيف يحكمون بان كلا من الاجسام الطبيعية المركبة له وحدة طبيعية فهل لهذا الحكم معنى الا كون طبيعة كل
منهما واحدة وهي التي بها يكون الشيء الطبيعي هو هو بالفعل حتى لو فرض زوال كل ما يصحبها من الصور والقوى التي اقترنت معها ج
كان ذلك الشيء هو هو بعينه بحسب الحقيقة **فصل** في الغاية وما قيل فيها اما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء كما علمت وهي
قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الاول تع وقد يكون شيئا اخر في نفسه غير خارج عنها كالفرح بالغلبة وقد يكون في شيء غير الفاعل سواء
كانت في القابل كتمامات الحركات التي تصدر عن روية او طبيعة او في شيء ثالث كمن يفعل شيئا لرضاء فلان فيكون رضا فلان غاية
خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى وهذا مجمل يحتاج الى التفصيل **فصل** في تفصيل
القول في الغاية والاتفاق والعبث والجزاف قالوا ان الشيء يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده فالمادة والصورة
علتان لشيئية المعلول والفاعل والغاية علتان لوجوده ولا خلاف لاحد في ان كل مركب له مادة وصورة وفاعل واما ان لكل معلول
فلوجوده علة غائية ففيه شك فان من المعلول ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقي ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجح
ومنه ما يكون لغايته غاية ولغاية غايته غاية وهكذا فلا يكون له بالحقيقة غاية كما انه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع اوساطا
فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتايج المترادفة للقياسات اذا كانت غير متناهية فلنورد بيان
هذه الامور في مباحث **المبحث الاول** في العبث واثبات غاية ما له اعلم ان كل حركة ارادية فلها مباد مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة
المحركة اى المباشرة لها وهي في الحيوان تكون في عضلة العضو والذي قبله هو الارادة المسماة بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوق
والابعد من الجميع هو الفكر والتخيل واذا ارتسمت في الخيال او العقل صورة ما موافقة حركت القوة الشوقية الى الاجماع بدون ارادة
سابقة بل نفس التصور يفعل الشوق والامر في صدور الموجودات عن الفاعل الاول على هذا المثال كما سيتضح لك من ذي قبل اذ تعلم
من ان تصور النظام الاعلى علة لصدور الموجودات من غير حاجة الى شوق ولا استعمال آلة ثم اذا حرك الشوق الى الاجماع وتحقق الاجماع
خدمته القوة المحركة التي في الاعضاء فقد ثبت ان الحركات الارادية تتم بالاسباب المذكورة فربما كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة
هي نفس الغاية التي ينتهي اليها الحركة كالانسان اذا ضجر عن موضع فتخيل صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته
اليه وربما كانت غيرها كما يشتاق الانسان الى مكان ليلقى فيه صديقا ففي الاول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المشوقة
وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المشوق حاصلا بعد ما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المحرك فقد تبين ان غاية الحركة
في كل حال من حيث كونها غاية الحركة هي غاية حقيقية اولية للمبدأ القريب للحركة التي يكون في عضلة الحيوان لا غاية لغيرها بخلاف المبادي

الحركة

قبله اذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهي اليه الحركة كما علمت فان اتفق المبدء القريب والاقرب والمبدأن اللذان قبله اعني القوة الشوقية مع ما قبلها
من التخيل او الفكر كانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلها فليست عبثا لانها غاية ارادية واذا طابق ما انتهت اليه الحركة المشتاق التخيلي
ولم يطابقه الشوق الفكري فهو العبث ثم كل غاية ليست نهاية الحركة وليس مبدؤها تشوق فكري فلا يخ اما ان يكون التخيل وحده
هو مبدء الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة المريض او التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية
كاللعب باللحية فيسمى الفعل في الاول جزافا وفي الثاني قصدا ضروريا او طبيعيا وفي الثالث عادة وكل غاية لمبدء من تلك المبادي
من حيث انها غاية له اذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس اليها باطلا واذا تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة التخيلية
على التفصيل المذكور والشرائط المبينة فقول القائل ان العبث من دون غاية البتة او من دون غاية هي خير او مظنونة خير غير صحيح
فان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدء له بل بالقياس الى ما هو مبدء له ففي العبث ليس مبدء فكريا البتة فليست
فيه غاية فكرية واما المبادي الاخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله يكون تلك الغاية خيرا بالقياس اليه فان كل فعل نفساني فانشوقي
مع تخيل وان لم يكن ذلك التخيل ثابتا بل يكون زائلا فلم يبق الشعور به فان التخيل غير الشعور به ولو كان لكل شعور شعور به لذهب الى
غير النهاية ثم ان لانبعاث الشوق من النائم والساهي وكذا من يلعب باللحية مثلا علة لا محالة اما عادة او ضجر عن هيئة او ارادة انتقال
الى هيئة اخرى او حرص من القوى الحاسة ان يتجدد لها فعل الى غير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن ضبطها والعادة لذيذة والانتقال
عن المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ كل ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة خير حسي وتخيلي فهي خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان
وظني بحسب الخير الانساني فليس هذا الفعل خاليا عن خير حقيقي بالقياس الى ما هو مبدء له وان لم يكن خيرا حقيقيا عقليا **المبحث**
الثاني في الاتفاق زعم ذيمقراطيس ان وجود العالم انما يكون بالاتفاق وذلك لان مبادي العالم اجرام صغار لا تتجزى لصلابتها
وهي مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبايع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت منها جملة واجتمعت على
هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم ولكنه زعم ان تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق واما انباذقلس فزعم ان تكون الاجرام
الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق ولهم في ذلك
حجج منها ان الطبيعة لا روية لها فكيف تفعل لاجل غرض ومنها ان الفساد والموت والتشويهات والزوايد ليست مقصودة للطبيعة
مع ان لها نظاما لا يتغير كاضدادها فعلم ان الجميع غير مقصودة للطبيعة فان نظام الذبول وان كان على عكس النشو والنمو لكن له كعكسه
نظام لا يتغير ونهج لا يمهل ولما كان نظام الذبول ضرورة المادة من دون ان يكون مقصودا للطبيعة فلا جرم نحكم بان نظام النشو
والنمو ايضا بسبب ضرورة المادة بلا قصد وداعية للطبيعة وهذا كالمطر الذي نعلم جزما انه كائن لضرورة المادة اذ الشمس اذا بخرت
الماء تخلص البخار الى الجو البارد فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح
وليس كذلك بل لضرورة المادة ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه
القصار وتبيض وجه الثوب فهذه حجج القائلين بالاتفاق وقبل الخوض في الجواب نقدم كلاما فنقول ان الامور الممكنة منها دائم
ومنها اكثري ولكل منهما علة والفرق بينهما ان الدائم لا يعارضه معارض والاكثري قد يعارضه معارض فالاكثري يتم بشرط عدم المعارض
سواء كان طبيعيا او اراديا فان الارادة مع التصميم وتهيئة الاعضاء للحركة وعدم مانع للحركة ونافض للعزيمة وامكان الوصول الى
المطلوب يتبين انه يستحيل ان لا يوصل اليه ومن الامور ما يحصل بالتساوي كقعود زيد وقيامه ومنها ما يحصل على الاقل كوجود
اصبع زائد اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يقولون انه اتفاقي والباقيان قد يكونان باعتبار ما واجبا وذلك مثل
ان يشترط ان المادة في تكون كف الجنين فضلت عن المصروف عنها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت استعدادا تاما في مادة
طبيعية فيجب ان يخلق اصبع زائد فعند هذه الشروط يجب تكون الاصبع الزائد ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة الى هذه الطبيعة
الجزئية وان كان نادرا قليلا بالقياس الى سائر افراد النوع فاذا حقق الامر في تكون الامر الاقلي انه دائم بشروطه واسبابه ففي صيرورة
المساوي اكثريا او دائميا بملاحظة شروطه واسبابه لم يبق ريبة فالامور الموجودة بالاتفاق انما هي بالاتفاق عند الجاهل باسبابها
وعللها واما بالقياس الى مسبب الاسباب المكتنفة بها فلم يكن شيء من الموجودات اتفاقا كما وقع في السنة الحكماء الاشياء كلها عند
الاوائل واجبات فلو احاط الانسان بجميع الاسباب والعلل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء عنده موجودا بالاتفاق فان عثر حافر

مبنية على كثرة فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التي ساقت الكافر الى الكنز اتفاق واما بالقياس الى من احاط بالاسباب المؤدية اليه فليس بالاتفاق
بل بالوجوب فقد ثبت ان الاسباب الاتفاقية حيث يكون يكون لاجل شيء الا انها اسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض وقد ربما
يتادى السبب الاتفاقي الى غايته الذاتية كالحجر الهابط اذا شج ثم هبط الى مهبطه الذي هو الغاية الذاتية وربما لا يتادى الى غايته
الذاتية بل اقتصر على الاتفاقي كالحجر الهابط اذا شج ووقف ففي الاول يسمى بالقياس الى الغاية الطبيعية سببا ذاتيا وبالقياس الى الغاية
العرضية سببا اتفاقيا وفي الثاني يسمى بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا فاذا تحقق ما قدمناه فقد علم ان الاتفاق غاية عرضية لامر
طبيعي او ارادي او قسري ينتهي الى طبيعة او ارادة فيكون الطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق لذاتيهما فما لم يكن اولا امور طبيعية او
ارادية لم يقع اتفاق فالامور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق طار عليهما اذا قيس اليهما من حيث ان لا
الكائن في نفسه غير متوقع عنها اذ ليس دائما ولا اكثريا لكن يلزم ان يكون من شانها التادية اليها اصلا لم يكن في ذلك الامر اتفاق مثل
كسوف الشمس عند قعود زيد فانه لا يتوقع ان قعود زيد يتفق انه كان سببا للكسوف الشمس واذا قيس الى اسباب المؤدية فيكون غاية ذاتية له
طبيعية او ارادية فظهر ان وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق وان كان للاتفاق مدخل بالقياس الى بعض افرادها فما نسب الى الانباذ وليس
اوذيمقراطيس كله باطل واما الجواب التفصيلي عن الشبه المذكورة ففي الاول انه ليس اذا عدمت الطبيعة الروية وجب ان يحكم بان الفعل
الصادر عنها غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل انما تميز الفعل الذي يختار ويعينه من بين افعال يجوز اختيارها
ثم يكون لكل فعل من الافعال تلك غاية مخصوصة يلزم تادي ذلك الفعل اليها الذاتية لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس مسلمة
عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد من غير روية ومما يؤيد ذلك ان نفس الروية فعل
ذو غاية وهي لا يحتاج الى روية اخرى وايضا ان الصناعات لا شبهة في تحقق غايات لها ثم اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها
الى الروية بل ربما تكون مانعة كالكاتب الماهر لا يروي في كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة واذا روى الكاتب في كتبه
حرفا والعواد في نقره يتبلد في صناعته فللطبيعة غايات بلا قصد وروية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصم ومبادرة اليد
الى حك العضو من غير فكر ولا روية واوضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فانما يحركه بواسطة الوتر والنفس لا تشعر
لها بذلك وفي الشبهة الثانية ان الفساد في هذه الكاينات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع وارادات خارجة عن مجرى
الطبيعة اما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يبلغ اليها فالموت والفساد والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة
عن البلوغ الى الغاية المقصودة وههنا سر ليس هذا المشهد موضع بيانه واما نظام الذبول فهو ايضا متادى الى غاية وذلك لان
له سببين احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبات فتسوق المادة
اليه وتقيسها على النظام وذلك للحرارة بالذات والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بعد امداد ولكن
كل مدد ثان يكون الاستمداد منه اقل من المدد الاول كما سنبين في علم النفس فيكون نقصان الامداد سببا لنظام الذبول بالعرض والتحليل
سببا بالذات للذبول وفعل كل واحد منهما متوجه الى غاية ثم ان الموت وان لم يكن غاية بالقياس الى بدن جزئي فهو غاية بالقياس الى
نظام واجب لما اعد للنفس من الحيوة السرمدية وكذا ضعف البدن وذبوله لما يتبعهما من رياضات النفس وكسر قواها البدنية التي
بسببها تستعد للاخرة على ما يعرف في علم النفس واما الزيادات فهي كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت افادها الطبيعة الصورة
التي تستحقها ولا يعطلها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية للبدن في مجموعه ونحن لم ندع ان كل غاية لطبيعة
يجب ان يكون غاية لغيرها واما ما نقل في المطر فممنوع بل السبب فيه اوضاع سماوية تلحقها قوابل واستعدادات ارضية للنظام
الكلي وانفتاح الخيرات ونزول البركات فهي اسباب الهية لها غايات دائمة او اكثرية في الطبيعة وفي الشبهة الثالثة ان القوة
المحرقة لها غاية واحدة هي احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها واما سائر الافاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض وغيرها فانما
هي توابع ضرورية وستعلم اقسام الضروري الذي هو احد الغايات بالعرض وقد ذكر في كتاب الشفاء ابطال مذهب انباذقلس بحجج
مبنية على المشاهدات وشواهد موضحة ولذلك حمل بعضهم كلامه في البخت والاتفاق على انه من الرموز والتجوزات وانه تختلق
عليه لدلائل ما تصححه ووجد من كلامه على قوة سلوكه وعلو قدره في العلوم ومن جملة تلك الدلائل الواضحة ان البقعة الواحدة اذا
سقط فيها حبة بر وحبة شعير انبتت البر برا والشعير شعيرا فعلم ان صيرورة جزء من الارض برا والاخر شعيرا لاجل ان القوة الفاعلة

كما في الفلك فان الافلاك سليمة عن البواعث والعوائق المختلفة فلا جرم افاعيلها على نهج واحد من غير روية

تحركها الى تلك الصورة لا لضرورة المادة لتشابهها ولو فرض اجزاء الارض مختلفة فاختلافها ليس بالمهية الارضية بل لان قوة في الجملة
افادت تلك الخاصية لذلك الجزء الارضي فان كانت افادة تلك الخاصية لخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان لم يكن كلت كانت
القوة المودعة في البرة لذاتها متوجهة الى غاية معينة والا فلم لا ينبت الزيتون برا والبطيخ شعيرا ومنها ان الغايات الصادرة عن
الطبيعة غير معوقة كلها خيرات وكمالات اذا ادت الى غايات ضارة كان ذلك في الاقل ولهذا يطلب الانسان لها سببا عارضا فيقول
ماذا اصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل ولم لا ينبت البر والشعير واذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة الى الخير وان لم يعقها عائق وايضا
انا اذا احسسنا بقصور من الطبيعة اغناها بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقدا انه اذا ازال العائق واشتدت القوة توجهت الطبيعة
الى افادة الصحة والخير وهذا يدل على المقصود **المبحث** الثالث في غايات الافعال الاختيارية ان من المعطلة قوما جعلوا فعل الله
خاليا عن الحكمة والمصلحة مع انك قد علمت ان للطبيعة غايات وان فعل النائم والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه التي
في الحقيقة فاعل لذلك الفعل وان لم يكن للقوة العقلية او الفكرية متمسكين بحجج هي اوهن من بيوت العنكبوت منها التشبث في ابطال
الداعي والمرجح بامثلة جزئية من طريقي الهارب ورغيفي الجايع وقدحي العطشان ولم يعلموا ان خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فان
من جملة المرجحات لا فاعيلنا في هذا العالم امورا خفية عنا كالاوضاع الفلكية والامور العالية الالهية ولم يتفطنوا انه مع ابطال
الدواعي في الافعال وتمكين الارادة الجزافية ينسد باب اثبات الصانع فان الطريق الى اثباته ان الجائز لا يستغني عن المرجح فلو ابطلنا
هذه القاعدة لم يمكننا اثبات واجب الوجود بل مع ارتكاب القول بها لم يبق مجال للنظر والبحث ولا اعتماد على اليقينيات لعدم الامن
عن ترتب نقيض النتيجة عليها وربما يخلق في الانسان حالة تزيه الاشياء لا كما هي لاجل الارادة الجزافية التي ينسبونها الى الله تع فهؤلاء
القوم في الدورة الاسلامية كالسوفسطائية في الزمان السابق ومنها ما مر من ان كون الارادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية
ولوازم الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة وهو ايضا كلام لا حاصل له فان مع تساوي طرفي الفعل كيف يتخصص
احد الجانبين والخاصية التي يقولونها هذيان فان تلك الخاصية كانت حاصلة ايضا لو فرض اختيار الجانب الاخر الذي فرض مساويا
لهذا الجانب ومنها ما سبق ايضا من قولهم بان الارادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر دون امر وهذا
كاف في افتضاحهم فان المريد لا يريد اي شيء اتفق اذ الارادة من الصفات الاضافية فلا يتحقق ارادة غير متعلقة بشيء ثم تعرضها التعلق
ببعض الاشياء نعم اذا حصل تصور شيء قبل وجوده رجح احد جانبي امكانه يحصل ارادة متخصصة باحدهما فالترجيح متقدم على الارادة
كما مر واقوى ما يذكر من قبلهم امور اوردها صاحب المباحث المشرقية الاول ان الفلك جسم متشابه الاجزاء وقد تعين فيه نقطتان
للقطبية ودائرة لان تكون منطقة وخط لان يكون محورا دون ساير النقاط والدوائر والخطوط مع انه كان جائزا بحسب الذات
ان يكون القطبان غير تينك النقطتين وكذا المنطقة والمحور بكون عظيمة اخرى وخطا اخر لتشابه المحل والثاني ان لكل فلك حركة خاصة
الى جهة معينة دون غيرها من الجهات مع جواز وقوع الحركة الى كل واحدة منها وكذا لكل حركة حد معين من السرعة دون غيره مع تساوي
النسبة اليهما الثالث اختصاص كل كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصية توجد في ذلك الموضع دون غيره لتساوي جميع
في الطبيعة فالعقل يجوز وقوعه في موضع اخر من فلكه الرابع اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو اعظم منه او اصغر مع جوازهما عند العقل
والجواب عن الاول ان تلك النقطة توجد بالفعل بواسطة الحركة المعينة توجب تعيين النقطتين ولزم من تعينهما تعين المحور الواقع بينهما
فانه لولا الحركة لم يتعين دائرة للمنطقة المستلزمة لتعين القطب والمحور وعن الثاني ان اختلاف الحركات جهة وسرعة لاختلاف مباديها
العقلية وكونها مقتضية للافلاك وحركاتها على وجه يتبعها احسن النظامات ويخرج منه الجواب عن الثالث مع ان تعين موضع ما
للكواكب انما حصل بالكوكب لا قبله والا كان مصمتا من غير تلك الحفرة وبعد وجوده لا يجوز له التبدل وعن الرابع ان لكل جسم من
المحدد وغيره طبيعة خاصة تقتضي مقدارا خاصا لذلك الجسم فلا يمكن غيره والتجويز العقلي ربما يخالف الواقع لعدم اطلاع العقل على
خصوصية السبب قبل البرهان ولنا رسالة منفردة في حل هذه الاشكالات الفلكية بتمهيد مقدمات اصولية يزول بها الرين
عن القلب من اراد الاطمينان فليرجع اليها فالحاصل ان المختار متى كانت نسبة المعلول اليه امكانية من دون داع ومقتض لصدوره
يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون المساوي راجحا بان تجويز ذلك من العاقل ليس الا قولا باللسان دون تصديق بالقلب فذلك
الداعي هو غاية الايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تع لانه تام الفاعلية فلو احتاج في فعله الى معنى خارج عن ذاته لكان

الطبيعة في حال ما يكون

العارض له

فان الحركة المعينة

ناقصا في الفاعلية وستعلم انه مسبب الاسباب وكل ما يكون فاعلا اولا لا يكون لفعله غاية اولى غير ذاته اذ الغايات كسائر الاسباب مستندة اليه فلو كان لفعله غاية غير ذاته فان لم يستند وجودها اليه لكان خرقا للفرض وان استند اليه فالكلام عائد فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية المفروضة كونها غير ذاته تع وهكذا حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته فذاته تع غاية للجميع كما هو فاعل لها وبيان ذلك انه سنقرر لك ان شاء الله تع ان واجب الوجود اعظم مبتهج بذاته وذاته مصدر لجميع الاشياء وكل من ابتهج لشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تع يريد الاشياء لا لاجل ذواتها من حيث ذواتها بل من حيث انها صادرة عن ذاته تع فالغاية في ايجاد العالم نفس ذاته المقدسة وكل ما كانت فاعليته لشيء على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشيء حتى ان القوة فينا لو كانت شاعرة بذاتها وكانت ذاتها مصدرا للفعل لكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها ولاجل كونه صادرا عن ذاتها فكانت ح فاعلا وغاية

وهم وتنبيه ربما يوجد كثيرا في كلامهم من ان العالي لا يريد السافل ولا يلتفت اليه والا لزم كونه مستكملا بذلك السافل لكون وجوده اولى له من عدمه والعلة لا تستكمل بالمعلول لا يضرنا ولا ينافي ما ذكرناه اذ المراد من المحبة والالتفات المنفيين عن العالي بالنسبة الى السافل هو ما هو بالذات وعلى سبيل القصد لا ما هو بالعرض وعلى سبيل التبعية فالواجب تع مريد لذلك الفعل من حيث كونه اثرا من آثار ذاته ورشحا من رشحات فيضه وجوده لا يلزم من احبابه تع لذلك الفعل كون وجوده بهجة وخيرا له تع بل بهجته انما هي بما هو محبوب بالذات وهو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح وفيض من كماله وجماله وقرا القارئ بين يدي الشيخ ابي سعيد ابي الخير رحمه الله قوله تع يحبهم ويحبونه فقال الحق انه يحبهم لانه لا يحب الا نفسه فليس في الوجود الا هو وما سواه من صنعه والصانع اذا مدح صنعه فقد مدح نفسه ومن هذا يظهر حقيقة ما قيل لولا العشق ما يوجد سماء ولا ارض ولا بر ولا بحر والغرض ان محبة الله تع للخلق عائدة الى المحبوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته تع لذاته كما انك اذا احببت انسانا فتحب آثاره لكان محبوبك بالحقيقة ذلك الانسان كما قيل شعرا وما حب الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديار

المبحث الرابع في غاية الكائنات المتعاقبة لا الى نهاية ولنمهد لبيانها مقدمة هي ان من جملة الغايات بالعرض هو الذي يقال له الضروري وهو على ثلاثة اقسام احدها الامر الذي لابد من وجوده حتى يوجد الغاية على ان يكون وجوده متقدما على وجود الغاية مثل صلابة الحديد لتتم القطع وهذا يسمى نافعا اما في الحقيقة او في الظن ومن هذا القبيل الموت وامثاله فان الموت غاية نافعة لنظام النوع وللنفس ايضا كما اشرنا اليه الثاني ما يكون لازما لملزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل انه لابد من جسم ذكر للقطع وانما لم يكن منه بد لا لذكيته بل لانه لازم للحديد الذي لابد منه الثالث الذي يكون حصوله مترتبا على حصول الغاية اما على طريق اللوازم كحدوث الحوادث العنصرية عن حركات الافلاك وغاية الحركة الفلكية ما فوقها واما لا على طريق اللزوم كحب الولد التابع للغاية في التزويج وهو التناسل فهذه الاقسام غايات بالعرض ويقال لها الضروري ووجود الشر في عالمنا في هذا القسم اعني الضروري فانه لما وجب في العناية الالهية التي هي الجود بوجود كل خير وكان منها مبدأ المركبات من العناصر الاربعة وكان لا يمكن وجود النار مودية بسببها النظام الى الغاية المقصودة الا على صفة الاحراق لزم من ذلك ان يفسد بعض المركبات واما انها كيف تصل النار الى ما تفسده فلما توجبه حركات الافلاك التي هي صادرة عن التدبير الالهي والنظام الكلي فالضرورة بالقياس الى افراد الشر ضرورة وبالقياس الى امر اخر والنظام الكلي غاية كما مر في باب الخير وسيأتيك زيادة الايضاح في باب العناية ان شاء الله تع فاذا تقرر ذلك فنقول اما القول في الحوادث الكائنة الفاسدة فيجب ان يعلم ان الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية ان توجد الماهيات النوعية وجودا دائما فان امكن ان يبقى الشخص الواحد منها فح لا يحتاج الى تعاقب الاشخاص فلا جرم لا يوجد منها الا شخص واحد كما في الشمس والقمر وان لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات الفاسدة فح يحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغايات الذاتية متناهية فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك واما الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الاوضاع الممكنة في القوة الى الفعل لتحصل لنفوسها التشبه بالكامل وذلك لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية لحصول الكائنات العنصرية كما سمعت واما المقدمات والنتائج فيجب ان يعلم ان المراد بما هي العلة الغائية انه لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية

بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جايز وهنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية

سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه **فصل** في الفرق بين الغاية والخير اعلم ان العلة الغائية اما واقعة تحت الكون او هي اعلى من الكون

فان كانت واقعة تحت الكون فهي اما ان تكون موجودة في القابل كوجود صورة الدار في الطين واللبن مثلا للبناء واما ان تكون موجودة

في نفس الفاعل كالاستكنان وفي الجميع الغاية بالحقيقة هو السبب الاول لساير العلل وذلك لانه ما لم يكن الغاية متصورة في نفس الفاعل

لم يجز ان يكون الفاعل فاعلا ولكنها معلول في الوجود الخارجي لساير العلل اذا كانت واقعة تحت الكون ففي القسم الاول منها نقول اذا

قيس الى الفاعل من حيث ان تصوره صار محركا له وعلة لكونه فاعلا كان غاية وغرضا واذا قيس الى الحركة كان نهاية لان الغاية يوهمها الشيء لا غايته

فلا يصح ان يبطل مع وجودها الشيء بل يستكمل به والحركة تبطل مع انتهائها واذا قيس الى الفاعل من حيث استكمل به فكان قبل فيه بالقوة

فهو خير لان مزيل القوة مكمل والعدم شر والحصول والوجود يكون خيرا واذا قيس الى القابل من حيث هو قابل وبه صار بالفعل فهو صورة بالفعل م

فله نسبة الى امور اربعة وبكل حيثية له اسم خاص وفي القسم الثاني فاذ هو صورة او عرض في الفاعل اذا نسب اليه من حيث استكمل به كان

خيرا او من جهة انه مبدء حركته كان غاية فقد تحقق ان كل غاية فهو باعتبار غاية وباعتبار خير اما حقيقي او مظنون كبعض الحركات التي

مبداها التخيل الصرف دون القصد الفكري والطبيعة ولك ان تعلم ان غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة

وما ليست غايته صورة في المادة فهو ليس فاعلا قريبا فان اتفق ان يكون الذي غايته صورة في المادة والذي غايته ليست صورة في المادة

امرا واحدا كانت فاعليته مختلفة بالقرب والبعد والمباشرة للتحريك وعدمها والصورة الحاصلة في المادة تكون غاية له باحدى الجهتين

بالذات وبالاخرى بالعرض مثل ان يبني الانسان بيتا ليسكن فانه من جهة ما هو طالب السكنى علة لكونه بناء فالمستكن علة اولى للبنا

من جهة ما هو بناء ومعلول له من جهة ما هو مستكن فهو من حيث كونه مستكنا علة بعيدة للبناء ومن حيث كونه بناء علة قريبة فالاجر

غايته بالاعتبار الاول البيت صورة في مادة وبالاعتبار الاخر الذي هو به ملاصق صورة وهيئة في البيت **فصل** في الفرق

بين الخير والجود قد علمت ان الغاية ربما تكون بحسب نحو من الوجود فاعلا للفاعل بما هو فاعل وعلة غائية للفعل وبحسب نحو اخر من الوجود

معلولا لمعلوله فلها بهذا النحو من الوجود قياس الى الفاعل المستكمل به وقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه فهو بالقياس الى الفاعل

الذي لا يكون منفعلا به او بشيء يتبعه كان وجودا وبالقياس الى الفاعل كان خيرا والخير بالجملة ما يطلبه كل شيء وهو الوجود او كمال الوجود المنفعل م

واما الجود فهو افادة ما ينبغي لا لعوض فالواهب لما لا يليق بالموهوب له ليس بجواد كمن يهب سكينا لمن يقتل به مظلوما وكذا من اعطى فائدة

ليستعيض منها بدلا سواء كان ذلك البدل شكرا او ثناء او صيتا او فرحا بل الجواد من افاد الغير كمالا في جوهره او في احواله من غير ان يكون

بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل فاعل يفعل لغرض يؤدي الى شبه عوض فليس بجواد بل هو معامل مستعيض فيكون ناقصا فقيرا لانه اعطى

شيئا ليحصل له ما هو اولى به والطيب من كان الاولى به فعل شيء فاذا لم يصدر عنه كان عادم كمال فكان ناقصا في ذاته واذا توقف كماله

على امر ما فكان فقيرا وان كان ذلك الامر كمال غيره او نفي الفقر عنه او ايصال الخير اليه فان حصول شيء من ذلك لغيره ولا حصوله له ان كانا

بمنزلة واحدة بالقياس الى ذلك الفاعل فلا داعي له الى ذلك الشيء ولا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره فصدوره او لفعل عنه في حد الامكان

لان الغرض هو المقتضي للفعل والغير الموجب ليس غرضا وان لم يكونا بمنزلة واحدة فقد رجع الامر الى اخر الامر الى غرض يتصل بذاته فان

سؤال لم لا يزال يتكرر في الغرض الى ان يبلغ ذات الفاعل من خير يعود اليه او شر ينفي عنه فحينئذ يقف السؤال اذ حصول الخير لكل شيء وزوال

الشر عنه هو المطلوب بالذات لان الارادة والطلب لمن يعشق ذاته فيطلب كل شيء لمعشوقه اعني ذاته فقد تبين ان كل طالب غرض ناقص وبالجملة

الغرض يطلب شيئا ليس له هذا تلخيص ما وجدنا في كتبهم **تعقيب وتحصيل** اعلم ان النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة

من الحكمة بل افضل اجزاء الحكمة وما ذكروا في الكتب فيها مساهلات واشياء غير منقحة لا تنقح الا بالكلام المشبع والتحقيق البالغ في

الخوض في تبيينها وتوفية الحقوق في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة فنقول انك لو نظرت حق النظر لعلمت

ان العلة الغائية وحدها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائما انما التغاير بحسب الاعتبار فان الجايع مثلا اذا اكل ليشبع فانما اكل لانه

تخيل الشبع فحاول ان يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخيل الى حد العين فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي ياكل ليصير شبعانا

وجودا فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فالاكل صادر من الشبع

ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية وباعتبار الوجود العيني غاية فعلم ان العلة

الغائية

الغاية لا تنفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل ايضا سترجع اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيمهم الغاية الى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح والى ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم فان القسمين الاخيرين في الحقيقة يرجعان الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الباني لا يبني والمحصل لرضا انسان بفعله لا يحصل الا لمصلحة تعود الى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلا او ما يترتب على الفاعل ترتبا ذاتيا وكذا تقسيمهم الاخر انه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا من طلب مكان للملالة عن غيره او للقاء صديق اذ لولا اولوية او طلب فرح او انتفاء يعود الى النفس لم يتصور الحركة الارادية ويمكن الاعتذار عن الاخير لا بما ذكره بعضهم من ان المراد من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الاخر هي النهاية المترتبة على الفعل اذ قد سبق ان الغاية بهذا المعنى ايضا يجب ان يعود الى الفاعل ولو بحسب الظن اذا لم يكن عائق بل بان المراد منه ان الغاية بحسب المهية اما نفس ما انتهت اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد يجد في كلامهم ان افعال الله تع غير معللة بالاغراض والغايات ويوجد كثيرا في السنتهم انه تع غاية الغايات وانه المبدأ والغاية وفي الكلام الالهي الا الى الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل عن فعله تع نفي ذلك عنه بما هي غير ذاته فهو كذلك لما سبق من ان الفاعل الاول يجب ان تكون تاما في فاعليته لا يمكن ان يتوقف على غيره في الفاعلية لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا كما علمت سابقا فلك ان تجعل علمه تع بنظام الخير الذي هو عين ذاته تع علة غائية وغرضا في الايجاد فان قلت العلة الغائية كما صرح جوابه هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضي قلت هذه المسامحات في كلامهم كثيرة فانهم كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الاعم الذي هو مطلق عدم الانفكاك اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية هي ما يفاد لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او اعلى منها اليس لو فرضنا الغاية امرا تماما بذاته وكان ذلك الامر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلا وغاية فقد علم ان مراد الحكماء من الغاية التي نفوها عن فعله تع هي ما يكون غير نفس ذاته من كواثر او محمدة او ثناء او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من الاشياء التي تترتب على فعله من دون الالتفات اليها من جناب القدس واما الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعيا له الى افادة الخير بالوجه الذي ذكرناه اولا فهو مما ساق اليه الفحص والبرهان وشهدت به عقول الفحول واذهان الاكابر والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ثم نقول كما ان المبدأ الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لكماله لانها متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها فلكل منها عشق وشوق اليه اراديا كان او طبيعيا والحكماء المتالهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم فالكائنات باسرها كالمبدعات على اغتراف شوق من هذا البحر الخضم واعتراف مقر بوحدانية الحق القديم فلكل وجهة هو موليها يحن اليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها واليها الاشارة في الصحيفة الالهية بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده وبيان ذلك ان كل واحد من الهويات المدبرة والانيات الصورية لما كان بطبعه نازعا الى كماله الذي هو خيريته هويته المستفادة عما هو الخير الاول نافرا عن النقص الخاص به الذي هو شريته المنبعثة من الهيولى والاعدام يحقق ان لكل واحد منها توقانا طبيعيا وعشقا غريزيا الى الخير فالخير لذاته معشوق فلولا ان الخيرية بذاتها معشوقة لما توخته الطبايع وما اقتصرت الهمم على ايثارها في جميع التصرفات والخير بالحقيقة مبدء هذا العشق له والشوق اليه عند بينونته ان كان مما يباين والتاحد به عند وجوده فان كل واحد من الموجودات يستحسن ما يلايمه ويتزع اليه مفقودا فالخير عاشق للخير اما الخاص به اذا كان من الخيرات الخاصة الامكانية او المطلق وهو الخير الواجبي والوجود الصرف الذي لا يصحبه شوب شرية وعدم والنور الحقيقي بلا ظلمة وعلة العشق هو ما نيل او سينال من المعشوق وكلما زادت الخيرية و اشتد الوجود زاد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية للخير لكن الموجود المقدس عن شوب القوة والامكان اذ هو الغاية في الخيرية فهو الغاية في المعشوقية والغاية في العاشقية فاذا عشقه له اكمل عشق واوفاه والصفات الالهية على ما ستعلم لما لم تتباين عن الذات فاذا فالعشق هناك صريح الذات والوجود وساير الموجودات اما ان يكون وجودها عين عشقها او متسببا عنه فاعظم الممكنات عشقا هي العقول الفعالة القابلة لتجلي النور الالهي بغير وسط وبلا روية واستعانة بحس او تخيل وهي الفاعلة

للامور المتاخرة السافلة بالمتقدمة العالية وللخسيسة بالشريفة ثم النفوس العالية الالهية بتوسط العقل الفعال عند اخراجها من القوة الى الفعل واعطائها القوة على التصور والتمثل وامساك المتمثل فيها والطمانينة اليه وبعدها القوى الحيوانية ثم النباتية فلكل واحدة منها عبادة الهية يصلح لها ويليق بها وتشبه بقدر الامكان بمبداها الاعلى وحكاية عن تدبيرها للاشياء فعبادة الموجودات العلوية سيجئ بيانها في موضعه واما السفلية فلكل منها انقياد للعالى وخضوع وطاعة لما اشرف منها واقرب الى العالم الاعلى وشح خير على السافل فانظر الى الجواهر المعدنية وقبولها للنفس والطبع وانقيادها للاذابة والطرق فهذه اقرارها بالمبدء وخضوعها وخشوعها فكل ما هو اسرع للقبول وانور واحسن في الصورة فهو اجل وكلما هو في غفلة عن ذلك ولا ينتفع به كالصخر والحجارة فهو دون ثم الى القوى النباتية وما يظهر منها من الحركات وذهابها يمينا وشمالا مع الهواء كما في الفرس درخت سرو بباد شمال بيدارى همى فشاند دست وهمى كذارد كام فهو ساجد وراكع ومسبح ومقدس باصطكاك اوراقه وحركات قضبانه وما يبديه من ازهاره وانواره وتسليم ثمرته الى الحيوان والعاصى منه ما لا ينتفع به ولا يصلح الا للنار ثم الى الحيوان وخدمته للانسان وذهابه معه حيث ما ذهب وحمله الاثقال الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس ومنه عاص ومتكبر جاحد لطاعة الانسان كالسباع وانواع الوحوش ثم الى عبادة الانسان وتشبهه بالمبدء الاعلى في العلم والعمل وادراكه للمعلومات وتجرده عن الجسمانيات فعبادته اجل العبادات لانه ضمنه معرفة اعظم المعارف الحيوانية وله فضيلة النطق وشرفا لقدرة وكمال الخلقة والمنهمك منه في المعصية يكون اخس من الحيوان والنبات والمعادن مردودا الى اسفل السافلين لان الجواهر المعدنية قبلت الصورة وهو لم يقبلها والشجر ساجدة راكعة لربها وهو لم يسجد والحيوان طايع للانسان وهو لم يطع لربه ولا عرفه ولا وحده نعوذ بالله من هذه الغفلة والنسيان فتشبهه بالمبدء بحسب القوة النظرية في ادراك المعقولات وبحسب القوة العملية في تصريفه البدن وقواه كتصريفه القوة الحسية لينتزع من الجزئيات امورا كلية وباستعانته بالقوة المتخيلة في تفكره حتى يتوصل بذلك الى ادراك غرضه في الامور العقلية وكتكليفه القوة الشهوية المباضعة من غير قصد بالذات الى اللذة بل بالتشبه بالعلة الاولى في استبقاء الانواع وخصوصا افضلها اعنى النوع الانساني وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الابطال واعتناق القتال لاجل الذب عن مدينة فاضلة وامة صالحة وقد يظهر منه الافاعيل من صميم قوته النطقية مثل تصور المعقولات والنزوع الى الممات وحب الاخرة وجوار الرحمن فافهم ما ذكرناه فهم حق يتلى لا فهم شعر يفترى فان بعضها وان كان في صورة الاقناع والخطابة من البيان لكنها رموز اذا استقصيت قادت الى البرهان وبالجملة المحض وان الاشياء جميعا سواء كانت عقولا او نفوسا او اجراما فلكية او عنصرية لها تشبه بالمبدء الاعلى وعشق طبيعي وشوق غريزي الى طاعة العلة الاولى ودين فطري ومذهب جبلي في الحركة نحوها والدوران عليها وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من التعليقات بان القوى الارضية كالنفوس الفلكية في ان الغاية في افاعيلها ما فوقها اذ الطبايع والنفوس الارضية لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وان كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها لموادها هي كونها على افضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها بلا تفاوت فانتهى ومن ههنا يفطن العارف اللبيب بان غاية جميع الحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة توجه الاشياء المحركة اليها الا الى ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا ظهر سر قولهم لولا عشق العالى لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان فاعل التسكين كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك كطبايع الافلاك في ان مطلوبه ايضا ليس ما تحته في الوجود كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن في حقه ويلائم له كما اشار اليه المعلم الثاني ابو نصر في الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها والارض برجحانها كيف لا شئ الا ويجد فيه شوقا الى المحبوب وحنينا الى مرغوب طبعا وارادة قال بعض العرفاء لعمرى ان السماء بسرعة دورانها وشدة وجدها والارض بفرط سكونها لسيان في هذا الشان ولعمر الهات لقد اتصل بالسماء والارض من لذيذ ما نالنا من تجلى جمال الاول ما طربت به السماء طربا رقصها فهى بعد ذلك الرقص والنشاط وغشى به على الارض لقوة الوارد فالقيت مطروحة على البساط وسريان لذة التجلى عندهما ومشاهدة لطف الازل هى التى سلبت افئدتهما كما قيل في الشعر فذلك من عميم اللطف شكر وهذا من رحيق الشوق سكر فان قلت الغاية وان كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل لكن يجب ان تكون بحسب الوجود متاخرة عن الفعل مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتاخرا عنها كذلك فيكون شئ واحد اول الاوائل واخر الاواخر قلت قد مر ان تاخر الغاية عن الفعل وترتبها عليه انما يكون اذا كانت

من الكائنات واما اذا كانت مما هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في المعلولات الابداعية تتقدم عليها علما ووجودا باعتبارين وفي الكائنات تتاخر عنها وجودا وان تقدمت عليها علما ولك ان تقول ان الواجب تعالى اول الاوائل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الاشياء كما ستعرف من عليه وعلة غائية وغرضا لها وهو بعينه آخر الاواخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصده الاشياء وتتشوق اليه طبعا وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فمصحح الاعتبار الاول نفس ذاته بذاته ومصحح الاعتبار الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظ كمالاتها الاولية وشوق الى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية ليتشبه بمبدئها بقدر الامكان وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والغاية العرضية **شكوك وازاحات** قد تحقق لديك ان كل فاعل يفعل فعلا لغرض غير ذاته فهو فقير مستفيض محتاج الى ما يستكمل به فما يستكمل به يجب ان يكون اشرف واعلى منه فكل فاعل لغرض يجب ان يكون غرضه ما هو فوقه وان كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض حق فيما دونه ولا قصد صادق لاجل معلوله لان ما يكون لاجله قصد يكون ذلك المقصود اعلى من القصد بالضرورة فلو كان الى معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطيا لوجود ما هو اكمل منه وهو محال فان اشتبه عليك ذلك بما ترى من تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبير اياه لحصول صحته معتقدا انه قد استفيدت الصحة من قصده اياها وكونها غرضا له في تدبيرها فاعلم انه قصد الطبيب وغرضه ليس مفيد الصحة بل انما مفيدها مبدأ اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها والقصد مطلقا مما يهيئ المادة لا غير والمفيد دائما ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات سؤال كثيرا ما يقع القصد الى ما هو اخس من القاصد جواب بلى ولكنه على سبيل الغلط والخطاء سؤال قد تقرر ان الغرض ما يجعل الفاعل فاعلا فالعلاقة الذاتية متحققة بينهما فالفاعل يجب ان يستكمل به بحسب الواقع جواب ربما يكون الفاعل بحسب ذاته جوهرا اشرف مما قصده وفعله ويحسب مخالطة المواد وقواها الحسية والخيالية التي هي في الحقيقة يوجب لقصد اليه يكون اخس منه سؤال اذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى منافعها فكيف حصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والاحكام وليس لاحد ان ينكر الآثار العجيبة الحاصلة في تكون اجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر بالتامل في آيات الآفاق والانفس ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها مبينة وقد اشتمل عليها المجلدات ككون الحاسة للاحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ والرية للنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة الباري جل كبرياؤه الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الالسنة والاوراق ولا يسع لضبطه الافهام والاذواق جواب الواجب تعالى وان لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا لميّة مصلحية من المنافع والمصالح التي نعلمها او لا نعلمه وهو اكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات لا تحصل منه الاشياء الا على اتم ما ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود النبي للامة او غير ضرورية ولكنها مستحسنة كانبات الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل خفي وجلي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض كما يجب كيف وعناية كل علة لما بعدها كما مر سبيلها هذا السبيل من انها لا يجوز ان تعمل عملا لما دونها ولا ان تستكمل بمعلولها الا بالعرض ولا ان تقصد فعلا لاجل المعلول وان كانت تعلمه وترضى به فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل افاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح كما قيل وللارض من كاس الكرام نصيب وكذا مقصود السماوات في تحريكاتها ليس هو نظام العالم الاسفل بل ما هو وراءها من طاعة الله تعالى بالخير الاقصى ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل في الفرس عالم بخروش لا الا هواست غافل بگمان كه دشمن است او يا دوست دريا بوجود خويش موجی دارد خس پندارد كه اين كشاكش با اوست فالواجب تعالى يلزم من تعقله لذاته الذي هو مبدء كل خير وجود حصول الاشياء على الوجه الاتم والنظام الاقوم فهذه اللوازم يا حبيبي من غايات عرضية ان اريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل وذاتية ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا كوجود مبادي الشرور وغيرها في الطبايع الهيولانية سؤال هذه اللوازم مع ملزوماتها التي هي كون تلك المبادي على كمالها الاقصى يجب ان تكون متصورة لتلك المبادي اما تصورا بالذات او بالعرض مع ان المبادي بعضها طبايع جسمانية لا شعور لها اصلا بما يوجبه انيه جواب نفي الشعور مطلقا عنها مما لا سبيل لنا اليه بل الفحص والنظر يوجبانه فان الطبيعة لو لم يكن لها في افاعيلها مقتضى ذاتي لما فعله بالذات ضرورة واذا لم يكن لمقتضيها وجود الا اخيرا فلم يخل من الثبوت ولا المستلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل

الروية والقصد بل الحق عدمه كما في القران المجيد وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ثم انه بناء على قاعدة التوحيد الذي نحن بصدده تحقيقه انشاء الله تعالى يجب ان يكون لجميع الاشياء مرتبة من الشعور كما ان لكل منها مرتبة من الوجود والظهور لان الواجب الوجود متصف بالحيوة والعلم والقدرة والارادة مستلزم لها بل هذه الصفات عينه تعالى وهو بذاته المتصفة بها مع جميع الاشياء لانها مظاهر ذاته ومجال صفاته غاية الامر ان تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهورا وخفاء حسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة وضعفا سؤال قد يستدل من جهة احكام الفعل واتقانه على روية الفاعل وقصده فكيف لا يكون افاعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد والروية جواب هذا الاستدلال يحسن به مخاطبة الجمهور ممن قصرت افهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية ومباديها وقد مران لكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع الروية اوبدونها **زيادة تبصرة** قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدء الاول هو الذي منه ابتداء الامر واليه ينساق الوجود وانكشف انه هو الغاية القصوى بالمعنيين كما انه الفاعل والعلة الغائية للكل والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما بحسب الذاتية والعرضية والاخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره فهو الاول بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه ولاجله الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الاخر بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك اخر السفر فهو اخر في المشاهدة واول في الوجود والله عز وجل حيث انبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف فدلنا على انه الغاية القصوى لوجود العالم معروفا كما انه الفاعل والعلة الغائية له موجودا ودلنا ايضا على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك لما خلقت الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعاني الثلثة لوجود العالم انما هي وجوده تعالى ولقاء الاخرة ولذلك بنى العالم ولاجله نظم النظام واليه ينساق الوجود الا الى الله تصير الامور **تذنيب** قد تبين ان الموجودات العالمية كلها بحسب فطرتها الاصلية متوجهة نحو غايات حقة واغراض صحيحة بل الغاية في الجميع شيء واحد هو الخير الاقصى فليعلم ان ههنا غايات اخر وهمية كما اشرنا اليه زينت لطوائف الانام فمن الناس فمنهم سالكون اليها في لبس وعماء من غير بصيرة ودراية وهم اكثر الناس الا عباد الله المخلصين فهؤلاء الطوائف مع ولي الجود في شقاق فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة ولا الله مولاهم وسيدهم وحيث ما يتولونه فله لا محالة ولي وهو شيطان من الطواغيت فان شئت سميتهم عبدة الهوى وان شئت سميتهم عبدة الطاغوت فقد نزل بكل ذلك القران فمن تولى الله واحب لقائه وجرى ما اجرى عليه النظام الحقيقي تولاه وهو يتولى الصالحين ومن تعكس ذلك وطغى وتولى الطواغيت واتبع الهوى فلكل نوع من الهوى طاغوت فتشخص لكل معبوده ووجه اليه كما في قوله تعالى افرايت من اتخذ الهه هويه وانك لتعلم ان النظامات الوهمية والغايات الجزئية تضمحل ولا تبقى فكل من كان وليه الطاغوت والطاغوت من جوهر هذه النشأة الهيولانية فكلما امعنت هذه النشأة في العدم ازداد الطاغوت اضمحلالا فيذهب به معه الى ورود العدم منقلبا به في الدركات حتى يحله دار البوار عصمنا الله واخواننا في اليقين من متابعة الهوى والركون الى زخارف الدنيا وجعلنا من عباده الصالحين الذين يتولاهم رحمته يوم الدين **فصل** في تتمة الكلام في العلة والمعلول واظهار شيء من الخبايا في هذا المقام قد سبق القول منا في ان التاثير والتاثر بين امرين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض والمراد مما بالعرض حيث وقع في كلامنا هو ان يكون اتصاف الموصوف بالحكم المذكور له مجازيا لا حقيقيا الا ان له علاقة اتحادية او غيرها مع ما يكون موصوفا به حقيقة كاتصاف الجسم بالمساوات وعدمها بواسطة اتحاده بالمقدار وبالمشابهة وغيرها بواسطة اتحاده بالكيف وكاتصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة ارتباطها معها وقد علمت من قبل ان اتصاف المهية بصفات الوجود من التقدم والتاخر والعلية والمعلولية على النحو وغيرها الذي يختص بالوجود من قبيل الاتصاف العرضي من جهة علاقة اتحادية بين المهية والوجود وانكشف لك في مباحث الجعل ان الجعل لا يتعلق بالمهية اصلا ولا يصلح الا ان يكون متعلق الجعل والتاثير والافاضة وما اشبه هذه الامرية من مراتب الوجود لا المهيات فالمهيات على صرافة امكانها الذاتي وسذاجة قوتها الفطرية وبطونها الجبلي من دون ان يخرج الى فضاء الفعلية والوجود والظهور والقائلون بثبوت المعدومات الممكنة انما غلطهم لاجل انهم ذهبوا الى انفكاك الثبوت من الوجود في تلك المهيات وقد علمت ان هذا من فاسد القول اذ المهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء من الاشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها اذ لا ظهور لها ولا امتياز بينها قبل الوجود اذ الوجود نور يظهر به المهيات المظلمة الذوات على البصائر والعقول كما يظهر بالنور المحسوس الاشجار والاحجار وسائر الاشخاص الكثيفة المظلمة الذوات المحجوبة لذواتها عن شهود الابصار والعيون فكل مرتبة من الوجود يظهر بها مهية من الماهيات

لاتصافه بها واتحادها معها فما لم يتحقق هذا النحو من الوجود لا يمكن الحكم على تلك المهية المنسوبة اليه المتحدة به بنحو من الاتحاد بشئ من الاشيا لكن بسبب ذلك الوجود المعقول او المحسوس يمكن الحكم عليها انها هي هي وليست الا هي فليست هي لذاتها موجودة ولا معدومة ولا ظاهرة ولا باطنة ولا قديمة ولا حادثة بمعنى ثبوت شئ من هذه الاشياء لها واما اذا اريد ببعض هذه الاشياء سلب بعض آخر فذلك السلب صادق في حقها ازلا وابدا بان اريد من العدم سلب الوجود ولا ثبوت السلب ومن البطون سلب الظهور لا عدم ملكة الظهور بل جميع السلوب صادقة في حقها ازلا وابدا اذ لا ذات لها حتى يثبت لها شئ من الاشياء وارتفاع النقيضين انما يستحيل عن الشئ الموجود من حيث كونه موجودا لا من حيث كونه غير موجود فما لم يعتبر للشئ وجود وان كان على نحو الانصباغ به لا بكونه موجودا لذاته لا يمكن ثبوت شئ له والحكم به عليه فالحكم على المهيات ولو كان باحكامها الذاتية ولوصافها الاعتبارية السابقة الازلية من الامكان والبطون والظلمة والخفاء والكمون و اشباهها انما يتوقف على انصباغها بصفة الوجود واستنارتها به فقول بعض المحققين من اهل الكشف واليقين ان المهيات المعبر عنها عندهم بالاعيان الثابتة لم يظهر ذواتها ولا يظهر ابدا وانما يظهر احكامها واوصافها وما شمت ولا تشم رائحة الوجود اصلا معناه ما قررناه فالحكم على المهية بالوجود ولو في وقت من الاوقات انما نشأ من غشاوة على البصر وغلط في الحكم من عدم الفرق بين الشئ و ما يصحبه ويلزمه فكما ان لوازم المهيات التي هي امور اعتبارية لا يحتاج ثبوتها والحكم بها على المهية الى جعل جاعل وتاثير علة لا علة المهية ولا علة غيرها كما ذهبت اليه كافة الحكماء والمحققون ودلت عليه صريح عباراتهم ومسطوراتهم ومن هذا القبيل تحقق مبادي الشرور والاعدام عند الفلاسفة حيث لا يكون تحقق مبادي الشرور الذاتية عندهم بجعل وافاضة من المبدأ الاعلى الخالي عن القصور المقدس عن النقص في الافعال تعالى عن ذلك علوا كبيرا فكذلك نقول لما حققنا وبينا ان اثر الجاعل وما يترتب عليه ليس الا نحو من انحاء الوجود ومرتبة من مراتب الظهور لا مهية من المهيات بل المهية يظهر بنور الوجود من دون تعلق جعل وافاضة بها فالمتحقق والصادر من المبدع الحق والصانع المطلق انما هو بالحقيقة الوجود دون المهية فنسبة المعلولية الى المهية بالمجاز الصرف كنسبة الموجودية اليها ولا يتوهمن احد ان نسبة الموجودية الى المهيات كنسبة الابيضية الى الجسم حيث نحكم حكما صادقا على الجسم بانه ابيض لان مناط الحكم بالابيضية على الجسم قيام وجود البياض بوجود الجسم قياما حقيقيا فالجسم في مرتبة وجوده وان لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف به في مرتبة وجود البياض لان وجود شئ لشئ متاخر من وجوده الموصوف ومتوقف عليه بخلاف الحكم على المهية بالموجودية اذ لا قيام للوجود بالمهية ولا وجود ايضا للمهية قبل الوجود ولا ايضا منتزع الوجود في نفس المهية فلا وجه لاتصافها بالموجودية الانتزاعية فضلا عن الوجود الحقيقي بل المهية ينتزع من الوجود لا الوجود من المهية فالحكم بان هذا النحو من الوجود انسان اولى من الحكم بان مهية الانسان موجودة لان الاتصاف بالشئ اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او يكون وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفة وكلا القسمين يستدعي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة ان الشئ ما لم يكن موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف اليه او انتزاع حكم من الاحكام من نحو وجوده الخاص في الخارج كما بينه بعض اجلة المتاخرين والوجود وقد دريت انه الوجود لا المهية فقد تحققت ان العلة كيف تكون علة بالذات اي بالحقيقة وكيف تكون علة بالعرض اي بالمجاز ولا نزاع لاحد في ان للعلة جعلا وتاثيرا في الممكن فالمجعول اما الوجود او المهية او انضياف المهية الى الوجود او اتصاف احدهما بالاخر ولما تبين بطلان القسمين الاخيرين فلم يبق الا كون الوجود متعلق الجعل والافاضة دون غيره فقد وضح ان ليس في الخارج الا الاشخاص الوجودية وقد بينا في مبحث المهية ان الوجودات الخاصة الامكانية هي بعينها مبادي الفصول الذاتية للحقائق فالعقل يعتبر وينتزع من الاشخاص الوجودية الجنس والفصل والنوع والذاتي والعرضي والحكم بها عليها من جهة ذاتها او عارضها الذي هو ايضا نحو من الوجود فلهذه المعاني الجزئية او الكلية الذاتية او العرضية صور متمايزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل واعتبارات يتعقلها من جزئيات اقل او اكثر مختلفة في التباين والاشتراك فيدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشاركها فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما يستقيم في النوع البسيط كالسواد لظهور ان ليس في الخارج لونية وشئ آخر امتاز السواد عن سائر الالوان ولهذا لا يصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعل وجودهما واحدا واما في غيره فالذاتيات المتمايزة في العقل متمايزة بحسب الوجود في الخارج وليس لوجودها جعل واحد كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جسما ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعل وجود الجسم غير جعل وجود النفس حتى اذا زالت النفس عنه بقي وجود ذلك الجسم بعينه كالفرس الذي مات

قوله

البزواري

وجميع باقية الوجود قلنا قد سبق ان الماخوذ على وجه كونه مادة غير الماخوذ على وجه كونه جنسا ولبس الكلام في تميز الاول عن الكل بالوجود الخارجي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والاعتبار العقلي واما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتي ومحصل الكلام ان جميع الموجودات عند اهل الحقيقة والحكمة الالهية المتعالية عقلا كان او نفسا او صورة نوعية من مراتب اضواء النور الحقيقي وتجليات الوجود القيومي الالهي وحيث سطع نور الحق اظلم وانهدم ما ذهب اليه اوهام المحجوبين من ان للمهيات الممكنة في ذاتها وجودا بل انما يظهر احكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التي هي اضواء واظلال للوجود الحقيقي والنور الاحدي وبرهان هذا الاصل من جملة ما اتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الازلية وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده فحاولت به اكمال الفلسفة وتتميم الحكمة وحيث ان هذا الاصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلت بالذهول عنه اقدام كثير من المحصلين فضلا عن الاتباع والمقلدين لهم والسائرين معهم فكما وفقني الله تع بفضله ورحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الازلي للمهيات الامكانية والاعيان الجوازية فكذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي الى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار وكلما يتراءى في عالم الوجود انه غير الواجب المعبود فانما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله او غيره او المسمى بالعالم هو بالنسبة اليه تع كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبة الوجود الى العالم فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمى بالعالم انما هو اعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات ولكن بنور ذاته وقع الادراك لان اعيان الممكنات ليست نيرة لانها معدومة وان اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات اذ الوجود نور وما سواه مظلم الذات فما يعلم من العالم الا قدر ما يعلم من الظل ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل فمن حيث هو ظل له يعلم ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا اي يكون بحيث لا ينشا منه فيض جوده وظل وجوده ثم جعلنا الشمس عليه دليلا وهو ذاته باعتبار كونه نورا لنفسه في نفسه ويشهد به العقل والحس للظلال الممدودة الوجودية فان الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا وانما قبضه اليه لانه ظله فمنه ظهر واليه يرجع الامر كله فكل ما ندركه فهو وجود الحق في اعيان الممكنات فمن حيث هوية الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف المعاني والاحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري والقوة الحسية فهو اعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق واذا كان الامر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي فهذا حكاية ما ذهبت اليه العرفاء الالهيون والاولياء المحققون وسيأتيك البرهان الموعود لك على هذا المطلب العالي الشريف انشاء الله تع **نقل كلام لتقريب مرام** قال بعض اهل الكشف واليقين اعلم ان الامور الكلية والمهيات الامكانية وان لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني ولها الحكم والاثر في كل ما له وجود عيني بل هو عينها لا غيرها اعني اعيان الموجودات العينية ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها فهي الظاهرة من حيث اعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها فاستناد كل موجود عيني بهذه الامور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين وجودا يزول به عن ان تكون معقولة سواء كان ذلك الوجود العيني موقتا او غير موقت اذ نسبة الموقت وغير الموقت الى هذا الامر الكلي المعقول نسبة واحدة غير ان هذا الامر الكلي يرجع اليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما يطلبه حقايق تلك الموجودات العينية كنسبة العلم الى العالم والحيوة الى الحي فالحيوة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحيوة كما ان الحيوة متميزة عنه ثم نقول في الحق تع ان له علما وحيوة فهو الحي العالم وفي الملك ان له حيوة وعلما فهو الحي العالم وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحيوة واحدة ونسبتهما الى العالم والحي نسبة واحدة ونقول في علم الحق انه قديم وفي علم الانسان انه محدث فانظر ماذا احدثته الاضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة وانظر الى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية فكما حكم العلم على من قام به ان يقال فيه عالم حكم الموصوف به على العلم بانه حادث في حق الحادث قديم في حق القديم فصار كل واحد محكوما به محكوما عليه ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة العين موجودة الحكم كما هي محكوم عليها اذا نسب الى الموجود العيني فيقبل الحكم في الاعيان الموجودة ولا يقبل التفصيل ولا التجزي فان ذلك محال عليها فانها بذاتها في كل موصوف بها كالانسانية في كل شخص

شخص شخص من هذا النوع الخاص له لو ينفصل ولم يتعدد بتعدد الاشخاص ولا برحت معقولة واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من
ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسبة عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب من ان يعقل لانه على كل حال بينهما جامع وهو الوجود
العيني هناك وما ثمة جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع اقوى واحق هذا كلامه قدس الله روحه العزيز وفيه تاييد شديد
لما نحن بصدد اقامة البرهان عليه انشاء الله تعالى اذ قد علم منه تصريحا وتلويحا ان الماهيات الكلية التي هي غير الموجودات العينية لاحظ لها
من الوجود العيني وانما حظها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات التي هي الموجودات العينية واتحادها معها فكما ان ذات الواجب تعالى
الذي هو الوجود القيومي بحيث ينتزع منه مفهوم العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الصفات فكذلك وجود الانسان بحيث ينتزع منه
مفهوم النطق والحيوة وقوة الاحساس والتحريك والقدرة على المشي والكتابة وغيرها الا ان وجود الواجب في غاية الكمال والتمام وهو
فوق التمام حيث يفضل عنه بحسب شح الخير الدائم وجودات سائر الاشياء فلا يحتاج في انتزاع صفاته واسمائه الى وجود غير وجود ذاته
حتى يصدق تلك النعوت الكمالية والصفات الجلالية التي هي عنوانات بهائه وتمامه بحسب صرف وجوده وبحت ذاته عليه ويحكم بها على
وجوده الاقدس بخلاف سائر الوجودات التي هي ايضا من اشعة كبريائه وظلال نوره وبهائه فان الاحكام المتعلقة بها من الامور الكلية
المسماة بالذاتيات ان كان منتزعة من نفس وجود شيء او بالعرضيات ان كانت منتزعة من امر لاحق به متاخر عنه لا يمكن انتزاع تلك الاحكام
عنها ولا الحكم بها عليها الا بعد صدورها عن جاعلها الحق وفيضانها عن قيومها المطلق لانها بحسب ذواتها من مراتب ظهوراته وتجلياته
واستفيد ايضا من كلامه ان تشخص الاشياء وتعينها الموجودية انما هو بوجوداتها العينية كما حققناه سابقا طبق ما ذهب اليه المعلم
الثاني ومما يفهم ايضا من كلامه وبسط القول فيه في موضع اخر ان كلا من العين الثابتة والوجود العيني متغاكس الحكم الى الاخر بمعنى ان الماهية
تتصف ببعض صفات الوجود والوجود يتصف بالماهية وبعض نعوتها وهذا سر يستفاد منه كثير من الاسرار منها سر القدر الذي هو
محل حيرة العقلاء وسر صدور بعض الشرور الواقعة في هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع ان الوجود كله خير ومن فوائد كلامه ان جهة
الربط بين الاشياء هي معنى الوجود لا الماهية فالعلية والمعلولية بين كل شيئين ليستا بحسب ماهيتهما بل لعلاقة الوجود كما ان جهة
الاتحاد بين الشيئين اينما في الحقيقة انما هي الوجود المنسوب اليهما لا غير فان غلبة احكام الوحدة من غلبة احكام الوجود والى ذلك
وقعت الاشارة في كلام الشيخ في تفسيره لسورة المعوذتين حيث قال فالق ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدأ الاول الواجب الوجود وذلك
من لوازم خيريته المطلقة في هويته بالقصد الاول واول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شر اصلا الا ما صار مختفيا
تحت سطوع النور الاول وهو الكدورة اللازمة لماهيته المنشأة من هويته انتهى فانه عبر عن وجود العقل بسطوع نور الانوار جل ذكره
فان وجود الممكنات بمنزلة لمعات نور جماله وجلاله وسطوعات شمس مجده وكماله والكدورات اللازمة للماهيات اشارة الى الممكنات
فان معنى الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات المنصبغة بنور الوجود المعبر عنه في القرآن المجيد بصبغة الله ومن احسن
من الله صبغة ولا شك في ان لا ظلمة اظلم من السلب واشار في قوله لماهيته المنشأة عن هويته الى ان الصادر عن المبدأ الاول والموجود بالذات
انما هو وجود الشيء الذي هو نفس هويته لا ماهيته الكلية بل الماهيات انما ينتزع من انحاء الوجودات وتنشأ منها لا ان اصل لها في الثبوت
بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يصفها به ويحملها عليها ولهذا حكم بتقدم الوجود عليها في الخارج وتاخره عنها في الذهن كما مر تحقيقه

فصل في الكشف عما هو البغية القصوى والغاية العظمى من المباحث الماضية اعلم ايها السالك باقدام النظر والساعي الى
طاعة الله سبحانه والانخراط في سلك المهيمين في ملاحظة كبريائه والمستغرقين في بحار عظمته وبهائه انه كما ان الموجد لشيء بالحقيقة
ما يكون بحسب جوهر ذاته وسنخ حقيقته فياضا بان يكون ما بحسب جوهر حقيقتها هو بعينه ما بحسب جوهر فاعليتها فيكون فاعلا بحتا
لا انه شيء اخر يوصف ذلك الشيء بانه فاعل فكذلك المعلول له ما هو بذاته اثر او مفاضا لا شيء اخر غير المسمى معلولا يكون هو بالذات اثرا حتى
يكون هناك امران ولو بحسب تحليل العقل واعتباره احدهما شيء والاخر اثر فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات الا احدهما فقط
دون الثاني الا بضرب التجوز دفعا للدور والتسلسل فالمعلول بالذات امر بسيط كالعلة بالذات وذلك عند تجريدنا الالتفات اليهما فقط
فانا اذا جردنا العلة عن كل ما لا يدخل في عليتها وتاثيرها اي كونها بما هي علة ومؤثرة وجردنا المعلول عن سائر ما يدخل في قوام
معلوليتها ظهر لنا ان كل علة علة بذاتها وحقيقتها وكل معلول معلول بذاته وحقيقته فاذا كان هذا هكذا يتبين ويتحقق
ان هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علته المفيضة اياه حتى يكون للعقل ان يشير الى هوية ذات المع

مع قطع النظر عن هويته موجدها فيكون هويتان مستقلتان في التعقل احديهما مفيضا والاخر مفاضا اذ لو كان كذلك لزم ان يكون للمعلول
ذات سوى معنى كونه معلولا لكونه متعقلا من غير تعقل علته واضافته اليها والمعلول بما هو معلول لا يعقل الا مضافا الى العلة فانفسخ
ما اصلناه من الضابطة في كون الشيء علة ومعلولا بمعنى فان المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافا ولاحقا ولا
معنى له غير كونه اثرا وتابعا من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني كما ان العلة المفيضة على الاطلاق انما كونها اصلا ومبدء ومصمودا اليه
وملحوقا به ومتبوعا هو عين ذاته فاذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات الى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدسا
عن شوب كثرة ونقصان وامكان وقصور وخفاء بريء الذات عن تعلق بامر زائد حال او محل خارج او داخل وثبت انه بذاته فياض بحقيقته ساطع
وبهويته منور للسموات والارض وبوجوده منشا لعالم الخلق والامر وتحقق ان لجميع الموجودات اصلا واحدا وسنخا فاردا هو الحقيقة والباقي
شئونه وهو الذات وغيره اسماؤه ونعوته وهو الاصل وما سواه اطواره وشئونه وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته ولا يتوهمن
احد من هذه العبارات ان نسبة الممكنات الى ذات القيوم ثم يكون نسبة الحلول هيهات ان الحالية والمحلية مما يقتضيان الاثنينية في الوجود
بين الحال والمحل وههنا اي عند طلوع شمس التحقيق من افق العقل الانساني المنور بنور الهداية والتوفيق ظهر ان لا ثاني للوجود الواحد
الاحد الحق واضمحلت الكثرة الوهمية وارتفعت اغاليط الاوهام والآن حصحص الحق وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات ويقذف
به على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق وللثنوية الويل مما يصفون اذ قد انكشف ان كل ما يقع اسم الوجود بنحو من الانحاء فليس الا شانا من شئون
الواحد القيوم ونعتا من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته فما وصفناه اولا ان في الوجود علة ومعلولا بحسب النظر الجليل قد آل اخرا
بحسب السلوك العرفاني الى كون العلة منهما امرا حقيقيا والمعلول جهة من جهاته ورجعت علية المسمى بالعلة وتاثيره للمعلول الى تطوره
بطور وتحيثه بحيثية لا انفصال شيء مباين عنه فاتقن هذا المقام الذي زلت فيه اقدام اولي العقول والافهام واصرف نقد العمر
في تحصيله لعلك تجد رايحة من مبتغاك ان كنت مستحقا لذلك واهله **عقدة وفك** ولقائل ان يقول يلزم على ما قررت ان
يكون حقيقة الواجب داخلة في جنس المضاف وكذا حقيقة كل معلول لانك ادعيت ان ما هو العلة بالذات حقيقتها انها علة وكذا
ما هو المعلول بالذات حقيقته انه معلول والا لم يكن شيء منهما علة بالذات ولا معلولا بالذات واذا كان العلية عين ذات العلة و
العلية من باب المضاف لاستحالة انفكاك تعقله عن تعقل ما يضائفه اعني المعلولية وسيجيء ان المضاف جنس من الاجناس العالية
والجنس لا يتقوم الا بفصل يحصله نوعا فيلزم ان يكون الواجب الوجود مركبا من جنس وفصل وقد ظهرت استحالته فنقول في الفك عنه
ان المضاف وغيره من امهات الاجناس هي اقسام المهيات التي هي زائدة على الوجود ولهذا اخذت في تعريفات تلك الاجناس بان قيل
ان مقولة الجوهر مثلا مهية حكمها كذا ومقولة الكيف مهية حكمها كذا وعلى هذا القياس مقولة المضاف وغيره وبالجملة كل مفهوم عقلي لا يمكن
تصوره الا مع تصور مفهوم اخر هو من باب المضاف والواجب تعالى ليس مفهوما يمكن وجوده في الذهن وانما هو محض الوجود العيني وصرف النور
والتحصل الخارجي لا يمكن للعقل ملاحظته الا بحسب ما يقع عليه من اشعة فيضه ويحكم بضرب من الدهشة عقيب المجاهدات البرهانية ان
الذات الاحدية يكون تاثيرها وسببيتها بنفس ذاته المقدسة ووجودها القيومي السطوعي لا بحيثية سوى محض جوهر ذاته فيلزم الانثلام
في وحدته الذاتية والتركيب في اصل حقيقته الوجوبية من غير ان يسع للعقل ان يحصل في ذهنه صورة مساوية له في المهية كيف وقد وضح
ان لا مهية له غير الانية الواسعة الكرسي نورها السموات والارض فالحاكم بوحدته وقيوميته التي هي عين ذاته ليس هو العقل بل ضرب من
البرهان الوارد من عنده والنور القاذف في العقل من تاييده وانما العقل له الطاعة والتسليم والايمان والايقان والانقياد بل هو برهان
على وحدانيته والشاهد على فردانيته واذا علمت ان كون هويته شخصية مما يكون بحسب وجوده الخارجي بحيث يلزمها بنفس وجودها
الخارجي اضافة الى شيء لا يوجب كونها واقعة تحت مهية المضاف انفسخ الاشكالات الواردة في نظاير هذا المقام ككون الباري بذاته
عالما وقادرا ومريدا وسميعا وبصيرا وكون الهيولى بذاته مستعدة للاشياء الصورية وكون كل عرض بذاته متعلقا بالموضوع وكون النفس
الحيوانية بذاتها مدبرة متصرفة في البدن مع ان شيئا منها ليست واقعة تحت جنس المضاف الحقيقي وان عرض لها مفهوم المضاف وصارت
من المضاف المشهوري وذلك مما لا فساد فيه اذ الاضافة عارضة لكل موجود سيما الموجود الذي مبدء كل شيء وكذا اندفع الاشكال الوارد
في اضافة التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان حيث ان المتضائفين ينبغي ان يكونا معا في الوجود والمعية تنافي التقدم الذي يقابله وذلك
لان عدم استقرار الاجزاء الزمانية وتقدم بعضها على بعض بالذات انما يكون بحسب نحو وجودها الخارجي والاضافة انما تعرض لمهية

الجزئين من الزمان بحسب وجودهما في تصور العقل والزمان في نحو الوجود العقلي بخصوصه لا يابى عن الاستقرار والاجتماع اذ للعقل ان يتصور المتقدم والمتاخر من اجزاء الزمان عند الالتفات الى حالهما الخارجي بالتقدم والتاخر وهما بحسب ظرف الحكم العقلي والنشاة العلمية مجتمعان في الحصول فان لاختلاف النشآت وتبدل انحاء الوجودات احكاما عجيبة وآثارا غريبة فلا يبعد ان يكون مهية واحدة كالحركة والزمان في نحو من الوجود تدريجية الحصول حدوثا وبقاء كما في الخارج وفي نحو اخر تدريجية الحدوث دفعية البقاء كما في الخيال وفي طور اخر دفعية الحدوث والبقاء جميعا كما في عالم العقل ولنا مسلك اخر في دفع هذا الاشكال في اجزاء الزمان سيجيء في موضعه ان شاء الله العليم **تنبيه** اياك ان تزل قدم عقلك في هذا المقام وتقول اذا كانت وجودات الممكنات كلها تعلقية غير مستقلة في ذاتها فيلزم اتصاف الباري جل ذكره بسمات الحدوث وقبوله للتغيرات وبالجملة كونه محلا للممكنات فتثبت وتذكر ما لوحناه من قبل وهو ان وجود الاعراض والصور الحالة في الموضوعات والمواد هو من اقسام وجود الشيء في نفسه على جهة الارتباط بغيره الذي هو الموصوف فلا بد ان يكون لها اذا اخذت على هذا النحو وجود في انفسها مغاير لوجود ما يحل هي فيها وههنا نقول ليس لما سوى الواحد الحق وجود لا استقلالي ولا تعلقي بل وجوداتها ليس الا تطورات الحق باطواره وتشؤناته بشؤوناته الذاتية وايضا كل ما يطلق عليه اسم الصفة سواء كان من باب العرض او الصورة فلا بد ان يكون له مدخلية في كمال الموصوف اما بحسب قوام وجوده وتمام نوعيته وهو الكمال الاول للشيء والصورة المنوعة له او بحسب فضيلة ذاته وكمال تشخصيته وهي الكمال الثاني والعرض اللاحق الذي به يحصل الزيادة والفضل على فريضة اصل التقوم واول التمام فكل ما يتصف بصفة فانما يتصف بها لتطرق نقصان وخلل وقصور قبل هذه الصفة اما بحسب الفطرة الاولى واصل فريضة التجوهر واما بحسب الفطرة الثانية وفضيلة وجوده والموجود الحق جل اسمه مقدس عن هذين القصورين وعن جميع شوائب النقص لانه بحسب ذاته تام وفوق التمام وبحسب صفاته الذاتية فاضل وفوق الفضيلة لانه غير متناهي القوة والشدة لا يمكن فرض كمال له الا بحسب اصل ذاته ولا بقية فضيلة وراء فضيلته التي هي في مرتبة قوامه الاولى وما سواه رشحات فيضه ولمعات نوره الحاصلة بعد تمامه وكماله في ذاته المجيدة وصفاته المقدسة فلا يكون ما ينبعث عنه بعد تمام صورة لذاته ولا ما يترشح عنه بعد مجده وعلوه الغير المتناهي صفة وفضيلة لحقيقة صفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا فثبت ان علوه وعظمته بذاته لا بغيره وكل حلية او صورة فانما يكمل به شيء وينفعل منه محل قابل ولا بد له من مكمل غير ذاته ولا يتصور مثل هذه المعاني في الواجب بالذات اذ لا مكمل له ولا قاهر عليه بل هو القاهر على جميع الاشياء وله السلطنة العظمى والقهر الاتم من الذي تسلط عليه بالاضافة والتكميل ويصور ذاته بما يخرج به عن القوة والتعطيل فيكون له العالم بانه قوة هيولانية قابلة للتغير والتبدل وايضا لو كان له كمال ممكن اللحوق به فتعرى ذاته عن ذلك الكمال المفروض وتخليه عنه مع امكانه الذاتي اما لاجل وجود عائق او لعدم مقتض اذ كل عدم ثابت لامر ممكن فهو لاحد هذين الامرين وشيء منهما لا يتصور في حقه اما وجود العائق فلان العائق للشيء عن كماله يجب ان يكون مضادا له معاقبا في موضوعه والواجب لا ضد له ولا موضوع له واما وجود المقتضي له فالمقتضي اما ذاته واما غيره فالاول يوجب دوام كماله بدوام ذاته ووجوبه بوجوبها والثاني اما ممكن الوجود او واجبه او ممتنعه والكل مستحيل اما الاول فلان كل ممكن مرتبته بعد مرتبة الواجب لنقصانه اذ كان في مرتبة الذات كما هو المفروض كان الكمال الذي يتصور بازائه في تلك المرتبة وما هو السبب يجب ان يكون متقدما عليه فيجب ان يكون مرتبة الممكن فوق مرتبة الواجب وهو بين الفساد واما الثاني فلاستحالة التعدد في الواجب بالذات واما الثالث فلان الممتنع بالذات لا يمكن ان يستند اليه الممكن بالذات باعتبار جانب الوجود فان معطي الكمال لا يقصر عنه بل يزيد عليه في الجهة التي يحصل منه في غيره والممتنع لا حظ له من اصل الثبوت فضلا عن كماله وقد علمت ان لا خبر عنه الا بحسب مفهوم اللفظ لا غير وبهذا يندفع ما اورده بعض اجلة الفضلاء في شرحه للهياكل على البرهان الذي اقام صاحب حكمة الاشراق على قاعدة الامكان الاشرف المستفاد اصله من معلم الفلاسفة ارسطاطاليس كما يظهر بالمراجعة الى كلام المبرهن وايراد المورد عليه اذ مبناه ان الشيء الممكن الوجود ربما لم يوجد لا امتناع عليه امتناعا ذاتيا فلا يلزم ان يكون ما هو الاشرف من الممكنات الابداعية على تجويز امكان وجوده واقعا في الخارج اذ ربما لم يقع مع كونه ممكنا لا امتناع جهة في الواجب بالذات اشرف مما هو عليه يكون سببا لذلك الممكن الاشرف هذا فاذا تبين الحال مع ضيق المجال عما يوضح برهان المقال وعلو المرام عما يطير اليه طائر العقول باجنحة الافكار والافهام علمت ان نسبة الممكنات الى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات ولا نسبة حلول الاعراض للموضوعات فما ورد في السنة ارباب الذوق والشهود وقرع سمعك من كلمات اصحاب العرفان والكشف ان العالم اوصاف لجماله ونعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرنا بلفظ التطور ونظائره

لقصور العبارة عن اداء حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير والانفعال والافتقار ادفع من ان لا يتفطنوا بلزوم جهة النقص في الاتصاف بصفة حالة في ذاته او نعت يعرض لوجوده ويجعله بحال غير ما هو عليه في حقيقة ذاته المتاصلة كيف وهم ينفون الاثنينية في حقيقة الوجود ويقولون ليس في دار الوجود الا الواحد القهار والحلول مما ينادي بالاثنينية فكل ما قيل في تقريب هذه النسبة التي للذات الاحدية بالقياس الى المراتب الامكانية هو من باب التمثيلات المقربة للافهام المبعدة من وجه للاوهام واشبه التمثيلات في التقريب التمثيل بالواحد ونسبته الى مراتب الكثرة كما مر الاشعار به في فصل الوحدة والكثرة فان الواحد اوجد بتكرره العدد اذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد وليس في العدد الا حقيقة الواحد لا بشرط شيء. لستا قول بشرط لا شيء وبينهما من الفرق كما بين الوجود الماخوذ لا بشرط اي طبيعة الوجود الذي عومه باعتبار شموله وانبساطه لا باعتبار كليته ووجوده الذهني كما علمت من قبل وبين الوجود الماخوذ بشرط لا شيء وهو المرتبة الاحدية عند العرفاء وتمام حقيقة الواجب عند الفلاسفة والاول هو حقيقة الحق عند العرفاء لاطلاقه المعري عن التقييد ولو بالتنزيه عن الهيئات الموجبة لنوع من الشرط فافهم ثم بفصل العدد مراتب الواحد مثل الاثنين والثلثة والاربعة وغير ذلك الى لا نهاية وليست هذه المراتب اوصافا زائدة على حقيقة العدد كما في الفصول بالقياس الى الجنس الذي ينقسم معناه اليها ويتقوم وجوده بها فان كل مرتبة من مراتب العدد وان خالفت الاخرى في النوعية لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق ولهذا قيل في العدد ان صورته عين مادته وفصله عين جنسه اذ التعين والامتياز في انواعه بصرف حقيقة ما به الاشتراك والاتفاق فيها فحقيقة الواحد من غير لحوق معنى فصلي او عرضي صنفي او شخصي في ذاتها شئونات متنوعة واطوار متفاوتة ثم ينبعث من كل مرتبة من مراتبه الكمالية معان ذاتية واوصاف عقلية ينتزعها العقل كما ينتزع من كل مرتبة من مراتب الهويات الوجودية المتفاوتة الذات معاني ذاتية واوصافا عقلية هي المسماة بالمهيات عند قوم وبالاعيان الثابتة عند قوم وهي التي قد مر مرارا انها ليست في الواقع ولا زائدة على الوجودات الا بنوع من الاعتبار الذهني فايجاد الواحد بتكراره العدد مثال لايجاد الحق الخلق بظهوره في ايات الكون ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود واتصافها بالخواص واللوازم كالزوجية والفردية والعادية والصمية والمنطقية مثال الاتحاد بعض مراتب الوجود بالمهيات واتصافه بها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات المستدعية للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لاظهار الاعيان احكام الاسماء الالهية والصفات الربانية والارتباط بين الواحد والعدد مثال للارتباط بين الحق والخلق وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وغير ذلك مثال للنسب اللازمة التي الصفات للحق والغرض ان القول بالصفة والموصوف في لسان العرفاء على هذا الوجه اللطيف الذي غفل عنه اكثر الفضلاء

اشارة الى بعض مصطلحات اهل الله في المراتب الكلية حقيقة الوجود اذا اخذت بشرط ان لا يكون معها شيء فهي المسماة عند هذه الطائفة بالمرتبة الاحدية المستهلكة فيها جميع الاسماء والصفات ويسمى ايضا جمع الجمع وحقيقة الحقايق والعماء واذا اخذت بشرط شيء فاما ان يؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليها وجزئيها المسماة بالاسماء والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الاسماء التي هي الاعيان والحقايق الى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج يسمى مرتبة الربوبية واذا اخذت لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء فهي المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات

اشارة الى حال الوجوب والامكان اعلم ان هذا الانقسام انما هو من حيث الامتياز بين الوجود والمهية والتغاير بين جهة الربوبية والعبودية واما من حيث سنخ الوجود الصرف والوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغير حتى يتصف الموصوف به بالامكان بحسب الذات اذ كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات وقد احاطه الامكان الناشي من امتياز تعين من تعينات الوجود عن نفس حقيقته وبالجملة منشأ عروض الامكان هو نحو من انحاء الملاحظة العلمية باعتبار وجهة هذه الملاحظة التفصيلية كما قد سبق بيانه

اشارة الى حال الجوهر والعرض في هذه الطريقة اعلم انك اذا امعنت النظر في حقايق الاشياء وجدت بعضها متبوعة مكتنفة بالعوارض وبعضها تابعة والمتبوعة هي الجواهر والتابعة هي الاعراض ويجمعها الوجود اذ هو المتجلي بصورة كل منهما والجواهر كلها متحدة في عين الجوهر ومفهومه وفي حقيقته وروحه التي هي مثال عقلي هو مبدء للعقليات التي هي امثلة للصور النوعية الجوهرية في عالم العقل كما يظهر من راي افلاطون في المثل النورية وكل عقل انما يقع ظله منه في هذا العالم الهيولاني كما تقرر وكلما هو ابعد من هذا العالم لكونه في اعلى مراتب قرب الحق يكون الواقع منه في هذا العالم اخفى جوهرا وانقص ذاتا من غيره فظل العقل الذي هو رب الجوهر المادي بما هو جوهر مادي انما هو نفس المادة الماخوذة عنها المعنى الجنسي الذي يكون في الذهن جنس الجواهر وكل واحدة من هذه المراتب الثلث في الجوهرية

اى الذهنى والعقلى والمادى هى مظهر الذات الالهية من حيث قيوميتها كما ان الاعراض بحسب مراتبها فى العوالم هى مظاهر الصفات التابعة لتلك الحقيقة الاترى كما ان الذات الالهية لا تزال محتجبة بالذات فكذلك جنس الجواهر لا يزال مكتنفا بالعوارض من الفصول وغيرها وكما ان الذات مع اعتبار صفة من صفاتها اسم من الاسماء كلية كانت او جزئية كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعانى الكلية فى الذهن او مبدء من مباديها الخارجية من الصور المنوعة فى الخارج اليه يصير جوهرا خاصا يكون على رأيهم مظهرا لاسم خاص من الاسماء الكلية بل عينه بوجه عندهم وبانضمام معنى من المعانى الجزئية بحسب زمان ما او مكان ما يصير جوهرا جزئيا كالشخص وكما انه من اجتماع الاسماء الكلية على نحو لجهة وحدانية يتولد اسماء اخر مركبة المعانى مع حيثية ارتباط ووحدة طبيعية فكذلك من اجتماع الجواهر البسيطة على هيئة وحدانية يتولد جواهر اخر مركبة منها تركيبا طبيعيا له صورة طبيعية وكما ان الاسماء بعضها محيط بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض وكما ان الامهات من الاسماء منحصرة كذلك اجناس الجواهر وانواعها منحصرة وكما ان الفروع من الاسماء الاضافية غير متناهية كذلك الاشخاص المادية ايضا غير متناهية ويسمى هذه الحقيقة الجوهرية الامكانية فى اصطلاح اهل الله بالنفس الرحمانية والمادة الكلية وما تعين منها وصار موجودا من الموجودات بالكلمات الالهية ولما كانت تجليات الالهية وشئوناتها المظهرة للصفات المتكثرة بحكم كل يوم هو فى شان صارت الاعراض متكثرة غير متناهية وان كانت الامهات منها متناهية وهذا التحقيق ينبهك على ان الصفات من حيث مفهوماتها وتعيناتها فى عالم الاسماء اى باعتبار مرتبة التفصيل الذهنى وملاحظة التحليل العقلى حقائق متغايرة بعضها عن بعض وان كانت لبسيطة الذات وحدانية الوجود وللجميع اشتراك فى مطلق كونها اسماء غير المسمى بحسب المفهوم كما ان مظاهرها حقائق متغايرة بعضها عن بعض مع كونها فى الموجودية تابعة لوجود الجوهر ومشتركة فى معنى العرضية الزائدة وجوداتها على وجود الجوهر لان كل ما فى الوجود دليل واية على ما فى الغيب **تثبيت واحكام** اياك وان تظن بفطانتك البتراء ان مقاصد هؤلاء القوم من اكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية او التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية ومقدماتهم الحقة الحكمية ناش عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف احاطتهم بتلك القوانين والا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين فى افادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة فى الاشياء التى يكون لها سبب اذ السبب برهان على ذى السبب وقد تقرر عندهم ان العلم اليقينى بذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فاذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهدة وما وقع فى كلام بعض منهم ان تكذبهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهدة معناه ان تكذبهم بما سميت برهانا والا فالبرهان الحقيقى لا يخالف الشهود الكشفى فهذه المباحث السابقة وان كان فيها ما يخالف الحكمة النظرية لكنها فى الحقيقة روحها الظاهرة من انوار النبوة ومشكوة الولاية العالية بمراتب الوجود ولوازمها ولذلك لا نتحاشى عن اظهارها وان كان المتفلسفون ومقلدوهم يابون عن امثالها وان اردت الاطلاع على حقيقة ما ذكرنا وتشوقت ان يبين لك مطابقة دعاويهم مع مقتضى البراهين فاستمع لبيان التوافق فى بعض ما يتوهم انها يخالف مقتضى البرهان ليقاس عليه غيره ولا يسيئ ظنك بارباب الحقائق واعلم ان الاسم عندهم عبارة عن الذات الالهية مع اعتبار صفة من الصفات او تجل من التجليات والاسماء الملفوظة اسماء الاسماء وكون الصفات عند الحكماء عين ذاته تعالى لا ينافى كونها غير ذاته بوجه عند العرفاء عند التحقيق فان معنى عينية الصفات عند محققى الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى فى مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنى او اعتبار كيفية او حالة غيرها مصداقا لحمل مفهومات تلك الصفات لا بان يكون فى اتصافه بشئ منها مفتقرا الى عروض هيئة وجودية كما فى حمل الابيض على الجسم ولا الى معنى سلبى كحمل الاعمى على الانسان او معنى نسبى كحمل الفوقية على السماء او اعتبار تحقق الذات بصدورها عن الجاعل كما فى حمل الذاتيات على الموضوع او تعلق بالجاعل كما فى حمل الوجود على مهيات الممكنات وهؤلاء العرفاء ايضا قائلون بعينية صفاته لذاته بهذا المعنى لكن لا ريب لاحد ان مفهومات الصفات ومعانيها الكلية الانتزاعية الموجودة فى العقل متخالفة بحسب المفهوم والمعنى لا بحسب الهوية والوجود وهذا مما لا يقبل النزاع لاحد فيه ومن ههنا يعلم ان كون الاسم عين المسمى او غيره يرجع الى هذين الاعتبارين اى اعتبار الهوية والوجود واعتبار المفهوم والمعنى ولا يذهب عليك انه لا يلزم من كون الاسماء الالهية بحسب المعنى غير ذاته المقدسة امكان تلك الاسماء او تعدد الواجب او الجهة الامكانية فيه او التركيب فى ذاته من جهتى القبول والفعل تعالى ذاته عن علوق شئ من هذه المعانى علوا كبيرا وذلك لما علمت مرارا ان الجعل والافاضة انما يجريان بالذات والاصالة فى نحو من انحاء الوجودات لا فى المفهومات الكلية كالاسماء والاعيان وكذا اللامجعولية واللامفاضية انما يتحققان فى حقيقة الوجود لا فى المعانى الكلية فهى كما انها فى المجعولية تابعة للوجود اى بالعرض فكذا فى اللامجعولية فاسماء الله تعالى غير مجعولة ولا لا مجعولة فلا يلزم من تعددها

على هذا النحو العقلي لا الامكان ولا التعدد في الوجود ولا في الوجوب ولا التركيب ولا الانفعال في الذات ولا الكثرة في جهات التاثير ليبطل قاعدتهم في نحو صدور سلسلة الموجودات من العقول اذ سبب تعدد الايجاد هو تعدد جهات الوجود لا غير واذ ليس فليس وان تعددت معاني الصفات التي مصداقها ذات احدية بسيطة صرفة بحسب نفس الامر فقد تحقق بنور البرهان والعيان ان الذات الالهية مشتركة بين الاسماء الحسنى كلها والتكثر فيها حسب تكثر الصفات وذلك التكثر باعتبار مراتبه الغيبية التي هي مفاتيح الغيب وهي معان معقولة في غيب الوجود الحق تعالى لانها مع كثرتها العقلية مندمجة فيها على نحو بسيط غاية البساطة لان الذات الاحدية والهوية الوجودية السابقة على جميع الهويات الوجودية مع بساطتها يتصف عند العقل بصفاتها المتكثرة الكمالية والنسبية يتعين بها شئون الحق وتجلياته وقد مر مرارا انها ليست بموجودات غيبية ولا يدخل في الوجود الاحدي اصلا فهي ثابتة في العقل معدومة في العين ولها الاحكام والآثار بوجه عرضي لانا قد ذكرنا ان الاثر في الحقيقة لا يكون الا للوجود لكن كثرتها العقلية تؤدي الى كثرة آثار الوجود في الخارج كثرة ترجع الى وحدة حقيقية في الكل والتكثر بوجه يرجع الى التكثر في العلم الذاتي لان علمه لذاته اوجب العلم بكمالات ذاته في مرتبة احديته ثم الجود الالهي وفيضه الاقدس قد اقتضت ظهور الذات لكل منها على انفرادها متعينا في حضرته العلمية ثم العينية على طبقها ثم من العوالم فحصل له التكثر بهذا الوجه

فصل

في اثبات التكثر في الحقائق الامكانية ان اكثر الناظرين في كلام العرفاء الالهيين حيث لم يصلوا الى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا انه يلزم من كلامهم في اثبات التوحيد الخاصي في حقيقة الوجود بما هو موجود والموجود وحدة شخصية ان هويات الممكنات امور اعتبارية محضة وحقائقها اوهام وخيالات لا تحصل لها الا بحسب الاعتبار حتى ان هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية والاشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الاول وسائر الملئكة المقربين وذوات الانبياء والاولياء والاجرام العظيمة المتعددة المختلفة بحركاتها المتعددة المختلفة جهة وقدرا وآثارها المتقنة وبالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس والعوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف اشخاص كل منها نوعا وتشخصا وهوية وعددا والتضاد الواقع بين كثير من الحقائق ايضا ثم ان لكل منها آثارا مخصوصة واحكاما خاصة ولا نعني بالحقيقة الا ما يكون مبدأ اثر خارجي ولا نعني بالكثرة الا ما يوجب تعدد الاحكام والآثار فكيف يكون الممكن لا شيئا في الحال ولا موجودا فيه وما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفية ان الممكنات امور اعتبارية او انتزاعية عقلية ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف واراد ان يتفطن باغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم كمن اراد ان يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة يحكم باستقامة الاوزان او اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية فانك ان كنت ممن له اهلية التفطن بالحقائق العرفانية لاجل مناسبة ذاتية واستعداد فطري يمكنك ان تتنبه مما اسلفناه من ان كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهة يكون بها موجودا واجبا لغيره من حيث هو موجود وواجب لغيره وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت وجهة اخرى بها يتعين هويتها الوجودية وهو اعتبار كونه في اي درجة من درجات الوجود قوة وضعفا كمالا ونقصا فان ممكنية الممكن انما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي والقوة الغير المتناهية والقهر الاتم والجلال الارفع وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا حيثية امكانية يحصل للوجود خصائص عقلية وتعينات ذهنية هي المسماة بالمهيات والاعيان الثابتة فكل ممكن زوج تركيبي عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصور فاذن ههنا ملاحظات عقلية لها احكام مختلفة الاول ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمل من غير تحليل الى تينك الجهتين فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن واقع في حد خاص من حدود الموجودات والثاني ملاحظة كونها موجودا مطلقا من غير تعين وتخصص بمرتبة من المراتب في حد من الحدود وهذا حقيقة الواجب عند الصوفية يوجد مع الهوية الواجبية ومع الهويات الامكانية لعدم الامتياز بين موجود وموجود بهذا الاعتبار ولعدم تطرق الزوال والقصور والتغير والتجدد في مطلق الوجود بشرط الاطلاق واتصف من حيث هو مطلقا لا بشرط الاطلاق واللااطلاق ولكونه عين المرتبة الاحدية وما حكم بوحدته مع انبساطه وسرايته في جميع الموجودات هو هذا لا المطلق الماخوذ لا بشرط شيء الذي ليس شموله وانبساطه على جهة الكلية لكونه جزئيا حقيقيا له مراتب متفاوتة والثالث ملاحظة نفس تعينها المنفكة عن طبيعة الوجود وهو جهة تعينها الذي محض وما حكم عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات وهو مما لا اعتبار عليه لان عند التحليل لم يبق بعد افراز سنخ الوجود عن الممكن امر متحقق في الواقع الا بمجرد الانتزاع الذهني فالحقائق موجودة متعددة في الخارج لكن منشأ وجودها وملاك تحققها امر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل ومنشأ تعددها تعينات اعتبارية فالمتعدد يصدق عليها انها موجودات حقيقية وتعددها

اعتباری ولماکانت العبارة قاصرة عن اداء هذا المقصد لغموضه ودقة مسلکه وبعد غوره یشتبه علی الاذهان ویختلط عند العقول ولذا طعنوا فی کلام هؤلاء الاکابر بانها یصادم العقل الصریح والبرهان الصحیح ویبطل به علم الحکمة وخصوصا فی المفارقات الذی یثبت فیه تعدد العقول والنفوس والصور والاجرام وانحاء وجوداتها المتخالفة وما اشد فی السخافة قول من عنده من قبلهم ان احکام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل کما ان احکام الوهم باطلة عند طور العقل ولم یعلموا ان مقتضی البرهان الصحیح مما لیس انکاره فی جبلة العقل السلیم من الامراض والاسقام الباطنة نعم ربما یکون بعض المراتب الکمالیة مما یقصر عن غورها العقول السلیمة لغایة شرفها وعلوها عن ادراک العقول لاستبطانها فی هذه الدار وعدم مهاجرتها الی عالم الاسرار لا ان شیئا من المطالب الحقة مما یقدح فیها ویحکم بفسادها العقل السلیم والذهن المستقیم وقد صرح بعض المحققین منهم بان العقل حاکم کیف والامور الجبلیة واللوازم الطبیعیة من غیر تعمل وتصرف خارجی مع عدم عائق ومانع عرضی لا تکون باطلة قطعا اذ لا باطل ولا معطل فی الموجودات الطبیعیة الصادرة من محض فیض الجود دون الصناعیات والتعلیمیات الحاصلة من تصرف المتخیلة بشیطنة الواهمة وجبلة العقل الذی هو کلمة من کلمات الله تعالی التی لا تبدیل لها مما یحکم بتعدد الموجودات بحسب فطرتها الاصلیة قال الشیخ الغزالی اعلم انه لا یجوز فی طور الولایة ما یقضی العقل باستحالته نعم یجوز ان یظهر فی طور الولایة ما یقصر العقل عنه بمعنی انه لا یدرک بمجرد العقل ومن لم یفرق بین ما یحیله العقل وبین ما لا ینا له العقل فهو اخس من ان یخاطب فیترک وجهله وقال عین القضاة الهمدانی فی الزبدة اعلم ان العقل میزان صحیح واحکامه صادقة یقینیة لا کذب فیها وهو عادل لا یتصور منه جور فقد ظهر من کلام هذین الشیخین انه لا یجوز العدول عما حکم به العقل الصحیح فکیف حکم امثال هؤلاء الاکابر المجردین عن جلباب البشریة بعد ریاضاتهم ومجاهداتهم بما یقضی الحاکم العادل ای العقل الصحیح باستحالته فالحق ان من له قدم راسخ فی التصوف والعرفان لا ینفی وجود الممکنات راسا ومن النصوص علی اتصاف الموجودات بالکثرة الحقیقیة الغیر المنافیة للوحدة الحقیقیة کلام صاحب الاحیاء بعد ذکر المراتب الثلثة فی التوحید حیث قال والمرتبة الرابعة فی التوحید ان لا یری فی الموجود الا واحدا وهو مشاهدة الصدیقین ویسمیه الصوفیة الفناء فی التوحید لانه من حیث لا یری الا واحدا لا یری نفسه ایضا بمعنی انه فنی عن رؤیة نفسه فان قلت کیف یتصور ان لا یشاهد الا واحدا وهو یشاهد السماء والارض وسایر الاجسام المحسوسة وهی کثیرة فاعلم ان هذا غایة علوم المکاشفات وان الموجود الحقیقی واحد وان الکثرة فیه فی حق من یفرق نظره والموحد لا یفرق نظره رؤیة السماء والارض بل یری الکل فی حکم الشیء الواحد واسرار علوم المکاشفات لا یسطر فی کتاب نعم ذکر ما یکسر سورة استبعادک ممکن وهو ان الشیء قد یکون کثیرا بنوع مشاهدة واعتبار ویکون بنوع اخر من المشاهدة والاعتبار واحدا کما ان الانسان کثیر اذا نظر الی روحه وجسده وسایر اعضائه وهو باعتبار اخر ومشاهدة اخری واحد اذ نقول انه انسان واحد فهو بالاضافة الی الانسانیة واحد وکم من شخص یشاهد انسانا ولا یخطر بباله کثرة اجزائه واعضائه وتفصیل روحه وجسده والفرق بینهما وهو فی حالة الاستغراق والاستهتار مستغرق واحد لیس فیه تفرق وکانه فی عین الجمع والملتفت الی الکثرة فی تفرقة وکذلک کل ما فی الوجود له اعتبارات ومشاهدات کثیرة مختلفة وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد وباعتبار اخر سواه کثیر بعضه اشد کثرة من بعض ومثال الانسان وان کان لا یطابق الغرض ولکن ینبه فی الجملة علی کیفیة الکثیر ویستفید معا من هذا الکلام ترک الانکار والجحود بمقام لم تبلغه وتؤمن به ایمان تصدیق فیکون لک من حیث انک مؤمن بهذا التوحید نصیب منه وان لم یکن ما آمنت به صفتک کما انک اذا آمنت بالنبوة کان لک نصیب منه وان لم یکن نبیا وهذه المشاهدة التی لا یظهر فیها الا الواحد الحق سبحانه تارة یدوم وتارة یطرء کالبرق الخاطف وهو الاکثر والدوام نادر عزیز جدا انتهی کلامه وقال فی موضع اخر من کتاب الاحیاء واما من قویت بصیرته ولم تضعف بنیته فانه فی حال اعتدال امره لا یری الا الله ولا یعرف غیره ویعلم انه لیس فی الوجود الا الله تعالی وافعاله اثر من آثار قدرته فهی تابعة له فلا وجود لها بالحقیقة وانما الوجود للواحد الحق الذی به وجود الافعال کلها ومن هذا حاله فلا ینظر فی شیء من الافعال الا ویری فیه الفاعل ویذهل عن الفعل من حیث انه سماء وارض وحیوان وشجر بل ینظر فیه من حیث انه صنع فلا یکون نظره مجاوزا له الی غیره کمن نظر فی شعر انسان او خطه او تصنیفه فرای فیه الشاعر والمصنف وراى آثاره من حیث انه آثاره لا من حیث انه حبر وعفص وزاج مرقوم علی بیاض فلا یکون قد نظر الی غیر المصنف وکل العالم تصنیف الله فمن نظر الیها من حیث انها فعل الله واحبها من حیث انها فعل الله لم یکن ناظرا الا فی الله ولا عارفا الا بالله ولا محبا الا لله بل لا ینظر الی نفسه من حیث نفسه بل من حیث انه عبد الله فهذا الذی یقال انه فنی فی التوحید وانه فنی فی نفسه والیه الاشارة بقول من قال کنا بنا ففنینا عنا فبقینا بلا نحن فهذه امور معلومة عند ذوی البصائر اشکلت لضعف الافهام عن

عن دركها وقصور قدر العلماء بها عن ايضاحها وبيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض الى الافهام او باشتغالهم بانفسهم واعتقادهم ان بيان ذلك لغيرهم مما لا يعنيهم انتهى كلامه وانما اوردنا كلام هذا البحر القمقام الموسوم عند الانام بالامام وحجة الاسلام ليكون تليينا لقلوب السالكين مسلك اهل الايمان ودفعا لما يتوهمه بعض منهم ان هذا التوحيد الخاصي مخالف للعقل والشرع اما العقل فلظهور الكثرة في الممكنات واما الشرع فلان مدار التكليف والوعد والوعيد على تعدد مراتب الموجودات وتخالف النشآت واثبات الافعال للعباد ومعنى التوحيد ان لا موجود الا الله سبحانه وذلك لما علمت مما سبق منا وما نقلنا من كلام هذا النحرير ان هذه وحدة يندرج فيها الكثرات انها وحدة جمعية اذا نظرت الى حقيقة الوجود المطلق بما هو موجود مطلق الذى يقال له مرتبة الواحدية واذا نظرت الى الوجود الصرف البحت الذى لا يشوبه معنى اخر في ذاته ولا تعين له في حقيقته اصلا فله ايضا افاضات بنفسه ورشحات بذاته ينبعث عنها الماهيات والاحكام الثابتة المطابقة للواقع الا ان منشأ موجوديتها وتحققها ليس الا نفس ذلك الوجود المتحقق بذاته والتام والتام الغنى عما سواه وستسمع لهذا زيادة توضيح

فصل في كيفية سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة والحقايق الخاصة

اعلم ان للاشياء في الموجودية ثلث مراتب اوليها الوجود الصرف الذى لا يتعلق وجوده بغيره والوجود الذى لا يتقيد بقيد وهو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الاحدية وهو الذى لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة وادراك اذ كل ما له اسم ورسم كان مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل او الوهم وكل ما يتعلق به معرفة وادراك يكون له ارتباط بغيره وتعلق بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الاشياء وهو على ما هو عليه في حد نفسه من غير تغير ولا انتقال فهو الغيب المحض والمجهول المطلق الا من قبل لوازمه واثاره فهو بحسب ذاته المقدسة ليس محدودا ولا مقيدا بتعين ولا مطلقا حتى يكون وجوده بشرط القيود والمخصصات كالفصول والمشخصات وانما اللواحق ذاته شرائط ظهوره لا علل وجوده ليلزم النقص في ذاته تعالى عنه علوا كبيرا وهذا الاطلاق امر سلبي يستلزم سلب جميع الاوصاف والاحكام والنعوت عن كنه ذاته وعدم التقيد والتجرد في وصف واسم او تعين وغير ذلك حتى عن هذه السلوبات باعتبار انها امور اعتبارية عقلية المرتبة الثانية الموجود المتعلق بغيره وهو الوجود المقيد بوصف زائد والمنعوت باحكام محدودة كالعقول والنفوس والافلاك والعناصر والمركبات من الانسان والدواب والشجر والجماد وساير الموجودات الخاصة المرتبة الثالثة هو الوجود المنبسط المطلق الذى ليس عمومه على سبيل الكلية بل على نحو اخر فان الوجود محض التحصل والفعلية والكلي سواء كان طبيعيا او عقليا يكون مبهما يحتاج في تحصله ووجوده الى انضمام شيء اليه يحصله ويوجده وليست وحدته عددية اى مبدأ للاعداد فانه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات والواح الماهيات لا ينضبط في وصف خاص ولا ينحصر في حد معين من القدم والحدوث والتقدم والتاخر والكمال والنقص والعلية والمعلولية والجوهرية والعرضية والتجرد والتجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء اخر يكون متعينا بجميع التعينات الوجودية والتحصلات الخارجية بل الحقايق الخارجية تنبعث من مراتب ذاته وانحاء تعيناته وتطوراته وهو اصل العالم وفلك الحيوة وعرش الرحمن والحق المخلوق به في عرف الصوفية وحقيقة الحقايق وهو يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيات فيكون مع القديم قديما ومع الحادث حادثا ومع المعقول معقولا ومع المحسوس محسوسا وبهذا الاعتبار يتوهم انه كلي وليس كذلك والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الاشارات الا على سبيل التمثيل والتشبيه وبهذا يمتاز عن الوجود الذى لا يدخل تحت التمثيل والاشارة الا من قبيل اثاره ولوازمه ولهذا قيل نسبة هذا الوجود الى الموجودات العالمية نسبة الهيولى الاولى الى الاجسام الشخصية من وجه ونسبة الكلي الطبيعي كجنس الاجناس الى الاشخاص والانواع المندرجة تحته وهذه التمثيلات مقربة من وجه مبعدة من وجوه واعلم ان هذا الوجود كما ظهر مرارا غير الوجود الانتزاعي الاثباتي العام البديهي والمتصور الذهني الذى علمت انه من المعقولات والمفهومات الاعتبارية وهذا مما خفي على اكثر اصحاب البحوث سيما المتاخرين واما العرفاء ففي كلامهم تصريحات بذلك قال الشيخ المحقق صدر الدين القونوي بعد ان صور الوجود بالمعنى الثالث ومثله بالمادة بقوله الوجود مادة الممكن والهيئة المهيئة له بحكمة الموجد العليم الحكيم على وفق ما كان في علمه مهيئة بهذه العبارة والعرض العام هو الضعف اللاحق به عند تقيده بقيد الامكان وبعده عن حضرة الوجود وسره في ايدي الكثرة وقد سماه الشيخ العارف الصمداني الرباني محي الدين الاعرابي الحاتمي في مواضع من كتبه بنفس الرحمن والهباء والعنقاء

رفع اشتباه قد ثبت مما ذكرناه انه اذا اطلق في عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الاول اى الحقيقة بشرط لا شيء لا هذا المعنى الاخير والا يلزم عليهم المفاسد الشنيعة كما لا يخفى وما اكثر ما يغلط

لاجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات والعقايد الفاسدة من الالحاد والاباحة والحلول واتصاف الحق الاول بصفات
الممكنات وصيرورته محل النقايص والحادثات فعلم ان التنزيه الصرف والتقديس المحض كما راه المحققون من الحكماء وجمهور ارباب الشرايع
والفضلاء من الاسلاميين باق على الوجه المقرر بلا ريب بعد الفرق بين مراتب الوجود على ما بيناه كما قيل لما قلت لم يجد لبصيرته
وليس يدريه الا من له البصر وللاشارة الى هذه المراتب الثلث وكونها مما ينتزع من كل منها بنفسها الوجود العام العقلي قال علاء الدولة
في حواشيه على الفتوحات المكية الوجود الحق هو الله تع والوجود المطلق فعله والمقيد اثره وليس المراد من الوجود المطلق العام الانتزاعي
بل الانبساطي وذكر الشيخ العارف صدر الدين القونوي في كتابه المسمى بمفتاح غيب الجمع والتفصيل ومن حيث ان الوجود الظاهر المنبسط
على اعيان الممكنات ليس سوى جمعية تلك الحقايق يسمى الوجود العام والتجلي الساري في حقيقة الممكنات وهذا من تسمية الشيء
باعم اوصافه واولها حكما وظهورا للمدارك تقريبا وتفهيما لا ان ذلك اسم مطابق للامر في نفسه وذكر ايضا في تفسيره لفاتحة
الكتاب اشارة الى المرتبة الاولى الواجبية بقوله فهو امر معقول يرى اثره ولا يشهد عينه كما نبه عليه شيخنا رضي الله عنه في بيت له
والجمع حال لا وجود لعينه وله التحكم ليس للاحاد **فصل** في اول ما ينشأ من الوجود الحق لما تحققت وتصورت حسبما تيسر لك
المراتب الثلث علمت ان اول ما نشأ من الوجود الواجبي الذي لا وصف له ولا نعت الا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات والنعوت الجمالية
والجلالية باحديته وفردانيته هو الوجود المنبسط الذي يقال له العماء ومرتبة الجمع وحقيقة الحقايق وحضرة احدية الجمع وقد يسمى بحضرة
الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار اضافته الى الاسماء في العقل والى الممكنات في الخارج مرتبة الواحدية وحضرة الالهية وهذه
المنشئية ليست علية لان العلية من حيث كونها علية يقتضي المباينة بين العلة والمعلول فهي انما يتحقق بالقياس الى الوجودات الخاصة
المتعينة من حيث تعينها واتصاف كل منها بعينها الثابت وكلامنا في الوجود المطلق وهذا الوجود المطلق له وحدة بنحو يخالف سائر
الوحدات العددية والنوعية والجنسية لانها مصحح جميع الوحدات والتعينات فالوجود الحق الواجبي من حيث اسم الله المتضمن لسائر
الاسماء منشأ لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعية وباعتبار خصوصيات اسمائه الحسنى المندمجة في اسم الله الموسوم
عندهم بالمقدم الجامع وامام الايمة مؤثر في الوجودات الخاصة التي لا تزيد على الوجود المطلق فالمناسبة بين الحق والخلق انما تثبت
بهذا الاعتبار وقول الحكماء ان اول الصوادر هو العقل الاول بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كلام جلي بالقياس الى الموجودات
المتعينة المتباينة المتخالفة الاثار فالاولية ههنا بالقياس الى ساير الصوادر المتباينة الذوات والوجودات والا فعند تحليل الذهن
العقل الاول الى وجود مطلق ومهية خاصة وتنزل خاص يلحقه مكان نخاص وكما ان الذات الواجبية باعتبار احديتها ذاته مقدس
عن الاوصاف والاعتبارات ويلزمها باعتبار مرتبة الواحدية ومرتبة اسم الله وجميع الاسماء والصفات التي ليست خارجة عنه
بل هي مع احديتها الوجودية جامعة لمعقوليتها فكذلك الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته وسنخه غير المهيات والاعيان الخاصة الا
ان له في كل مرتبة من المراتب الذاتية مهية خاصة لها لازم خاص وتلك المهيات كما علمت مرارا متحدة مع انحاء الوجود المطلق ومراتبه
من غير جعل وتاثير انما المجعول كل مرتبة من مراتب الوجود المطلق اي نفس الوجود الخاص لا كونه خاصا اي اتحاده بمهيته المخصوصة لما علمت
من بطلان الجعل المركب بين الوجود ومهيته فالاحدية الواجبية منشأ الوجود المطلق والواحدية الاسمائية اله العالم وجودا ومهية
فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة والا لم يكن بين المؤثر والمتاثر مناسبة وهو بناء في التاثير والايجاد **تنبيه
تقديسي** لما تكررت الاشارة سابقا الى ان لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معان منها ذات الشيء وحقيقته وهو الذي
يطرد العدم وينافيه والوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تع ومنها المعنى المصدري الذهني فقد تبين ان الوجود بهذا
المعنى لا يطلقه احد من العقلاء على ذاته اصلا فضلا عن اطلاقه على ذاته تع الذي هو اصل الذوات ومبدأ الحقايق والوجودات
وهذا المعنى من الوجود يقال له الكون النسبي والحصول والوجود الاثباتي كما في قولك الشيء موجود شاعرا وزيد هو كاتب وهذا الوجود
النسبي كثيرا ما يجتمع مع العدم باختلاف الجهة كما تقول زيد موجود في البيت معدوم في السوق بل هو مما يوصف بالعدم اذ لا وجود
له في الخارج مع تقيده بالخارج وكما ان اطلاق الوجود عليه بالمعنى الاول حقيقة عند الحكماء فكذلك عند كثير من المشايخ الموحدين
كالشيخين محي الدين الاعرابي وصدر الدين القونوي وصاحب العروة في حواشيه على الفتوحات وكثيرا ما كان يطلق الشيخ وتلميذه
الوجود المطلق على الوجود المنبسط الذي يسمى عندهم بالظل والهباء والعماء ومرتبة الجمعية لا المرتبة الواجبية وكثيرا ما يطلق حسبا

قوله

وجه تقصير امكان حكمنا
بان اول ما ينشأ هو الوجود
المطلق المنبسط ويلزم بحسب
كل مرتبة مهية خاصة

العروة الوجود المطلق على الواجب تعالى واني لاظن ان الاختلاف بينه وبين الشيخ العربي انما ينشأ عن هذا الاشتراك في اللفظ الموجب للاشتباه
والمغالطة وممن اطلق لفظ الوجود واراد به الواجب تعالى الشيخ العطار في اشعاره الفارسية حيث قال آنخداوندکه هستی ذات اوست
جمله اشيا مصحف آيات اوست وقال الفردوسی القدوسی في ديباجة کتابه جهانرا بلندی وپستی توئی ندانم چهٔ هر چه هستی توئی
وقال العارف القيومي مولانا جلال الدين الرومی في مثنويه ماعدمهائيم وهستيهانما تووجود مطلقی هستی نما واما عند علماء
الظاهر واهل الكلام فلما كان اطلاق الاسماء عليه تعالى بالتوقيف الشرعي فلا شبهة في عدم جواز اطلاق الوجود بل الموجود ايضا عندهم
على ذاته تعالى تسمية واما اطلاقه توصيفا ففيه خلاف لاجل الخلاف المتحقق بينهم في ان كل صفة او فعل لا يوجب نقصا عليه ولا انفصالا
للواجبية فهل يجوز اطلاقه عليه تعالى ام لا فقيل لا وقيل نعم وهو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود والشيئية وغيرهما بين الواجب والممكنات
واما ما ذكره صاحب العروة من ان الذات الواجبية وراء الوجود والعدم بل هو محيط بهما فالظاهر انه لم يرد حقيقة الوجود بل مفهومها
الانتزاعي وبه يحمل منعه عن اطلاق الوجود عليه تعالى وتكفيره الطائفة الوجودية من الحكماء والعرفاء اذ لا شبهة في ان مفهوم الوجود امر
ذهني ليس عينا للذات الاحدية فلا يصح حمله عليها بهو هو حملا ذاتيا اوليا لكن حمل كلام اولئك الاكابر المحققين على الوجه الذي حمله
ورتب عليهم تكفيره بعيد عن الصواب كيف وجميع المحققين من اكابر الحكماء والصوفية متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن وصمة النقص و
امتناع ادراك ذاته الاحدية بالكنه الا بطريق خاص عند العرفاء هو ادراك الحق بالحق عند فناء السالك واستهلاكه في التوحيد
ومن تامل في كتبهم وزبرهم تاملا شافيا يتضح لديه انه لا خلاف لاحد من العرفاء والمشايخ ولا مخالفة بينهم في انه تعالى حقيقة الوجود و
لان اعتراضات بعض المتاخرين عليهم خصوصا الشيخ علاء الدولة السمناني في حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ العربي وتلميذه
صدر الدين القونوي ترجع الى مناقشات لفظية مع التوافق في الاصول والمقاصد فمن جملتها انه ذكر الشيخ فيها ان الوجود المطلق هو الحق
المنعوت بكل نعت فكتب المحشي في حاشيته كلامه ان الوجود الحق هو الحق تعالى لا الوجود المطلق ولا المقيد كما ذكر انتهى وظاهر ان الشيخ
قائل بهذا القول والمناقشة معه ترجع الى اللفظ فاما ان يكون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على الماهيات فيصدق عليه انه المنعوت
بكل نعت كما مر سابقا في بيان المرتبة الثالثة من الوجود ويؤيده التعميم بكل نعت اذ من جملته نعوت المحدثات فانه في القديم قديم وفي
المحدث محدث ولا شبهة لاحد من العرفاء في تنزيهه تعالى عن صفات المحدثات وسمات الكائنات واما ان يكون مراده منه الوجود البحت
الواجبي فاما ان يراد بكل نعت انه سبحانه منعوت بكل نعت كمالي وصفة واجبية هي عين ذاته فان ذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام صفة
او حيثية اخرى غير ذاته مصداق لجميع اوصافه العينية ونعوته الذاتية او يراد به انه المنعوت بكل نعت مطلقا اعم من ان يكون بحسب ذاته
بذاته اي في المرتبة الاحدية او باعتبار مظاهر اسمائه ومجالي صفاته التي هي من مراتب تنزلاته ومنازل شئوناته من جهة سعة رحمته ونفوذ
كرمه وجوده وبسط لطفه وجوده ومنها ما قال في موضع آخر من كتابه ليس في نفس الامر الا الوجود الحق فكتب المحشي بلى ولكن ظهر من
فيض جوده بجوده مظاهره فللفيض وجود مطلق وللمظاهر وجود مقيد وللمفيض وجود حق وقال في موضع آخر منه اذ الحق هو الوجود ليس
الا فكتب المحشي بلى هو الوجود الحق ولفعله وجود مطلق ولاثره وجود مقيد وقال ايضا فيه بعد تحقيق الوجود المستفاد وعدمية
الماهيات الممكنة ولقد نبهتك على امر عظيم ان تنبهت له وعقلته فهو عين كل شيء ما هو عين الاشياء في الظهور في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو
والاشياء اشياء وكتب المحشي في حاشيته بلى اصبت فكن ثابتا على هذا القول الى غير ذلك من المؤاخذات التي ترجع كل منها الى مجرد
تخالف الاصطلاحات وتباين العادات في التصريح والتعريض وكثيرا ما يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة والعين والهوية وغيرها
اذ قد يطلق ويراد منه صرف وجود الشيء وقد يطلق ويراد منه ماهيته وعينه الثابتة ويقع الغلط من اطلاق لفظ الوجود ايضا باعتبار
ارادة احد من معنيي الوجود الحق او المطلق او المقيد والا فمن تامل في الحواشي التي كتبها هذا المعترض على الفتوحات يتيقن عدم الخلاف بينه
وبين الشيخ في اصل الوجود ولما كان طور التوحيد الخاصي الذي هو لخواص اهل الله امر وراء طور العقول الفكرية قبل ان يكتحل بنور الهداية
الربانية يصعب عليهم التعبير عنه بما يوافق مقروعات اسماع ارباب النظر والفكر الرسمي فلهذا ترى في ظواهر كلامهم اختلافات ومثل
هذه الاختلافات بحسب اللفظ قد وقع في الكتاب الالهي والاحاديث النبوية وجعل كل طائفة من المليين مستند اعتقاده الكتاب والحديث
مع تخالف عقائدهم وتباين آرائهم ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا قال الشيخ عبد الله الانصاري في كتاب منازل السائرين في الاشارة
الى توحيد الخواص واما التوحيد الثالث فهو توحيد اختصه الله لنفسه واستحقه بقدره والاح منه لائحا الى اسرار طائفة من صفوته

واخرسهم عن نعته واعجزهم عن بثه فقطعت الاشارة على السنة علماء هذا الطريق وان زخرفوا له نعوتا بعباراتهم وفصلوه فصولا فان ذلك التوحيد يزيده العبارة خفاء والصفة نفورا والبسط صعوبة والى هذا التوحيد شخص اهل الرياضة وارباب الاحوال وله قصد اهل التعظيم واياه عنى المتكلمون في عين الجمع وعليه اصطلحت الاشارات ثم لم ينطق عنه لسان ولم يشر اليه عبارة فان التوحيد وراء ما يشير اليه مكون وقد اجبت عن توحيد الصوفية بهذه القوافي ما وحد الواحد من واحد اذ كل من وحده جاحد توحيد من ينطق عن نعته عارية ابطلها الواحد توحيده اياه توحيده ونعت من ينعته لاحد

فصل في التنصيص على عدمية الممكنات بحسب اعيان حقيقتها كانك قد امنت من تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيدا خاصيا واذعنت بان الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق وليس للمهيات والاعيان الامكانية وجود حقيقي انما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود ومعقوليتها من نحو من انحاء ظهور الوجود وطور من اطوار تجليه وان الظاهر في جميع المظاهر والمهيات والمشهود في كل الشئون والتعينات ليس الا حقيقة الوجود بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره وتعدد شئونه وتكثر حيثياته والمهية الخاصة كمعنى الانسان والحيوان حالها كحال مفهوم الامكان والشيئية ونظائرها في كونها اموراً لا تاصل لها في الوجود عينا والفرق بين القبيلتين ان المصداق في حمل شيء من المهيات الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات بشرط موجوديتها العيني او الذهني وفي حمل تلك الاعتبارات هو مفهومات تلك الاشياء الخاصة من غير شرط وبانه يوجد بازاء المهيات الخاصة امور عينية هي نفس الوجودات عندنا ولا يوجد بازاء الممكنية والشيئية ومفهوم المهية شيء في الخارج والحاصل ان المهيات الخاصة حكاية للوجودات وتلك المعاني الكلية حكاية لحال المهيات في انفسها والقبيلان مشتركان في انهما ليسا من الذوات العينية التي يتعلق بها الشهود ويتاثر منها العقول والحواس بل الممكنات باطلة الذوات هالكة المهيات ازلا وابدا والموجود هو ذات الحق دائما وسرمدا فالتوحيد للوجود والكثرة والتميز للعلم اذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود معاني كثيرة ومفهومات عديدة فللوجود الحق ظهور للذاته في ذاته هو مسمى بغيب الغيوب وظهور بذاته لغيره يتنور به سموات الارواح واراضي الاشباح وهو عبارة عن تجليه الوجودي المسمى باسم النور يظهر به احكام المهيات والاعيان وبسبب تمايز المهيات الغير المجعولة وتخالفها من دون تعلق جعل وتاثير كما مر اتصفت حقيقة الوجود بصفة التعدد والكثرة بالعرض لا بالذات فتعاكس احكام كل من المهية والوجود الى الاخر وصار كل منهما مرآة لظهور احكام الاخر فيه بلا تعدد وتكرار في التجلي الوجودي كما في قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وانما التعدد والتكرار في المظاهر والمرايا لا في التجلي والفعل بل فعله نور واحد يظهر به المهيات بلا جعل وتاثير فيها وبتعدد المهيات يتكثر ذلك النور كتكثر نور الشمس بتعدد المشبكات والروازن فانكشف حقيقة ما اتفق عليه اهل الكشف والشهود من ان المهيات الامكانية امور عدمية لا بمعنى ان مفهوم السلب المفاد من كلمة لا وامثالها داخل فيها ولا بمعنى ابهام من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية بل بمعنى انها غير موجودة لا في حد انفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع لان ما لا يكون وجودا ولا موجودا في حد نفسه لا يمكن ان يصير موجودا بتاثير الغير وافاضته بل الموجود هو الوجود واطواره وشئونه وانحاؤه والمهيات موجوديتها انما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمراتب الوجود وظهوره باطوارها كما قيل شعرا وجود اندر كمال خويش ساريست تعينها امور اعتباريست فحقائق الممكنات باقية على عدميتها ازلا وابدا واستفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها نعم هي تصير مظاهر ومرائي للوجود الحقيقي بسبب اجتماعها من تضاعيف الامكانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها على عدميتها سيه رويي ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم ترجمة لقوله عليه السلام الفقر سواد الوجه في الدارين وفي كلام المحققين اشارات واضحة بل تصريحات جلية بعدمية الممكنات ازلا وابدا وكفاك في هذا الامر قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قال الشيخ العالم محمد الغزالي مشيرا الى تفسير هذه الاية عند كلام في وصف العارفين بهذه العبارة فراوا بالمشاهدة العيانية ان لا موجود الا الله وان كل شيء هالك الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا لا يتصور الا كذلك فان كل شيء اذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم محض واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول الحق راى موجودا لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجده فيكون الموجود وجه الله فقط فلكل شيء وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه ربه موجود فاذن لا موجود الا الله فان كل شيء هالك الا وجهه ازلا وابدا وكتب العرفاء كالشيخ ابن العربي وتلميذه صدر الدين القونوي مشحونة بتحقيق عدمية الممكنات وبناء معتقداتهم ومذاهبهم على المشاهدة والعيان وقالوا نحن اذا قابلنا وطبقنا عقايدنا على ميزان القرآن والحديث وجدناها منطبقة على ظواهرهما لولاهما من غير تاويل فعلمنا انها الحق بلا شبهة وريب ولما كانت تاويلات المتكلمين والظاهريين من العلماء

فى القران والحديث مخالفة لمكاشفاتنا المتكررة الحقة طرحناها وحملنا الآيات والاحاديث على مدلولاتها الاخر ومفهومها الاول كما هو المعتبر عند ائمة الحديث وعلماء الاصول والفقه لا على وجه يستلزم التشبيه والتجسيم فى حضرته وصفاته الالهية قال بعض العلماء المعتقد اجراء الاخبار على هيئاتها من غير تاويل ولا تعطيل ومراده من التاويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له والتعطيل هو التوقف فى قبول ذلك المعنى كما فى هذا البيت هست درو صف او بوقت دليل نطق تشبيه وخامشى تعطيل ومنهم من كفر الماولين فى الايات والاخبار واكثر اهل الشرع قائلون بان ظواهر معانى القران والحديث حق وصدق وان كانت لها مفهومات وتاويلات اخر غير ما هو الظاهر منها ويؤيده ما وقع فى كلامه صلى الله عليه وآله ان للقران ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا ولو لم يكن الايات والاخبار محمولة على ظواهرها و مفهوماتها الاولى من دون تجسيم وتشبيه فلا فائدة فى نزولها وورودها على عموم الخلق وكافة الناس بل يلزم كونها موجبة لتحير الخلق وضلالهم والناس فى فهم متشابهات القران والحديث على طبقات ثلث الطبقة الاولى الراسخون فى العلم وهم الذين حملوها على مفهوماتها الاولى من دون مفسدة يلزم منه نقصا او نقضا والطبقة الثانية وهم اهل النظر العقلى من العلماء والظاهريون من الحكماء الاسلاميين وهم يأولون تلك الايات والاحاديث على وجه يطابق قوانينهم النظرية ومقدماتهم البحثية حيث لم يرتق عقولهم عن طور البحث ولم يتعد بواطنهم واسرارهم الى ما وراء طور العقل الفكرى والعلم النظرى والطبقة الثالثة وهم الحنابلة و المجسمة من اهل اللغة والحديث وهم الذين توقفت نفوسهم فى طور هذا العالم ولم يرتقوا عن هذه الهاوية المظلمة فذهبوا الى ان الههم جسم او جسمانى تعالى عما يقولون علوا كبيرا لكن الاليق بحال اكثر الخلق بل بجملة المقصرين فى العلوم على الفروع الشرعية الطريقة الثانية كما صرح به صاحب الاحياء فى كتاب جواهر القران وذكر فى كتاب الاحياء ما يدل على هذا المعنى حيث قال كن مشبها مطلقا او منزها صرفا ومقدسا فحلا كما يتوكن يهوديا صرفا والا فلا تلعب بالتورية وظن ان اكثر الناس لا يمكنهم ان يكونوا منزها صرفا ومقدسا فحلا فينبغى ان يكونوا مشبها مطلقا والحق ان كلا من طريقى الغالى والمقصر اى الماول والمشبه انحراف عن الاعتدال الذى هو طريق الراسخين فى العلم والعرفان فكل منهما ينظر فى المظاهر بالعين العوراء لكن المجسمة باليسرى والماولة باليمنى واما الكامل الراسخ فهو ذو العينين السليمتين يعلم ان كل ممكن زوج تركيبى له وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فبالعين اليمنى ينظر الى وجه الحق فيعلم انه القابض على كل شئ والظاهر فى كل شئ فيعود اليه كل خير وكمال وفضيلة وجمال وبالعين اليسرى ينظر الى الخلق ويعلم ان ليس لها حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ولا شان الا قابلية الشئون والتجليات وهى فى ذواتها اعدام ونقايص فينتهى اليها كل نقص وآفة وقصور ودثور فانها لسان مقاله طبق لسان حاله فى خلوذات الممكن عن نعت الوجود وشفيفها عن لون الكون وقبولها اشراق نور الحق عليها ونفوذ لون الوجود فى ذاتها رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها وتشاكل الامر فكانه خمر ولا قدح وكانه قدح ولا خمر

وهم وتنبيه

ان بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم ان لا تحقق بالفعل للذات الاحدية المنعوتة بالسنة العرفاء بمقام الاحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب مجردة عن المظاهر والمجالى بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسية والله هو الظاهر المجموع لا بدونه وهو حقيقة الانسان الكبير والكتاب المبين الذى هذا الانسان الصغير انموذج ونسخة مختصرة عنه وذلك القول كفر فضيح وزندقة صرفة لا يتفوه به من له ادنى مرتبة من العلم ونسبة هذا الامر الى اكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء محض وافك عظيم يتحاشى عنه اسرارهم وضمائرهم ولا يبعد ان يكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الاكابر اطلاق الوجود تارة على ذات الحق وتارة على المطلق الشامل وتارة على المعنى العام العقلى فانهم كثيرا ما يطلقون الوجود على المعنى الظلى الكونى فيحملونه على مراتب التعينات والوجودات الخاصة فيجرى عليه احكامها فمن هذا القبيل قول الشيخ العربى فى التدبيرات الالهية كل ما دخل فى الوجود فهو متناه وما قال القونوى فى تفسيره للفاتحة والغيب الخارج عن دائرة الوجود والجعل وما قال فى مفتاح الغيب الوجود تجل من تجليات غيب الهوية وحال المعين كما فى الاحوال الذهنية وذكر الشيخ علاء الدولة فى رسالة الشارد والوارد لان فوقها يعنى فوق الطبيعة عالم العدم المحض وظلمة العدم محيط بنور الوجود المحدث وفيها اى فى الظلمات توجد عين الحيوة وهذا القول منه اشارة الى ما قال فى مدارج المعارج واعلم ان فوق عالم الحيوة عالم الوجود وفوق عالم الوجود عالم الملك الودود ولا نهاية لعالمه انتهى فظهر انه قد يكون مرادهم من العدم ما يقابل هذا النحو من الوجود الظلى وان لم يكن هذا الاطلاق على سبيل الحقيقة بل على المجاز لان الوجود فى عرفهم ما يكون مبدأ الآثار ومنشأ

الاكوان ويمكن ايضا ان يكون مرادهم من الوجود ما يكون معلوما ومخبرا عنه وكل ما لا يكون للعقل سبيل الى معرفة ذاته وكنه هويته فغير موجود بهذا المعنى فالوحدة الحقيقية بشرط لا وغيب الغيوب حيث لا يكون لاحد من الخلق قدم في شهوده وادراكه فيصدق عليه انه غير موجود لغيره على ان الوجود قد يطلق على الماخوذ من الوجدان وهو ايضا مرجعه الى الوجود الرابطي فيكون مسلوبا عنه تعالى اذ لا يمكن نيله وظهوره لاحد الا من جهة تعيناته ومظاهره لكن تحققه بذاته وكماله بنفسه ووجوده انما هو بالفعل لا بالقوة وبالوجوب لا بالامكان فذاته يظهر بذاته على ذاته في مرتبة الاحدية الصرفة المعبر عنه بالكنز المخفي في الحديث المشهور ويظهر بعد هذا الظهور ظهورا آخر على غيره بل على ذاته وهو الظهور طورا بعد طور في المظاهر المعبر عنه بالمعروفية وهذا الظهور الثانوي هو مشاهدة الذات القيومية في المرائي العقلية والنفسية بمدارك كل شاهد وعارف وبمشاعر كل ذكي وبليد عالم او جاهل على حسب درجات الظهور وجلاء وخفاء وطبقات المدارك كمالا ونقصا والتكثر في الظهورات والتفاوت في الشئونات لا يقدح وحدة الذات ولا يثلم الكمال الواجبي ولا يتغير به الوجود الثابت الازلي عما كان عليه بل الآن كما كان حيث كان ولم يكن معه شيء ولذا قيل وما الوجه الا واحد غير انه اذا انت عددت المرايا تعددا

فصل في الاشارة الى نفي جهات الشرور عن الوجود الحقيقي اعلم ان الشيئية للممكن يكون على وجهين شيئية الوجود وشيئية الماهية وهي المعبرة عندهم بالثبوت فالاولى عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم والثانية عبارة عن نفس معلومية الماهية وظهورها عند العقل بنور الوجود وانتزاعها منه والحكم بها عليه بحسب نفس هويته ذلك الوجود في اي ظرف كان خارجا او ذهنا من غير تخلل جعل وتاثير في ذلك ومن غير انفكاك هذه الشيئية عن نفس الوجود كما زعمته المعتزلة بل على ما هو راي المحصلين من المشائين وقد علمت ان موجودية الماهيات ليست بان يصير الوجود صفة لها بل بان تصير معقولة من الوجود ومتحدة به فالمشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهية كما مر ذكره مرارا وبهذه الشيئية يمتاز ماهية الممكن عن الممتنع وتقبل الفيض الربوبي وتستمع امر كن فتدخل في الوجود باذن ربها كما اشير اليه في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لا يقال ان ماهية كل ممكن على ما قررت هي عين وجوده وفرعه بحسب الخارج فكيف يكون مقدما عليه وقابلا له قلنا نعم ولكن الوجودات الخاصة المفصلة لها مرتبة سابقة اجمالية هي منشا علم الحق الاول بذاته وتعقله لمراتب الهيته وشئونه فتلك الوجودات قبل ان تنزلت وتعددت وتفصلت كان لها في تلك المرتبة السابقة اسماء وصفات ذاتية ينبعث عنها الماهيات والاعيان الثابتة فهي في تلك المرتبة ايضا تابعة للوجودات الخاصة الموجودة سابقا باعتبار معلوميتها للحق سبحانه علما كماليا هو عين ذاته كما سيجيء تحقيقه في مباحث العلم لان معلوميتها في الازل على هذا الوجه اي باعتبار ثبوتها تبعا للوجودات الحقائق الامكانية في علم الحق تعالى منشا لظهور تلك الوجودات في المراتب المتاخرة على طبق ثبوتها العلمي في ذات الحق سبحانه على الوجه الذي اشرنا اليه ثم اذا فاضت الوجودات عن الحق تعالى وتميزت وتعددت في الخارج اتحدت مع كل منها بالذات ماهية من الماهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما هو شان كل ماهية مع وجودها المتميز عن غيره فلم يلزم في شيء من المراتب الواقعة في الخارج تقدم الماهية الخاصة على وجودها المنسوب هي اليه اما في مرتبة علمه تعالى فالاعيان تابعة لوجود الحق تعالى الذي هو بعينه علمه بوجودات الاشياء اجمالا وبماهيات الاشياء تفصيلا من جهة معلوميتها مفصلة عن وجود الحق اذ العلم بالعلة التامة مستلزم للعلم بمعلولها كما سيقرع سمعك برهانه من ذي قبل ان شاء الله تعالى واما في الخارج فكذلك لان الفائض المجعول ليس الا انحاء الوجودات بالذات والماهيات تابعة في الفيضان والجعل بالعرض فظهر صدق ما وقع في السنة العرفاء ان موجودية الاعيان وقبولها للفيض الوجودي واستماعها للامر الواجبي بالدخول في دار الوجود عبارة عن ظهور احكام كل منها بنور الوجود لا انصافها به كما مر غير مرة واما الشيئية المنفية عن الانسان في قوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فهي شيئية الوجود المتميز المخصوص باعتبار تميزها وخصوصها لئلا يلزم التناقض وكذا الشيئية المذكورة في قوله ع كان الله ولم يكن معه شيء ومعلوم ان ليس للماهيات الامكانية عند اهل الله والعارفين الا الشيئية الثبوتية لا الشيئية الوجودية الا على ضرب من المجاز ولاجل ذلك لما سمع شيخ الطائفة الفائزة بالحق ابو القاسم الجنيد البغدادي حديث كان الله ولم يكن معه شيء قال والان كما كان وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة فوائد العقائد في صفة اهل الله وهم الذين يصلون الى مقام الوحدة من غير شبهة الحلول والاتحاد والمشاهدون جمال ربهم كما كان ولم يكن معه شيء ويعرفون انه الان كما كان وقال في هذه الرسالة حكاية عن نفسه وابصر كل شيء هالك الا وجهه واعاين كل من عليها فان من غير شك وتخمين وهذا المقام مقام الوحدة فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول ان الماهيات والاعيان الثابتة

وان لم تكن موجودة براسها بل مستهلكة في عين الجمع سابقا وفي تفصيل الوجودات لاحقا لكنها بحسب اعتبار ذواتها من حيث هي هي بحسب
تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ الاحكام الكثيرة والامكان وساير النقايص والذمايم اللازمة لها من تلك الحيثية ويرجع اليها
الشرور والآفات التي هي من لوازم المهيات من غير جعل فيصير بهذا الاعتبار وقاية للحق عن نسبة النقايص اليه فهذم اعتبار الاعيان
وللمهيات اصلا منشأ للضلال والحيرة والالحاد وبطلان الحكمة والشريعة اذ باعتبار شيئية المهيات واستناد لوازمها اليها
يندفع كثير من الاشكالات منها وقوع الشرور في هذا العالم وصدور المعاصي عن بعض العباد بسبب قصور عينه ونقص جوهره وسوء
استعداده وههنا سر نبه على ان بعض المحققين من الموحدين عدوا شيئية الاعيان من جملة شئونه باعتبار بطونه وعلمه بصور
تجلياته الذي هو عين ذاته في مرتبة سابقة على ظهورها لكن الخوض في هذه يحير العقول الضعيفة وقل من العلماء من لا يكون هذا السر
ضررا مضرة عليه وفتنة مضلة له لرسوخ علمه وقوة سلوكه وثبات عقله فلا تزل قدمه عن سنن الحق وصراط المستقيم والى ذلك اشار
القونوي بقوله وان كانت شئونه ايضا من احكام ذاته لكامنة في وحدته ولكن ثمة فارق يعرفه الكمل وههنا بحار لا ساحل لها ولا
مخلص منها الا لمن شاء الله وقال ايضا ومطلق الظهور حكما للاشياء ومطلق الظهور عينا للوجود وتعين الظهور الحكمي بالتميز
المشهود وتعين الظهور الوجودي في كل مرتبة من المراتب التي اشتمل عليها العلم بالنسبة الى الوجود المطلق من وجه مخالف لظهوره وتعينه
في مرتبة اخرى وحكمه ايضا في مرتبة مغاير لحكمه في مرتبة اخرى وان حصول الاشتراك في الظهورين بامر جامع غير الذي امتاز به كل منهما
عن الآخر فالثابت لشيء في شيء من شيء بشرط او شروط او المنفي عنه لا يثبت له ولا ينتفي عنه بعدم ذلك الشرط والشروط مرتبة كان
الشرط او حالا او مكانا او زمانا او غير ذلك واحكام الوجود من حيث كل تعين وبالنسبة الى كل معين من المراتب والاحوال ونحو ذلك
لا نهاية لها من حيث التفصيل وان تناهت الاصول انتهى كلامه **فصل** فيه يستانف الكلام من سبيل اخرى في كيفية لحوق
الشرور والآفات لطبيعة الوجود على وجه لا ينافي خيريتها الذاتية لعلك قد تفطنت مما سلف ذكره بانه متى تجلى الوجود الحق الاحدي
على مهية من المهيات المتباينة بحسب مفهومها وشيئيتها ولوازمها وقد قذف بالحق على الباطل فصارت موجودة بوجوده وواجبة
بر حقا بحقيقة ظهر في كل منها بحسبها وتلون بلونها واتصف في كل مرتبة من مراتب التعينات بصفة خاصة ونعت معين وقد علمت سابقا
ان تلك الصفات والنعوت الذاتية المسماة بالمهيات عند الحكماء وبالاعيان عند العرفاء متقدمة على الوجودات الخاصة بحسب الذهن
تابعة لها بحسب الخارج لكون المفاض والمجعول انما يكون هو الوجود لا المهية فالتخالف بين المهيات بحسب الذات وبين الوجودات بنفس
الشدة والضعف والتقدم والتاخر والعلو والدنو وبالجملة الوجود مع وحدة حقيقته الذاتية يظهر في كل شيء بحسبه كالماء الواحد
في المواضع المختلفة فمنه عذب فرات ومنه ملح اجاج وكشعاع الشمس الملون بلون الزجاجات مع خلوه بحسب الذات عن الالوان وقال
الشيخ صدر الدين القونوي في رسالة له في شرح بعض الاحاديث كل ما كان في ذاته من حيث ذاته عريا عن الاوصاف المختلفة التقييدية
وكان في غاية اللطف فاذن ظهوره وتعينه في حقيقة كل متعين ومرتبة وعالم انما يكون بحسب قابلية الامر المتعين والمرتبة المقتضية
تعينه وظهوره انتهى فقد ظهر ان كل ما نسب الى المظاهر والمجالي من الافعال والصفات المخصوصة فهو ثابت لها من وجه ومسلوب
عنها من وجه اذ لكل موجود خاص جهة ذات ومهية وجهة وجود وظهور وليس للحق الا افاضة الوجود على المهيات وله الحمد والشكر
على افاضة الخير على الاشياء واذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتين مهية ووجود وحيثيتين امكان ذاتي ووجوب غيري وصحة اثبات ما
ينسب اليه وسلبه عنه كل منهما بجهة وعلمت ايضا ان جهة الاتفاق والخيرية في الاشياء هو الوجود وجهة التخالف والشرية هي المهيات
فقد دريت ان التنزيه والتشبيه في كلام الله وكلام انبيائه عليهم السلام يرجع الى هاتين الجهتين وكلاهما محمول على ظاهرهما بلا تناقض
وتاويل فالايجاد والافاضة والفعلية والتكميل والتحصيل والبقاء واللطف والرحمة من جنب الله وقدرته والقابلية والقصور
والخلل والفتور والفناء والدثور والتجدد والزوال والقهر والغضب من قبل الخلق واستطاعتهم كما نظمه بعض الفرس حيث قال
از ان جانب بود ايجاد وتكميل وزين جانب بود هر لحظه تبديل والتفاوت في القوابل والحقايق الامكانية والمهيات انما يحصل
لها بوجه من نفس ذواتها وبوجه من الفيض الاقدس المسمى بالقضاء الازلي الذي هو عبارة عن ثبوت الاشياء في علم الله تعالى بالنظام
الاليق الافضل من حيث كونها تابعة لاسماء الحق وصفاته التي هي عين ذاته ووجود تلك المهيات في الخارج بافاضة الوجود عليها بحسب
اوقاتها المخصوصة واستعداداتها من الحق يسمى عندهم بالفيض المقدس وهو بعينه القدر الخارجي اذ التقدير تابع لعلم الله تعالى

وكلاسيما في الوجود غير منفك عن ذاته وهذا لا ينافي حدوث الاشياء وتجددها وزوال بعضها عند حضور بعض اخر كما ستطلع عليه
انشاء الله عند معرفة الزمان والدهر والسرمد ونحو نسبة هذه المعاني الى مبدع الكل على وجه مقدس لا يوجب تغيرا لا في ذاته ولا في
صفاته ولا في افعاله من حيث انها افعاله وعند بيان احاطته بالزمانيات والمكانيات على الوجه المقدس الشمولي يتبين كيفية تكلمه
مع ملائكته ورسله لا على الوجه الذي يقوله الاشاعرة والحاصل ان النقايص والذمايم في وجودات الممكنات ترجع الى خصوصيات
المحال والقوابل لا الى الوجود بما هو وجود وبذلك يندفع شبهة الثنوية ويرتفع توهم التناقض بين آيتين كريمتين من كتاب الله العزيز
احديهما قوله وما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك والاخرى قوله تعالى قل كل من عند الله وما اتصل
ما وقع متصلا بهذه الآية ايماء باطنا في هذه المسئلة من قوله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وذلك لان مسئلة العلة
والمعلول قد اشكلت على الناس لغموضها وبعد غورها فان المعلولات انما هي اسرار على وجه العلل وفيها هلك من هلك ولامر ما ترى
العلماء حيارى فيها فمنهم من نفى الاسباب ومنهم من نفيها ولذا قيل ان الناس في هذه المسئلة بين حيارى وجهال فمن استشفى من هذا
الداء العضال والمراقبة التي لا يخلص منها الا المخلصون اصبح موحدا لا ينافي توحيده روية الاسباب وخلاصة تحقيق هذا المقام ان
لكل شيء تمام وجهه خاصا الى رب الارباب ومسبب الاسباب به يسبحه وينزهه ويمجده والتأثير الذي يشاهد من الاسباب انما هو من اسم من
الاسماء الحسنى الذي هذا السبب مظهره ويسبح له بلسان الذاكرية في مرتبته لا من نفس ذاته الكائنة فانها فاسدة فاختلاف الحقايق
في الموجودات يرجع بوجه الى اختلاف الاسماء لكن الشرور والنقايص ترجع الى خصوصيات القوابل واستعداداتها بحسب المصادمات الواقعة
بينها في المراتب المتاخرة عند نزول حقيقة الوجود ولسان جميع الشرايع الحقة ناطق بان وجود كل كمال وخير وسلامة يضاف الى الحق تعالى
ولزوم كل شر وآفة وقصور ولو باعتبار من الاعتبارات يضاف الى الخلق كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل على نبينا وعليه السلام واذا مرضت
فهو يشفين فانه عليه صلوات الرحمن اضاف المرض الى نفسه والشفاء الى ربه وفي قوله ايضا ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك
انت الغفور الرحيم اشارة الى ان العذاب للنفوس الجاهلة الشقية ليس من قبل الحق الاول من جهة الانتقام بل لكون العقوبة من نتايج
اعمالها وافعالها او من لوازم اخلاقها الردية فكانها هي حسنا حطب نيرانها يوم الاخرة لخطيئة سابقة كمن ادى نهمته الى مرض مدبد
وان المغفرة والرضوان من لوازم الوجود الاول ورحمته وافاضته وجوده على الاشياء حسب امكان قوابلها وكما في قول سيدنا محمد صلعم
حيث ذكر في دعائه الخير كله بيديك والشر ليس اليك وفي حديث اخر عنه صلعم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن
الا نفسه فقد ظهر ان ليس للحق الاحد الا افاضة الوجود واخراج المهيات من العدم الى الكون والتحصيل ومن القوة الى الفعل والتكميل
ومن البطون الى الظهور والله الهادي الى سواء السبيل **فصل** في كيفية كون الممكنات مرايا لظهور الحق فيها ومجالي التجلي
الالهي عليها قد اشير فيما سبق ان جميع المهيات والممكنات مرائي لوجود الحق تعالى ومجالي الحقيقة المقدسة وخاصية كل مرآة بما هي مرآة
ان تحكي صورة ما تجلى فيها الا ان المحسوسات لكثرة قشورها وتراكم جهات النقص والامكان فيها لا يمكن لها حكاية الحق الاول الا في غاية
البعد كما ذكره معلم المشائين ارسطاطاليس في اثولوجيا وهو كتابه المعروف بمعرفة الربوبية وبيان ذلك ان للحق تجليا واحدا على الاشياء و
ظهورا واحدا على الممكنات وهذا الظهور على الاشياء هو بعينه ظهوره الثاني على نفسه في مرتبة الافعال فانه سبحانه لغاية تماميته
وفرط كمال فضل ذاته من ذاته وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه لا يمكن ان يكون مثل ظهوره
الاولي لاستحالة المثلين وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشعاع نحو المضيء في النورية فلا محالة نشأت من هذا
الظهور الثانوي الذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة والافاضة بعبارة اخرى والفيض الرحماني في اصطلاح قوم والعلية والتأثير
في لسان قوم اخر والمحبة الافعالية عند اهل الذوق والتجلي على الغير عند بعض الكثرة والتعدد حسب تكثر الاسماء والصفات في نحو العلم
الاجمالي البسيط المقدس فظهرت الذات الاحدية والحقيقة الواجبية في كل واحدة من مرائي المهيات بحسبه لا ان لها بحسب ذاتها
ظهورات متنوعة وتجليات متعددة كما توهمه بعض والا يلزم انثلام الوحدة الحقة تعالى عنه علوا كبيرا قال الشيخ محي الدين العربي
في الباب الثالث والستين في كتاب الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان صورته في المرآة يعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه
ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه راى صورته ويعلم انه ليس في المرآة
صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله راى صورته وما راى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شأنها

فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علما بحقيقته فهو بخالقها ادنى عجز واجهل واشد حيرة اقول فيه تنبيه بذلك على ان تجليات الحق ادق والطف من حقيقة هذا الذي حارت العقول فيه وعجزت في ادراكه الى ان يبلغ عجزها ان يقال هل لهذا المدرك حقيقة ام لا فان العقول لا يلحقه بالعدم الصرف وقد علمت انه ليس بلا شيء ولا بالوجود المحض وقد علمت انه ليس بشيء مباين للمقابل ولا بالامكان البحت فالحكمة في خلق المرآة والحقيقة الظاهرة فيها هداية العبد الى كيفية سريان نور الحق في الاشياء وتجليه على مراتب الهيئات وظهوره في كل شيء بحسبه فان وجود كل مهية امكانية ليس هو نفس مهيتها بحسب المعنى والحقيقة ولا عين الذات الواجبية لقصوره ونقصه وامكانه ولا مفصولا عنها بالكلية لعدم استقلاله في التحقق كما مضى برهانه ثم انه كما ثبت ان تجليه تعالى على الاشياء تجلي واحد فان فيه وحدة انما حصل تعدده واختلافه بحسب تعدد المهيات واختلافها تحقق وتبين انه لا تكرار في التجلي باعتبار مظاهره ومنه يستفاد ان العلم بكل حقيقة لا يكون الا حضورها الا حصول شبح اخر منها لان ظهور شبحها ليس هو بعينه ظهورها والا لزم التكرار وقد نفاه العرفاء كما قد تبين لك ومن ههنا ينكشف لذي البصيرة دقيقة اخرى هي انه قد اختلف الحكماء في ان ادراك النفس الانسانية حقايق الاشياء عند تجردها واتصالها بالمبدء الفياض اهو على سبيل الرشح او على نهج العكس اي من جهة افاضة صور الاشياء على ذاتها او على نهج مشاهدتها في ذات المبدء الفعال ولكل من المذهبين وجوه ودلائل مذكورة في كتب اهل الفن وعند التحقيق يظهر على العارف البصير انه لا هذا ولا ذاك بل بان سبب الاتصال التام للنفس بالمبدء لما كان من جهة فنائها عن ذاتها واندكاك جبل انيتها وبقائها بالحق واستغراقها في مشاهدة ذاته فيرى الاشياء كما هي عليها في الخارج لا ان ما يرى بها من الحقايق غيرها وغير الاعيان والا يلزم التكرار في التجلي الالهي وهو مما قد ثبت بطلانه وما نفاه العرفاء والحكماء الرواقيون القائلون بان وجود الاشياء في الاعيان وهو بعينه نحو معلوميتها للحق من الحق لا من الاشياء وان عالمية الحق سبحانه بالاشياء هي بعينها فيضانها عنه باشراق نوره الوجودي فكل ما ادركه العارف المكاشف من صور الحقايق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقايق الاشياء على ما هي عليها في الخارج لا اشباحها ومثالاتها واما الناقص المحجوب فيرى الحق في مرآة الاشياء ويعتقده على حسب ما يراه فيعرفه على صورة معتقدة فاذا تجلى الحق له يوم القيمة في غير الصورة التي يعتقده كذلك ينكره ويتعوذ منه ومن ههنا ينبعث اختلاف العقايد بين الناس لاختلاف ما يرون الحق فيها من الاشياء واليه الاشارة في قوله تعالى انا عند ظن عبدي بي فيقبل كل احد منه ما يليق بحاله ويناسبه من التجليات الالهية وينكر ما لا يعطيه نشأته والسالك الواصل الفاني يشاهد الحق مجردا عن نسبة الخلق اليه فيحجبه ضيق فنائه وقصور ذاته عن الخلق لضيق فنائه عن كل شيء فكما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودي فكذلك في ثاني الحال لاجل فنائه عن كل شيء ذاهل عن مراتب الالهية وتجلياته الذاتية والاسمائية واما الكامل العارف للحق في جميع المظاهر والمجالي الراجع الى التفصيل مستمدا من الاجمال فيشاهد الحق على وجه اسمائه وصفاته فيرى الخلق بالحق فيسير في ارض الحقايق التي اشرقت بنور ربها فيكون علمه في هذا المقام بالاشياء من جهة العلم بمبدء الاشياء ومظهر وجوداتها ومظاهر اعيانها الثابتة ومهياتها فيصدق عليه انه يرى الاشياء كما هي في مرآة وجهه الكريم الذي له غيب السموات والارض فثبت انه كما ان الاشياء بوجه مرائي ذات الحق ووجوده فكذلك الحق مرآة حقايق الاشياء لكن مرآتية كل واحد من المرآتين بوجه غير الاخرى وبيان ذلك ان كل واحدة من المرائي التي هي غير ذات الحق كمرائي مهيات الممكنات لظهور حقيقة الوجود ومرائي القوى الخيالية الكلية التي هي مظاهر عالم المثال والقوة الخيالية الجزئية التي هي مظهر الصور الخيالية والجليدية والماء والبلور والحديد التي كل منها مظهر الصور المبصرة والحاسة السمعية والذوقية والشمية واللمسية التي هي مظاهر المحسوسات الاربعة انما يكون مرآتيتها لاجل خلو ذاتها من حيث هي عما هي مظاهر لها من الصور والكيفيات التي هي مظاهر لوجودها ومرائي لشهودها لكن لما لم يكن حيثية مرآتيتها هي بعينها حيثية ذاتها ووجودها لتقيد ذات كل منها بقيد وجودي لم تكن صادقة من كل الوجوه وان لم تكن كاذبة ايضا من كل الوجوه فانت اذا نظرت الى خصوص ذات المرآة وكونها من حديد او زجاج مثلا حجبك ذلك عن ملاحظة تلك الصورة التي فيها ولا يكون هي عند ذلك مظهرا لها لتقيدها وحصرها واذا قطعت النظر عن الحديد او الزجاج ولم تنظر اليه نظرا استقلاليا بل نظرا ارتباطيا تعلقيا فعند ذلك تنظر الى الصور المقابلة وتلك الخصوصية حكمها باق وان لم يكن ملتفتا اليها فلاجل ذلك لم يكن المشهود بعينه وجود ذلك المرئي في نفسه فيصير خصوصية المرآة حجابا عن وجوده الحقيقي على حسب تلك الخصوصية

ولهذا اختلفت المرائي صغراً وكبراً واستقامة واعوجاجاً وظهوراً وخفاء لاجل اختلاف خصوصيات المراة تحدباً وتقعيراً وصفائه وكدورة وان لم تكن ملحوظة وكذا حكم باقي المرائي الامكانية واما الحق سبحانه فلكون ذاته ذاتاً فياضة يفيض عنه صور الأشياء ومعقوليتها يكون ذاته مظهراً يظهر به الاشياء على الوجه الذي هي عليه وبيان ذلك ان ذاته بذاته من غير حيثية اخرى مبدء للاشياء فكذلك شهود ذاته مبدء شهود الأشياء لان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بالمعلول وكما ان شهود ذاته ليس ولا يمكن الا نفس ذاته بل ذاته وشهود ذاته شيء واحد بعينه بلا اختلاف جهتين ولا تعدد حيثيتين وهما العلتان لوجود الخلق وشهودهم فكذا شهود ذوات الخلق لا يتصور الا بعين وجودها اذ العلتان واحدة بلا مغايرة فكذا المعلولان واحد بلا تعدد فكما ان وجود الاشياء على ما هي عليها من توابع وجود الحق سبحانه فكذا معقوليتها وشهودها على ما هي عليها من توابع معقولية الحق ومشهوديته فثبت وتحقق ان ذاته تعم من حيث ذاته مرآة يدرك بها صور الأشياء الكلية والجزئية على ما هي عليه في نفس الامر بلا شوب غلط وكذب بخلاف مرائي الممكنات **تفريع** قد علم بما ذكر انه لا يمكن معرفة شيء من الاشياء الا بمعرفة مبدعه وخالقه كما مر ذكره سابقاً اذ وجود كل شيء ليس الا نحواً واحداً لا يحصل الا من جهة واحدة لما علمت من امتناع تكرر شيء واحد وانتفاء الاثنينية في تجلي الحق وانكشف صحة قول الحكماء ان العلم اليقيني باشياء ذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فحقق هذا المقام ان كنت من ذوي الاقدام **تعقيب** قد وضح لديك مما ذكر كيفية ما قرع سمعك في الفلسفة العامة ان العلم بالعلة المعينة يوجب العلم بالمعلول المعين واما العلم بالمعلول المعين فلا يوجب الا العلم بالعلة المطلقة لا بخصوصيتها والسر في ذلك ليس ما هو مذكور في الكتب المشهورة من ان العلة بخصوصها تقتضي المعلول بخصوصه واما المعلول بخصوصه فلا يستدعي الا علة مطلقة لانه مجرد دعوى بلا بينة وبرهان بل السر فيه ان المعلول كما حققناه ليس الا نحواً خاصاً من تعينات العلة ومرتبة معينة من تجلياته فمن عرف حقيقة العلة عرف شئونها واطوارها بخلاف من عرف المعلول فانه ما عرف علته الا بهذا النحو الخاص كمن يرى وجه الانسان في واحدة من المرائي المختلفة صغراً وكبراً وتحدباً وتقعيراً واستقامة واعوجاجاً وقد حقق الشيخ الجليل محي الدين الاعرابي هذا المطلب تحقيقاً بالغاً حيث ذكر في الفص الشيثي من فصوص الحكم عند تقسيم العطايا الى الذاتية والاسمائية بهذه العبارة ان التجلي من الذات لا يكون ابداً الا بصورة استعداد المتجلي له غير ذلك لا يكون فاذاً المتجلي له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق وما رأى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ما رأى صورته الا فيه كالمراة في الشاهد اذا رأيت الصور فيها لا تراها مع علمك انك ما رأيت الصور او صورتك الا فيها ثم قال واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى اعلى من هذا الدرج فما هو ثم اصلاً وما بعده الا العدم المحض فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وانت مرآته في رؤية اسمائه وظهور احكامها وليست سوى عينه انتهى **تعقيب آخر** ثم انكشف لك مما تلونا عليك ان اختلاف المذاهب بين الناس وتخالفهم في باب معرفة الحق يرجع الى اختلاف انحاء مشاهداتهم لتجليات الحق والرد والانكار منهم يؤول الى غلبة احكام بعض المواطن على بعضهم دون بعض واحتجاب بعض المجالي عن واحد دون آخر فاذا تجلى الحق بالصفات السلبية للعقول القادسة يقبلونه تلك العقول ويسبحونه عن شوائب التشبيه والنقص ويمجدونه عن لوازم التجسم والتكثر فهكذا حال كل من كان من جملة العقول المنزهة المسبحة كبعض الحكماء وينكره كل من لم يكن من المجردين كالوهم والخيال والنفوس المنطبعة وقواها وهكذا حال من كان في درجة تلك القوى الادراكية بحسب ما يكون الغالب فيه كاكثر الظاهريين والمشبهين اذ ليس من شانهم ادراك الحق الاول الا في مقام التشبيه والتجسيم واذا تجلى بالصفات الثبوتية فتقبله القلوب والنفوس الناطقة لانها مشبهة من حيث تعلقها بالاجسام ومنزهة من حيث تجرد جوهرها وينكره العقول المجردة الصرفة لعدم اعطاء نشاتها الا التنزيه البعد عن عالم التجسيم والتحاشي عنه فيقبل كل نشاة من النشآت العقلية والنفسية والوهمية من التجليات الالهية ما يناسبها ويليق بحالها وينكر ما يخالفها ولم يكن يعطيه شانها وذلك لان كل احد لا يشاهد الحق الا بتوسط وجوده الخاص ولا يعرفه الا بوسيلة هويته الخاصة ولا يظهر له من الحق الا ما يتجلى في مرآة ذاته المخصوصة فكل قوة من القوى محجوبة عن الحق بنفسها لا ترى افضل من ذاتها كالملائكة التي نازعت في حق آدم وكالعقل والوهم فان كلا منهما يدعي السلطنة على غيره ولا يذعن له فالعقل يدعي انه محيط بادراك الحقائق بحسب قوته النظرية وليس كذلك لانه بحسب قوته الفكرية لا يدرك الا المفهومات الذهنية ولوازم الهويات الوجودية دون حقائقها الخارجية وغاية عرفانه ما دام في مقام الفكر والنظر العلم الجملي بان له رباً منزهاً عن النقائص والصفات الكونية وهو محجوب عن شهود الحق ومشاهدة تجلياته الذاتية وظهوراته التفصيلية ونفوذ نوره في اقطار العوالم

وكذا الوهم يدعي السلطنة ويكذب العقل في كل ما هو خارج عن طوره من اجل ادراكه المعاني المتعلقة بالجزئيات فلكل من القوى نصيب من الشيطنة وكذلك لكل واحد من اشخاص الناس ما سوى الانسان الكامل حصة من الشرك الخفي او الجلي لكونه يعبد اسما من اسماء الله ولا يعبد الله بجميع الاسماء كما اشار اليه قوله سبحانه ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمأن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه واما الانسان الكامل فهو الذي يقبل الحق ويهتدي بنوره في جميع تجلياته ويعبده بحسب جميع اسمائه فهو عبد الله في الحقيقة ولهذا سمي بهذا الاسم اكمل افراد نوع الانسان لانه قد شاهد الحق الاول في جميع المظاهر الامرية والخلقية من غير تطرق تكثر لا في الذات ولا في التجلي ايضا لما مر من ان تجليه نعم حقيقة واحدة والتكثر باعتبار تعدد شؤونه وحيثياته المسماة بالمهيات والاعيان الثابتة التي لا وجود لها في ذاتها ولا يتعلق بها جعل وتأثير بل لها مع انحاء الوجودات التي هي اظلال للنور الاحدي ورشحات للوجود القيومي ضرب من الاتحاد فيصير احكامها وحمولات عليها فالكاملون علموا الحقائق علما لا يتطرق عليه ريب وشك فهم عباد الرحمن الذين يمشون على ارض الحقائق هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما وهم العقول الضعيفة القاصرة العاجزة عن ادراك التجليات الالهية في كل موطن ومقام واما النفوس الابية الطاغية فهي غير معظمة لشعائر الله فهم في الحقيقة في جحيم البعد ومضيق الحرمان عن ادراك الحقائق والانوار الالهية اذ لا يقبلون الا ما اعطت ذواتهم وقيل فيهم انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي جهنم الحرمان عن ملاحظة تجليات الحق وافاضاته لانهم حيث اشتبه عليهم الوجودات التي هي نفس فيضان الحق وانحاء تجلياته بلوازم المهيات التي هي امور براسها واصنام بحيالها فعبدوها ونسبوا الوجود والايجاد في المراتب المتاخرة اليها ولم يعبدوا الحق الاول في جميع المراتب وبحسب كل الاسماء لانهم لم يعلموا ان الحق هو المتجلي في كل شيء مع انه المتخلي عن كل شيء فسبحان من تنزه عن الفحشاء وسبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء **ذكر اجمالي** انظر ايها السالك طريق الحق ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعا وفرادى فان كنت ترى جهة الوحدة فقط فانت مع الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق وان كنت ترى الكثرة فقط فانت مع الخلق وحده وان كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين وفزت بمقام الحسنيين والحمد لله ذي العظمة والكبرياء وله الاسماء الحسنى **فصل** في ذكر نمط آخر من البرهان على ان واجب الوجود فرداني الذات تام الحقيقة لا يخرج من حقيقته شيء من الاشياء اعلم ان واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الاشياء فواجب الوجود كل الاشياء لا يخرج عنه شيء من الاشياء وبرهانه على الاجمال انه لو خرج عن هويته حقيقته شيء لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء والا لصدق سلب سلب ذلك الشيء اذ لا مخرج عن النقيضين وسلب السلب مساوق للثبوت فيكون ذلك الشيء ثابتا غير مسلوب عنه وقد فرضناه مسلوبا عنه هف واذا صدق سلب ذلك الشيء عليه كانت ذاته متحصلة القوام من حقيقة شيء ولا حقيقة شيء فيكون فيه تركيب ولو بحسب العقل بضرب من التحليل وقد فرضناه بسيطا هف وتفصيله انه اذا قلنا ان الانسان ليس بفرس فسلب الفرسية عنه لا بد وان يكون من حيثية اخرى غير حيثية الانسانية فانه من حيث هو انسان انسان لا غير وليس هو من حيث هو انسان لا فرسا والا لكان المعقول من الانسان بعينه هو المعقول من اللافرس ولزم من تعقل الانسانية تعقل اللافرسية اذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذلك فانا كثيرا ما نعقل مهية الانسان وحقيقته مع الغفلة عن معنى اللافرسية ومع ذلك يصدق على حقيقة الانسان انها لا فرس في الواقع وان لم يكن هذا الصدق عليها من جهة معنى الانسان بما هو معنى الانسان فان الانسان ليس من حيث هو انسان شيئا من الاشياء غير الانسان وكذا كل مهية من المهيات ليست من حيث هي هي الا هي ولكن في الواقع غير خال عن طرفي النقيض بحسب كل شيء من الاشياء غير نفسها فالانسان في نفس ذاته اما فرس او ليس بفرس وهو اما فلك او غير فلك وكذا الفلك اما انسان او غير انسان وهكذا في جميع الاشياء المعينة فاذا لم يصدق على كل منها ثبوت ما هو مباين له يصدق عليه سلب ذلك المباين فيصدق على ذات الانسان مثلا في الواقع سلب الفرس فيكون ذاته مركبة من حيثية الانسانية وحيثية اللافرسية وغيرها من سلوب الاشياء فكل مصداق لايجاب سلب محمول عنه عليه لا بد وان يكون مركب الحقيقة اذ لك ان تحضر صورته في الذهن وصورة ذلك المحمول مواطاة او اشتقاقا فتقايس بينهما وتسلب احدهما عن الآخر فما به الشيء هو هو غير ما به يصدق عليه انه ليس هو فاذا قلت زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا بل لا بد وان يكون موضوع هذه القضية اي قولنا زيد ليس بكاتب مركبا من صورة زيد وامر آخر عدمي يكون به مسلوبا عنه الكتابة

ماة

من قوة او استعداد او امكان او نقص او قصور واما الفعل المطلق بحيث لا يكون فيه قوة والكمال المحض ما لا يكون فيه استعداد والوجود البحت والتمام الصرف ما لا يكون معه امكان او نقص او توقع فالوجود المطلق ما لا يكون فيه شائبة عدم الا ان يكون مركبا من فعل و قوة وكمال ونقص ولو بحسب التحليل العقلي بنحو من اللحاظ الذهني وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة و امكان اصلا فلا يسلب عنه شيء من الاشياء الا سلب السلوب والاعدام والنقايص والامكانات لانها امور عدمية وسلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شيء وكمال كل ناقص وجبار كل قصور وآفة وشين فالمسلوب عنه وبه ليس الا نقايص الاشياء وقصوراتها وشرورها لا من خيرية الخيرات وتمام الوجودات وتمام الشيء احق بذلك الشيء واكد له من نفسه واليه الاشارة في قوله تعالى وما رميت اذ رميت و لكن الله رمى وقوله تعالى وهو معكم اينما كنتم وقوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر وهو بكل شيء عليم

فصل في ان الامكان وان كان متقدما على الوجود كما مر وكذا القوة وان كانت متقدمة على الفعل بالزمان فشيء منهما ليس من الاسباب الذاتية للوجود فنقول اولا الامكان امر عدمي كما مر والامور العدمية غير صالحة للسببية والتاثير فلا يصلح الامكان لان يكون سببا ولا جزء من السبب وفي ذلك لان سبب الشيء ما يفيد ثبوت شيء والمفيد للثبوت لا بد وان يكون له تعين وخصوصية باعتبارها يتميز بسببية شيء عن غيره والا لكونه سببا ليس اولى من كون غيره سببا وكل ما لم يكن له في ذاته تعين وخصوصية فهو ثابت فاذن كل سبب فهو ثابت و بعكس النقيض كل ما ليس بثابت فانه لا يكون سببا وبهذا البيان يتبين انه لا يمكن ان يكون جزء سبب لان جزء السبب سبب لسببية السبب ونعود الى ما ذكرنا اولا فاعتبار الامكان ولا اعتباره واحد كسائر السلوب الغير المتناهية وان كانت لازمة لذات المؤثر الجهة الثانية ان الامكانات في الممكنات اما ان يكون تباينها في العدد فقط او هي متباينة في الماهية فان كان تباينها بالعدد فقط استحال ان يكون امكان شيء علة لوجود شيء لتساوي افراد طبيعة واحدة في الاحكام الثابتة لبعضها الذاتية فلا يكون استناد التاثير الى بعض الامكانات اولى من استناده الى غير ذلك البعض فيلزم ان يصدر من كل واحد من الامكانات مثل ذلك الع مثلا اذا جعلنا امكان وجود الفاعل علة لوجود الفلك وجب ان يصدر من امكان كل موجود فلك وان لا ينتهي الافلاك بل يصدر من كل فلك فلك الى لا نهاية واما الشق الثاني فهو باطل في نفسه لانه مقابل للوجوب وهو معنى واحد ونقيض الواحد واحد ولانه يصح تقسيمه الى امكان الجوهر وامكان العرض ثم امكان الجوهر يصح تقسيمه الى امكان الجسم وامكان غير الجسم ومورد القسمة لا بد ان يكون مشتركا ولان المعقول من الامكان في جميع الافراد امر واحد والاختلاف يقع في امور خارجة عن مفهومه وهذا يوجب كونه ماهية نوعية لا يختلف الا بالخارجيات ولانه امر عدمي كما مر والاعدام لا تمايز بينها بالذات فثبت بالبرهان القاطع ان الامكان غير مؤثر في وجود شيء سواء كان في وجود موضوعه او في وجود امر مغاير لموضوعه برهان آخر لو كان الامكان مؤثرا في شيء لكان مؤثريته اما بمشاركة من موضوعه او لا فان لم يكن بمشاركة الموضوع فذلك ممتنع لان البرهان قام على ان ما كان غنيا في فعله كان غنيا في ذاته عن ذلك الشيء فاذا كان كذلك كان الامكان جوهرا مفارقا هف وان كانت مؤثريته بمشاركة من موضوعه فيكون الامكان جزءا من المؤثر وجزء المؤثر مؤثر في مؤثرية ذلك المؤثر فذلك التاثير ايضا اما ان يكون بمشاركة الموضوع او لا بمشاركته والثاني مح كما مر والاول مستلزم لان يكون ذلك الامكان جزءا من هذا المؤثر في المؤثرية وننقل الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية وهو مح بلا شبهة لانه تسلسل في العلل المترتبة المجتمعة فان قلت فكيف ذهب الحكماء الى ان امكان العقل الاول مبدأ صدور الفلك وامكانات العقول مبادي الاجسام الفلكية فانتهضت الفرصة لاعداء الحكماء من ذلك حتى قال بعضهم في مثل هذا المقام فظهر ان الذي يرمز ان امكان العقل الاول علة للفلك الاقصى ووجوبه للعقل الثاني هذيان لا يليق بالعوام فضلا عمن يدعي التحقيق اقول معنى تاثير الامكان في شيء يرجع الى مثل قولهم عدم العلة علة لعدم المعلول وكما ان ذلك القول ليس معناه ان للعدم تاثيرا في الواقع بل انه متى عدمت العلة لم يوجد المع فكذا مرادهم من كون الامكان سببا للفلك ان العقل لكون وجوده موصوفا بنقص امكاني لا يصدر عنه ما يصدر الا امرا ناقص الوجود كالجسم فبالحقيقة الوجود سبب الوجود والعدم سبب العدم بالمعنى الذي اومانا اليه فلم يلزم كون العدمي سببا للامر الوجودي بالذات بل على هذا الوجه اي بالعرض وكذا الكلام في امكان الماهية وفي الامكانات الاستعدادية فانها ليست مؤثرة في وجودات الاشياء مبدعة كانت او كائنة اما كون الامكان غير مؤثر في شيء فقد مضى بيانه واما كون القوى الاستعدادية غير مؤثرة في شيء فلان تاثيرها ان كان بلا شركة المادة الجسمانية كانت مستغنية في تاثيرها عن المادة فتكون مجردة الوجود عن المادة لما سبق ان الغني في الفاعلية

عن شيء

عن شيء غني في الوجود عنه لان الموجود به جزء من الموجد به والمفروض خلافه وهذا مح وان كانت المادة شريكة لها في التاثير وشان المادة القبول
والانفعال لا التاثير والايجاب والشيء الواحد لا يمكن ان يكون له نسبة الى شيء بالوجوب والامكان فالمادة تستحيل ان تكون فاعلة و
لا شريكة للفاعل فالقوى الجسمانية على الاطلاق فضلا عن الاستعدادية يمتنع ان تكون مؤثرة في الوجود واما معنى كون امكان الماهية
سببا لوجودها فمعناه ان كلا من الوجوب والامتناع يخرج الشيء عن ان يكون قابلا للتاثير والتاثر فيه والامكان لا يخرجه عن قابلية التاثر
ولا يمنعه عن ذلك فمرجع الامكان زوال المانع للفاعلية والتاثير في شيء فالامكان مصحح لكون الماهية قابلة للوجود والعدم بهذا المعنى
واما معنى كون الاستعدادات والامكانات القريبة والبعيدة اسبابا للوجود وهو انه في عالم الاستعدادات توجد صور متضادة
متفاسدة وتلبس المادة ببعضها يمنع عن وجود بعض اخر وقبول المادة اياه وهذا المنع في بعضها اقوى وفي بعضها اضعف فكون الماء
مصورة بالمائية يبعدها عن قبول صورة النارية وكونها هواء يقربها من قبول النارية ثم كلما كانت صورتها الهوائية اشد سخونة صارت
مناسبتها للنارية اقوى وهكذا الى ان يصير بحيث يستوي نسبتها الى الطرفين اي الهوائية والنارية فيكون فيها امكان لهما فاذا اشتدت
السخونة بحيث يزيد سخونتها عن سخونة الهواء صار استعدادها لقبول النارية اقوى من استعدادها لقبول الهوائية في قبلت النارية
فصارت نارا فمرجع الامكان الاستعدادي مرجعه زوال المانع والضد اما بالكلية وهو القوة القريبة او بالبعض وهو القوة البعيدة
الا ترى ان المزاج مع انه كيفية وجودية من باب الملموسات يقال له انه استعداد لوجود الصورة الحيوانية او النباتية او الجمادية اي امكان لها
وذلك لان تضاد الصور بكيفياتها الصرفة مانع عن قبول صورة كمالية فكلما زال صرافة كيفياتها وانهدم جانب تضادها كان قوة قبول
المادة لكمال اخر اقوى حتى اذا تم استعدادها للكمال الاقصى وهو يصير وحدتها بحيث كانها زالت عنها تلك المتضادات قبلت من الكمال
ما قبلتها المادة الفلكية الخالية عن الصور والهيئات المتضادة اعني النفس الناطقة لان المبدأ الاعلى فياض دائما والمادة قد زال عنها
المانع فقبلت لا محالة فالامكانات القريبة والبعيدة مصححات للقابلية لان معناها يحصل عند اندفاع الموانع وزوال الاضداد
فقد ثبت وتحقق ان الامكانات والقوى وكذا الاعدام كلها ليست مؤثرات في وجود شيء من الاشياء اصلا وانما هي معدات
تصلح القوابل والمواد كما علمت فان كل كائن في عالمنا هذا لا بد من سبق العدم عليه وجعله من الاسباب معناه تخلية المادة عن الصورة
السابقة ليمكن قبولها اللاحقة وكذا الامور التدريجية لذاتها كالزمان والحركة وما يستلزمهما لا بد في حد وشكل من افرادها زوال
ما وجد منها بالفعل وكذا حكم المتصلات القارة والتعليميات في ان حضور كل جزء او جزئي منها في مكان يستلزم زوال الاخر وغيبته
عن ذلك المكان لنقص وجودها عن قبول الاستيعاب **فصل** في ان القوى الجسمانية لا تفعل ما تفعل الا بمشاركة الوضع لما ثبت
وتحقق ان المفتقر في وجوده الى شيء مفتقر اليه في فعله فقد ثبت هذا المطلب بالقوة القريبة من الفعل وذلك لان المادة وجودها
وجود وضعي وكذا كل ما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود امر ذي وضع ولو بالتبع فيكون فاعليته ايضا بحسب الوضع اعني
فاعلية ذات وضع ولو بالتبع فما لا وضع لفاعل جسماني بالقياس اليه لم يفعل فيه وان اردت زيادة شرح فنقول كل قوة يقتضي اثرا
وفعلا فلا يخ اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها في غير ذلك المحل مترتبا على تاثيرها في ذلك المحل حتى يكون كلما
هو اقرب اليه كان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون تاثيرها في محل مترتبا على تاثيرها في محل اخر مثال الاول القوة
القوة النارية فان تاثيرها مختلف بحسب القرب والبعد لما اثرت فيه بالقياس الى محلها فكلما كان اقرب اليه كان وصول السخونة
اليه اشد واقدم فالقوة متى كانت كذلك نعلم ان لها تعلقا بذلك الجسم اما لاحتياجها في ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية
واما لاحتياجها في فاعليتها اليه لا في ذاتها مثل النفوس فعند ذلك صح القول بانها تفعل بمشاركة الوضع واما القوة التي لا
يتوقف تاثيرها في فعلها الاعلى كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته ويكون افاضته غير مختصة بشيء دون شيء من الاجسام وجب ان
لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من المواد لا في فعلها ولا في ذاتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه فيكون من المفارقات العقلية
وعند هذا التحقيق يظهر ان القوى الجسمانية يمتنع ان يكون لها تاثير في وجود المجردات ولا في صفاتها لان القرب والبعد مع ما لا
حيز له ولا وضع ممتنع واذا ثبت هذا ثبت ان القوة الجسمانية لا تاثير لها في وجود الهيولى والصورة المقومة فلا يكون لها تاثير في وجود
شيء من الاجسام وليس لقائل ان يقول فكما لا تاثير للجسماني في المجرد لانه لا وضع له بالنسبة اليه فكذلك يجب ان لا انفعال ولا تاثر
للجسماني عن المجردات اذ لا وضع له بالنسبة اليها فوجب ان لا ينسبوا الاجرام في وجودها الى شيء من المفارقات لانا نقول يكفي في تحقق تاثير المجرد

في شيء كون الاثر في ذاته ممكنا ففي تحقق الامكان الذاتي فاض الاثر عنه سواء كان الاثر في نفسه ذا وضع او لا واما مؤثرية القوة الجسمانية فلا يكفي في تحققها كون الاثر ممكنا فقط بل وان يكون محل الاثر له نسبة وضعية من محل القوة الجسمانية وذلك مستحيل على المفارق والمادة اذا حدثت فيها صورة او كمال من الجوهر المفارق كانت هي المنفعلة بنفسها الا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره وهناك لم تكن المادة هي الفاعلة بل المتوسطة وبين المعنيين فرق فان رجعت وقلت ان حدوث البدن عندهم علة لحدوث النفس وهي من المجردات ولا وضع للبدن بالنسبة اليه قلت انك ستعرف كيفية حدوث النفس وان علة حدوثها امر مفارق والبدن حامل امكانها بوجه كما سيجيء بيانه فهو شرط على وجه لفيضانها عن العلة لا انه مؤثر في ذلك وهكذا حال كل محل لما يحل فيه وكذا كل قوة حالة في محل فانها غير مؤثرة فيه بل هي شرط لقبوله ما يقبل من لوازم تلك القوة كما سيعود ذكره اذ لا وضع لكل من المحل والحال بالقياس الى صاحبه

فصل

في ان الوجود وحده يصلح للعلية والمعلولية اما الاول فلان غير الوجود لا يكون ذاته مع قطع النظر عن وجوده الا شيئا يتساوى بالنسبة اليه الوجود والعدم فلا يكون في ذاته بحسب ذاته موجودا فذاته بذاته لا يصلح لان يكون علة لوجود شيء اصلا لا لوجود ذاته ولا وجود شيء اخر فكل ما هو سبب لشيء فلا بد ان يكون لوجوده تاثير في وجود ذلك الشيء فالوجود صالح للمؤثرية فلو فرض مجردا عن المهية لكان اولى بالتاثير لان المهية ليست شانها الا الامكان والحاجة وقد علمت ان لا تاثير للعدميات في شيء كما ان القوة المادية لو فرض تجردها عنها لكانت اولى بالتاثير لخلوصها عن شوائب القصور والاعدام على ان ذلك مطلب اخر والذي نحن فيه ان الوجود صالح للعلية مطلقا واما الشك الذي اورده الامام الرازي وهو ان الوجودات اما ان يكون تباينها في العدد فقط او هي متباينة في المهية فان كان الاول فمحال ان يكون وجود شيء علة لوجود شيء اخر اذ لا اولوية في تقدم بعض افراد طبيعة واحدة على بعض بالذات لانهما متساويا الاقدام في ذلك وان كان الثاني فهو مستحيل لان الوجود ينقسم الى وجود جوهر ووجود عرض ووجود الجوهر ينقسم الى وجود الجسم ووجود غير الجسم ووجود العرض ينقسم الى وجودات الاجناس العرضية ومورد التقسيم يجب ان يكون معنى واحدا ولان المعقول من الوجود امر بديهي وهذا الامر المعقول قدر مشترك بين الوجودات والاختلافات انما تقع في امور خارجة عن هذا المفهوم فهو غير داخل في الوجود بل خارج ولان الوجودات ان كانت متخالفة المهيات كانت مركبة من جنس وفصل فيلزم ان يكون وجود المعلول الاول مركبا فلزم ان يصدر عن العلة الواحدة اكثر من معلول واحد وهو عندهم باطل فاقول ان الاصول السالفة تكفي مؤنة ابطال مثل هذه الانظار الواهية وقد سبق ان حقيقة الوجود امر واحد بسيط لكنه مشكك بالاشدية والاضعفية والتقدم والتاخر واما كون الوجود صالحا للمعلولية فلان المهيات غير صالحة للمجعولية بذاتها فالذي يصلح لها اما نفس الوجود او اتصاف المهية بالوجود لكن الاتصاف كما علمت من المراتب اللاحقة بالمهية وهو متفرع على وجود المهية الموصوفة وقد بينا كيفية هذا الاتصاف فبقي ان المجعول بالذات ليس الا الوجود و اعترض الامام الرازي ههنا بان الوجود مهية واحدة فلو كان تاثير العلة فيه لكانت عليته صالحة لكل معلول بيانه ان الماء اذا سخن بعد ان لم يكن سخنا فتلك السخونة مهية من المهيات وحقيقتها في الوجود الفائض عليها من المبادي المفارقة اما ان يتوقف على شرط او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان المهية قابلة والفاعل فياض ابدا فوجب دوام الفيض وان توقفت على شرط فالمتوقف على ذلك الشرط وجود السخونة او مهيتها والاول باطل لان ملاقاة الماء شرط للبرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فليكن ملاقاته شرطا لوجود السخونة ايضا لان ما كان شرطا لشيء كان شرطا لامثاله ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقاة الماء لان المهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب حصول المعلول ويلزم من ذلك حصول كل شيء عند حصول كل شيء فلا اختصاص لشيء من الحوادث بشرط وعلة وكل ذلك باطل بديهة الحس واما الثاني وهو ان يكون المهية هي المتوقفة على الشرط فهو يستلزم المط فان المهية اذا توقفت بنفسها على شرط كانت متوقفة على الغير وكل ما يتوقف على غيره يستدعي سببا وعلة ولا محالة ينتهي الى واجب الوجود فظهر ان المهيات مجعولة بانفسها لا بوجودها فقط انتهى كلامه اقول قد علمت فساده لان مبناه على ان الوجود مهية واحدة مقولة على افرادها بالتواطؤ لا بالتشكيك ومع ذلك يلزم عليه ان لا تاثير لوجوده تعالى في شيء من الاشياء لان وجوده مساو لوجود الممكنات عنده كما صرح به مرارا فكل ما يصدر عن وجوده يجوز ان يصدر عن وجود غيره فلا اختصاص له في تاثير شيء والمؤثر في شيء لا بد وان يكون له اختصاص بالتاثير والا لكان وجوده كعدمه وكل ما كان وجوده كعدمه في حصول شيء لم يكن علة له فلم يكن وجود الباري سببا لشيء تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم انا بينا فيما مضى انه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلا من حيث هو ذلك

الوجود

الوجود وبين اعتبار موصوفية مهية السواد بالوجود وبينا ان الوجود يمتنع ان يعرض له الحاجة من تلك الجهة بل اذا نسبنا مهية الشئ الى وجوده فح يعرض له الامكان وبسببه يعرض له الحاجة فلاجرم المحتاج هو المهية فى وجودها لا ان المحتاج هو نفس الوجود واما ما قيل ان المهيات غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضى تاويله اقول ان هذا الفاضل ومن كان فى طبقته زعموا ان المعلول فى ذاته لابد ان يكون له هوية قبل التاثير وعرض له حاجة زائدة على ذاته ثم افاد العلة وجوده وليست هذه المعانى متحققة للوجود من حيث كونه وجودا بل للمهية لان نسبتها الى وجودها نسبة القابل الى المقبول والمادة الى الصورة فى ظرف التحليل فلهذا حكموا بان اثر العلة هو اتصاف المهية بالوجود لا الوجود ولم يفقهوا انه لولا الوجود فمن اين نشات المهية حتى اتصفت ولا بالامكان وثانيا بالحاجة وثالثا بالوجوب ورابعا بالوجود وقد بينا كيفية هذه الاتصافات فلا حاجة الى ان نعيدها وقد علمت ايضا معنى الافتقار فى نفس الوجودات وانها افتقر الى وجود الجاعل من نفس المهيات اليه وعلمت معنى الحدوث الذاتى للوجود والذى ذكره فيما قبل فى معنى كون المهيات غير مجعولة ان المجعولية ليست مفهومها وذلك كما يقال فى مباحث المهية ان عوارض المهية غير ثابتة لها اذا اخذت من حيث هى هى اى من هذه الحيثية ليست ثابتة لها لا انها لا يثبت هى للمهية فى الواقع فالمهية مجعولة بمعنى ان المجعولية ثابتة لها وغير مجعولة بمعنى ان المجعولية ليست عين ذاتها اقول هذا مراده من التاويل وقد علمت من طريقتنا ان الاول من المعنيين يؤدى الى الثانى كما بيناه

فصل فى انه لا يشترط فى الفعل تقدم العدم عليه هذا البحث كالذى فى الفصل السابق وان كان لا يقا بان يذكر فى مباحث العلة والمعلول لكنه يناسب ايضا المباحث التقدم والتاخر وما يتلوها فنقول ان لهذا المطلب حيث تعصبت طائفة من الجدليين فيه لابد من مزيد تاكيد وتقوية فلنذكر فيه براهين كثيرة الاول ان العالم اما ان يكون ممكن الوجود دائما او ليس امكانه دائما الثانى بط وذلك لان امكانه ان لم يكن دائما لزم كونه ممتنعا بالذات لاستحالة كونه واجب الوجود لذاته والممتنع لذاته لا ينقلب ممكنا ولان صيرورته ممكن الوجود اما ان يكون لما هو هو فيلزم ان يكون ممكنا ازلا وابدا او لامر خارج وذلك الخارج ان كان دائم الهوية فيكون الامكان دائما او غير دائم فالكلام فيه كالكلام فى الاول ولان الامتناع الازلى ان كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لان لوازم المهيات يستحيل ارتفاعها وان كان امتناعه لا لما هو هو فهو لامر منفصل وذلك المنفصل ان كان ازليا واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاع اثره وان لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام فى الاول حتى ينتهى بالاخرة الى واجب لذاته ولزم امتناع ارتفاعه فان قيل ذلك الامتناع وان استند الى واجب الوجود لكن تاثيره فى ذلك الامتناع يتوقف على شرط فاذا زال الشرط زال ذلك التاثير فنقول ذلك الشرط ان كان واجبا لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع وان لم يكن واجبا عاد الكلام ولا يتسلسل بل ينتهى الى موجود واجب الوجود لذاته فثبت انه لا يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات فى الازل وههنا اشكال وهو ان الحادث اذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن ان يق ان امكانه متخصص بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الادلة فاذا امكانه ثابت دائما ثم لا يلزم من دوام امكانه خروجه عن الحدوث لانا حيث اخذناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزء ذاتيا له والذاتى للشئ لا يرتفع واذا لم يلزم من دوام امكان حدوث الحادث من حيث انه حادث خروجه عن كونه حادثا بطلت هذه الحجة اقول كلامنا ليس فى شئ هويته عين التجدد والحدوث بل فى مهية يعرض لها صفة الحدوث فان كثيرا من الاشياء كاجزاء الحركة والزمان يستحيل ان يكون دائمة فهى ضرورية الحدوث وافتقارها الى المؤثر من حيث امكانها لكن امكانها هو امكان هذا النحو من الوجود اذ الوجود الدائم يستحيل عليها فامكانها لا يكون الا امكان الحدوث وكون الشئ ممكنا انما معناه جواز مطلق الوجود عليه لا جواز كل وجود فان الجوهر يستحيل عليه وجود العرض والسواد يستحيل عليه وجود البياض فالحركة وامثالها يستحيل عليها الوجود البقائى برهان آخر المحتاج الى العدم السابق اما ان يكون وجود الفعل او تاثير الفاعل فيه والاول مح لان الفعل لو افتقر فى وجوده الى العدم لكان ذلك العدم مقارنا له والعدم المقارن مناف للفعل ومنافى الفعل يمتنع ان يكون شرطا له والثانى ايضا مح لان وجود الاثر ينافى عدمه والمنافى لما يجب ان يكون مقارنا يجب ان يكون منافيا ايض والمنافى لا يكون شرطا البتة فاذا لا الفعل فى كونه موجودا ولا الفاعل فى كونه مؤثرا مفتقر الى سبق العدم برهان آخر ان الحوادث اذا وجدت واستمرت فهى فى حال استمرارها وبقائها اما ان تكون محتاجة الى المؤثر او لا تكون فعلى الاول يكون احتياجه الى المؤثر ازلا وابدا لامكانها وعلى الثانى اما ان يكون لاجل انها خرجت عن الامكان او يكون مع انها باقية على امكانها استغنت عن المؤثر ومح ان يق انها خرجت عن الامكان لان الممكن لذاته

لا ينقلب واجبا لذاته بديهة ولان امكان الممكنات ان كان لذاتها فهي في ثم ممكنة الوجود وان كان امكانها لا لذواتها بل لامر منفصل فيكون ثبوت الامكان لها ممكنا فيكون لامكانها امكان منفصل ولامكان امكانها امكان ثالث وذلك يفضي الى امكانات منفصلة لا نهاية لها فثبت انها حال بقائها ممكنة فهي حال بقائها محتاجة الى السبب لان الامكان جهة الحاجة فان قيل الشيء اذا دخل في الوجود فقد صار اولى بالوجود فنقول تلك الاولوية اما ان تكون من لوازم الوجود او لا يكون من لوازمه والاول يوجب المح لانه اذا تحقق الوجود تحقق الاولوية واذا تحققت الاولوية اغنت عن المؤثر واذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فاذا وجوده يؤدي الى عدمه وذلك مح وان لم يكن من اللوازم بل من العوارض المفارقة كان ذلك محالا لان تلك الاولوية مفتقرة الى وجود سبب الذات مفتقرة الى الاولوية فالذات مفتقرة الى سبب الاولوية فلا تكون غنية عن السبب برهان آخر افتقار المع الى العلة اما ان يكون لانه موجود في الحال او لانه كان معدوما او لانه مسبوق بالعدم ومحال ان يكون العدم هو المقتضي لانه نفي محض لا حاجة له الى العلة اصلا ومحال ان يكون هو كونه مسبوقا بالعدم لان كون الوجود مسبوقا بالعدم كيفية تعرض للوجود بعد حصوله على طريق الوجوب فان حصول الوجود وان كان على طريق الجواز والامكان لكن وقوعه على نعت المسبوقية بالعدم حالة ضرورية لا يستحيل ان يقع الا كذلك ولا يبعد ان يكون الشيء في نفسه جائز الوقوع ثم يعرض له بعد الوقوع امر ما على طريق الوجوب فان الاربعة ممكنة الوجود الا ان كونها زوجا امر واجب لا يعلل فكذلك وجود الحادث ممكن لكن وجوده مسبوقا بالعدم واجب والواجب غني عن المؤثر فاذن المفتقر الى العلة هو الوجود فقط برهان آخر للواجب تعالى صفات ولوازم سواء كانت اضافية او سلبية كما هي على راي الحكماء او حقيقية وجودية كما هي عند اكثر المتكلمين او احوالا او اعيانا كما هي عند المعتزلة والصوفية وليس شيء منها واجبا لامتناع ان يكون الواجب الوجود اكثر من واحد فهي ممكنة الثبوت في ذاتها واجبة الثبوت نظرا الى ذات الاول تع فثبت ان التاثير لا يتوقف على سبق العدم وتقدمه فلئن قالوا ان تلك الصفات والاحكام ليست من قبيل الافعال ونحن نقول سبق العدم انما يجب في الافعال فنقول هب ان ما لا يتقدمه العدم لا يسمى فعلا لكن ثبت ان ما هو ممكن الثبوت لما هو هو يجوز استناده الى مؤثر دائم الثبوت مع الاثر واذا كان هذا معقولا مقبولا فلا يمكن دعوى الامتناع فيه في بعض المواضع اللهم الا ان يمتنع صاحبه عن اطلاق لفظ الفعل وذلك مما لا يعود الى فائدة علمية ففي مثل هذه المسائل العظيمة لا يجوز التعويل على مجرد الاصطلاحات والالفاظ برهان آخر لوازم الماهيات معلولات لها وهي غير متاخرة عنها زمانا بل لوازم الوجودات ايض غير منفكة عنها لانا لا نفرض زمانا الا والاربعة زوج والمثلث ذو الزوايا والنار حارة بل نزيد على هذا ونقول ان الاسباب مقارنة لمسبباتها مثل الاحراق يكون مقارنا للاحتراق والالم يعقب سوء المزاج او تفرق الاتصال بل ههنا شيء لا ينازعون فيه ليكون اقرب الى الغرض وهو كون العلم علة للعالمية والقدرة للقادرية وكل ذلك توجد مقارنة لاثارها غير متراخية عنها اثارها فعلم ان مقارنة الاثر والمؤثر لا تبطل جهة الاستناد والحاجة برهان آخر ان الشيء حال اعتبار وجوده واجب الوجود وحال عدمه من حيث انه معدوم واجب العدم وهذا ضرب من الضرورة الذاتية يقال لها الضرورة بشرط المحمول وفي زمانه والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين فلو نظرنا اليها واخذنا الماهية من حيث لها هذه الحالة كانت الماهية على كلتا الصفتين واجبة والوجوب مانع عن الاستناد الى السبب فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الحاجة فاذا لم يعتبر الماهية من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها اعني وجوب الوجود في زمان الوجود ووجوب العدم في زمان العدم فهي باعتبار ذاتها تحتاج الى المؤثر فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج فعلمنا ان المحوج ليس الا الامكان لا غير برهان آخر جهة الحاجة لا بد وان لا تبقى مع المؤثر وان كانت قبله والا لبقيت الحاجة مع المؤثر الى مؤثر آخر والحدوث هو مع المؤثر كهو لا معه فلو كان المحوج هو الحدوث لزم المح المذكور واما اذا كان الامكان جهة الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان فان الممتنع بالمؤثر نصه واجبة في نفس الامر فعلم ان المحوج الى المؤثر هو الامكان لا غير فهذه عشرة براهين في ان ماهية الممكن انما احتاجت الى السبب لاجل امكانها واما افتقار نفس الوجودات المعلولية الى الجاعل فهو لذواتها لا لامر عارض لها ونحن مع ذلك قد اقمنا البرهان على ان العالم بجميع ما فيه ومعه حادث زماني وكذا كل شيء منه كما سنذكره ان شاء الله واما المخالفون لذلك الاصل فلهم متمسكات واهية منها ان ايجاد الموجود تحصيل الحاصل مح فلا بد ان يتحقق الحاجة قبل الوجود ومنها انه لو فرضنا موجودين قديمين لم يكن احتياج احدهما الى الآخر اولى من العكس اذ لا مزية لاحدهما على الآخر ومنها قد ثبت ان موجد العالم فاعل مختار والقصد والداعي لا يكون ولا يتعلق الا بالاحداث لانا نجد من انفسنا امتناع القصد الى تكوين الكائن ومنها ان البناء اذا وجد استغنى عن البناء والكتابة اذا

وجلت استغنت عن الكاتب اما الجواب عن الاول فبالنقض والحل اما النقض فباحتياج القادرية الى القدرة والاسودية الى السواد وغير ذلك واما الحل فتحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل ليس بمحال بل واجب انما المحال اعطاء الوجود للموجود مرة اخرى على ان ما ذكره مصادرة على المط واما عن الثاني فكون الشئ علة ليس لانه قديم حتى لا يكون قديم بالمؤثرية اولى من قديم اخر كما ان كون الشئ معلولا ليس لانه حادث حتى لا يكون احد الحادثين اولى بعلية الاخر من الاخر فلا يكون جعل حركة اليد علة لحركة المفتاح اولى من عكسها بل كون العلة علة لخصوصية ذاته وحقيقته وهي لما هي يقتضي التقدم بالذات والعلية كتقدم الشمس على الضوء فالضوء من الشمس لا الشمس منه واما الشبهة بانه اذا كان الامران متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الاخر فلم يكن احدهما بالعلية اولى من الاخر فقد مر وجه اندفاعها واما عن الثالث فنقول ابتداء القصد والداعي انما هو الى ابتداء التكوين واستمرارهما الى استمراره لا الى ابتدائه فلو استمر القصد والداعي واستمر تعلقهما فذلك ممكن ودعوى امتناعه مصادرة على المط واما عن الرابع فامثال هذه الفواعل علل الحركات والانتقالات للاجسام من موضع الى موضع وليست اسبابا لحفظ الاشكال وثبات الاوضاع وبقائها وانما عللها القريبة والبعيدة امور اخرى كما نذكر في مقامها **فصل** في ان حدوث كل حادث زماني يفتقر الى حركة دورية غير منقطعة واعلم ان العلة التامة للشئ لا يمكن ان يتقدمه بالزمان ولا ان يتاخر عنه فالحوادث لابد وان يكون اسبابها القريبة حادثة اذ لو كانت قديمة لزم من تقدم الاسباب لها تقدمها فان كل سبب اذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عند وجود تلك العلة ممكنا ذاتيا اذ الممكن بالذات لا يصير معلولا لشئ فيكون وجود ذلك المعلول حين ما يوجد مستدعيا لعلة زائدة اذا فرض اولا علة قد يعدم معها المعلول وقد يوجد فنسبتها الى طرفي الوجود والعدم للمعلول نسبة واحدة فما دامت النسبة امكانية يحتاج احد الطرفين الى ضميمة وهكذا الكلام مع الضميمة حتى ينتهي الى ما يخرج به ماهية المعلول عن الامكان فيجب وجوده مثلا وتمام التقرير قد عرفت في باب نفي الاولوية الذاتية وغيره فتبين ان السبب القريب للحوادث او جزء سببها يكون حادثا معه والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل او الانتهاء الى حادث ماهيته او حقيقته عين الحدوث والتجدد كالحركة او المتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها لكن الطبايع المنقطعة الوجود لها عدم في زمان سابق وحركة سابقة مسبوقة بطبيعة اخرى حافظة لزمانها وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه عقلي عند الله وهو علمه الازلي وصورة قضائه وليس من العالم ولها وجه كوني قدري حادث في خلق جديد كل يوم لكن الفلاسفة التزموا التسلسل لعدم عثورهم على هذا الاصل وقالوا هذا التسلسل اما ان يكون دفعة واما ان يكون بتقدم البعض منها على البعض والاول بط كما سبق في مباحث العلة والمعلول فتعين الثاني قالوا فذلك اما ان تكون حوادث متفاصلة آنية الوجود او تكون زمانية الوجود والاول يلزم منه تتالي الآنات وهو مح وعلى تقدير جواز تتالي الآنات كانت الآنات متفاصلة ويكون السابق واجب الانتهاء الى اللاحق فلا يكون علة وقد فرض كك هف وان كانت زمانية سيالة فهي الحركة والتحقيق في ذلك انه اذا حدث في مادة امر لم يكن كصورة انسانية في مادة منوية فقد حصلت لعلة ذلك الامر الى تلك المادة نسبة لم تكن ولابد هيهنا من حركة لتلك المادة توجب قربا بعد بعد كاستحالات في القوة المنوية وانفعالات لها متصلة يقرب بها مناسبتها التي كانت بعيدة لتلك الصورة ولعلتها المؤثرة وتوضيح هذا المقام ان العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة اما العلة المعدة فيجوز تقدمها على المعلول اذ هي غير مؤثرة في المعلول بل يقرب المعلول الى حيث يمكن صدوره عن العلة المؤثرة واما المؤثرة فانها يجب مقارنتها للاثر ومرجع العلة المعدة الى شئ متجدد الوجود متشابك الحقيقة من الانقضاء والحصول بحيث يكون حصول شئ منه يمنع الابعد زوال سابقه مثال ذلك من الحركات الطبيعية ان الجسم الثقيل في سقوطه الى اسفل لا ينتهي الى حد من حدود المسافة الا ويصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداده لان يتحرك منه الى حد اخر والمؤثر في تلك الحركة هو الثقل ولكن لولا الانتهاء للمتحرك بالحركة السابقة الى ذلك الحد لاستحال وجود تلك الحركة لانه قبل الانتهاء الى ذلك امتنع ان يوجب الثقل تحركه من هناك ولما تحرك الى الحد المذكور صار بحيث يمكن له ان يحركه الثقل من ذلك الحد وقد كانت هذه الحركة ممتنعة الصدور عن الثقل وكانت بعيدة عن العلة ثم لما صارت ممكنة الصدور صارت قريبة وهذا القرب بعد البعد انما حصل بسبب الحركة السابقة فهذا هو المعنى بقولهم الحركة تقرب العلل الى معلولاتها ومثاله من الحركات الارادية من اراد ان يمشي في ليلة ظلمانية بسبب ضوء سراج بيده فكلما وطي بقدمه موضعا من الارض يراه بنور ذلك السراج ووقع النور على موضع بعده فيطأه وهكذا فالعلة المؤثرة لحصول

الضوء في كل موضع من تلك المواضع هو نور السراج والعلة المعدة المقربة والمبعدة هي المشي وكذا من اراد ان يمضي الى الحج فان تلك الارادة
الكلية تكون سببا لاصل الحدوث ارادات جزئية مترتبة يكون كل واحدة منها مقربا الى الاخرى فانه لا ينتهي الى حد من حدود المسافة
الا وانتهاؤه الى ذلك الحد وسيلة لان يحدث قصد آخر جزئي الى ان يتحرك من ذلك الحد الى الذي يليه والمؤثر في تلك المقاصد الجزئية
المتتالية المؤثرة في الحركات المتوالية هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع تلك الحوادث واذا عرفت هذا عرفت ان للعلة المؤثرة معية
واحدة مؤثرة مع جميع خصوصيات الافراد المتجددة وهي ملاك العلية والايجاد ولتلك الخصوصيات هويات متقدمة ومتأخرة لذواتها
مقتضية للتقدم والتأخر لا بجعل وتأثير بالجعل والتأثير في نفس هوياتها الا في جعل السابق منها سابقا واللاحق منها لاحقا فمثال
سقوط الجسم الثقيل في المثال الاول كقالب روحه وكذا انفعالات الضوء على وجه الارض كقالب روحه نور السراج وغيره والارادات
الجزئية كتشخص روحه الارادة الواحدة الكلية فكذلك نقول لكل من الطبايع الحادثة افرادها وجزئياتها سبب قديم ازلي هو الواهب
لصورها المتجددة ولكن فيضه في كل فرد دون بوقته موقوف على صيرورة المادة قريبة القوة شديدة الاستعداد لقبول ذي
الفيض وحصول ذلك الاستعداد بعينها لم يكن انما هو بواسطة الحركات والتغيرات بل بواسطة هويات الصور الجزئية المتعاقبة
على المادة لان يستعد المادة بالسابقة منها للاحقة فاذا لا يمكن ان يوجد شيء من الاشياء الا بواسطة تجدد امور سابقة مرتبطة
بالحادث فلا غنى عن وجود امور متسابقة لا اول لها على الاتصال التجددي فلا بد من وجود امر يحتمل الدوام التجددي على نعت
الاتصال كيلا ينقطع الزمان فلا بد من وجود جسم ذي طبيعة متجددة لا تنقطع واخرى باقية عند الله والذي يحتمل الدوام التجددي
من الجواهر الجسمانية هو الجسم الابداعي الذي يحتمل الدوام من الاعراض الجسمانية هي الحركة الدورية لان باقي الحركات والاستحالات
منقطعة الى حد فاصل عن غيرها وستعلم ان فاعل هذه الحركة امر غير جسماني دائم الشوق الى عالم الربوبية من الله مبدؤه والى الله
مصيره وهو راكب سفينة فلكية بسم الله مجريها ومرسيها **المرحلة الرابعة** في القوة والفعل وما يرتبط باحكامهما من ان لكل متحرك
محركا وفي تناهي المحركات وفي اثبات القدرة وفي اثبات قوى من قوى النفس والاشارة الى ان النفس ليست بمزاج والاشارة الى ان
المفارق لا يموت ولا يطلب شيئا بالحركة وفي ان كل كائن حادث يسبقه مادة كما يسبقه عدم وفي ان الامكان الوقوعي عرض وفي تقدم
القوة على الفعل بالزمان وتقدم الفعل عليها بالذات وبالوجوه الكثيرة الاخرى وفي اثبات تجدد الطبيعة ووقوع الحركة في الجوهر و
بيان حدوث الاجسام بجملتها والاشارة الى حدوث العالم كله ومحو وجود العقليات واثبات الزمان وفاعله وقابله وانه لا
يتقدم عليه شيء الا الباري جل ثناؤه وفيه فصول **فصل** في معاني القوة ان لفظ القوة يقع بالاشتراك اللفظي او الاسمي على
معان كثيرة ولكنها يشبه ان تكون موضوعة اولا للمعنى الذي في الحيوان الذي يمكنه به ان يكون مصدرا لافعال شاقة من باب الحركات
ليست باكثرية الوجود ويسمى ضده الضعف وكانها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما
اما المبدأ فهو القدرة وهي كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه الفعل اذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز واما
اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك لان الذي يزاول الحركات الشاقة ربما ينفعل عنها وذلك الانفعال يصده عن اتمام فعله
فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم
وهو اللاانفعال ثم ان القوة لها وصف كالجنس لها ولها لازم اما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لان
القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان صدور الفعل منه في محل الامكان وحيز الجواز فكان الامكان لازما له واذا
ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وهو كل صفة مؤثرة في الغير من حيث هو غير والى ذلك اللازم وهو الامكان
فيقولون للثوب الابيض انه بالقوة اسود اي يمكن ان يصير اسود ثم انهم سموا الحصول والوجود فعلا وان لم يكن بالحقيقة فعلا وتأثيرا
بل انفعالا او تأثرا فانه لما كان المعنى الموضوع له اسم القوة اولا كان متعلقا بالفعل فههنا لما سموا الامكان بالقوة سموا الامر الذي يتعلق
به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه ان يكون ضلعا لمربع خاص وبعضها ليس ممكنا
له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن ذلك فيه وخصوصا لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع
على نفسه واذا عرفنا القوة عرفنا القوي وعرفنا ان ضد القوي اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال واما الضروري واما
غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا لمقدار مربع سطحي مفروض كل واحد من هذه المعاني المقابلة بجهة اخرى فاما القوة بمعنى

الامكان فقد سلف ذكر احكامه فيما مضى وان كان هذا الامكان المقابل للفعل بوجه غير الامكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود او للعدم
اعني الوجوب والامكان لما يستنبط في اثبات المادة لكل ذي حدوث وتجدد واما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو احد الانواع من الكيفية و
سيأتي تفصيل القول فيه واما القوة بمعنى الشدة وبمعنى القدرة فكانهما انواع للقوة بمعنى الصفة المؤثرة **فصل** في تحديد القوة
بهذا المعنى قد علمت ان القوة قد يقال لمبدأ التغير من شيء في شيء اخر من حيث هو اخر وانما وجب التقييد بهذه الحيثية لان الشيء الواحد لو
فعل في نفسه فعلا كالمعالج اذا عالج نفسه لكان يجب ان يكون فيه اختلاف جهة وتركيب والا لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا معا
من جهة واحدة وذلك ممتنع في المركب ايضا فضلا عن البسيط اللهم الا ان لا يكون هناك قوة امكانية للموصوف بالقياس الى الصفة
بل مجرد اللزوم على جهة الفعلية المحضة لا على جهة الاستعداد كما في لوازم المهيات وكثير من الناس كصاحب الملخص وغيره لما نظر في لوازم
المهيات وراى ان فيها فاعلا وقابلا بمعنى اخر وقع في شك وتزلزل في امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا مع ان التقابل بين القوة
والفعلية من الضروريات الواضحة المستبينة وبالجملة فالجزم حاصل بلا اشتباه في ان الشيء يمتنع ان يكون مبدأ التغير في نفسه لانه لو كان
مبدأ لثبوت صفة او معنى لنفسه لدامت تلك الصفة او ذلك المعنى له ما دام ذاته موجودة ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا فعلمنا ان مبدأ
تغيره لا بد ان يكون غيره وبهذا يثبت ان لكل متحرك محركا غيره ثم قوة الفاعل قد تكون مع شعور وارادة وقد لا تكون وكل واحد تقسيم
اقساما وقوة المنفعل ايضا قد تكون في الاجسام وقد تكون في الارواح وكل منهما قد تكون مهيئة نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل
الشكل ولا يقبل الامساك وقد تكون قوة عليهما كالشمعة وكالارض وايضا قد يكون قوة الشيء المنفعل على امر واحد كقوة الفلك على
الحركة الوضعية او امور محدودة كقوة الحيوان او امور غير متناهية بل جميع الامور كقوة الهيولى الاولى وكذا قوة الفاعل يجوز ان تكون
محدودة على امر واحد وقد تكون على امور كثيرة محدودة كقوة المختارين على [illegible] وقد يكون [illegible] الامور كالقوة الالهية انه
على كل شيء قدير وضابطة القول في القبيلتين ان الشيء كلما كان اشد تحصلا كان اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف تحصلا كان
اكثر انفعالا واقل فعلا فالواجب جل ذكره لما كان في غاية تاكد الوجود وشدة التحصل كان فاعلا للكل وغاية للكل وكانت قوته وراء
ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى لما كانت في ذاتها مبهمة الوجود غاية الابهام كالجنس العالي لمعنيها في ذاتها عن كافة الصور التي هي
مبادي للفصول ومقومات للحصول كانت فيه قوة قبول سائر الاشياء كالجنس العالي يقبل كل فصل ويحصل كل قسم لست اقول فيها
استعداد كل شيء اذ الاستعداد لكونه قوة قريبة مخصوصة لا يحصل الا بسبب صورة مخصوصة فلا استعداد للهيولى في ذاتها المطلق
الصورة وانما يستعد لامر مخصوص لاجل صورة مخصوصة واما تقسيم القوة الفاعلة فهو ان نقول من راس القوة اما ان يصدر عنها
فعل واحد او افعال مختلفة وكلا القسمين يقعان على قسمين اخرين فانه اما ان يكون لها بذلك الفعل شعور او لا يكون فحصل من هذا
التقسيم اربعة اقسام الاول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على قسمين فانها اما ان تكون صورة
مقومة واما ان لا يكون كذلك بل يكون عرضا فان كانت صورة مقومة فاما ان يكون في الاجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية و
المائية واما ان يكون في الاجسام المركبة فيسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التي في الافيون والمسخنة في الفرفيون
واما ان كان عرضا فذلك مثل الحرارة والبرودة القسم الثاني القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعور بها فذلك
هو القوى النباتية القسم الثالث القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس
الفلكية القسم الرابع القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة مع الشعور بتلك الافعال وذلك هي القدرة الموجودة في الحيوانات
الارضية فهذه اقسام القوة ويظهر مما قلنا ان القوة لا يمكن ان تكون مقولة على هذه الاقسام الاربعة قول الجنس لان بعض اقسامها
صور جوهرية وبعض اقسامها اعراض ولا يمكن ان يكون الجواهر والاعراض مشتركة في وصف جنسي عند الجمهور واما القسم الاول فانما
نتكلم فيه في مباحث المادة والصورة واما القسم الثاني والثالث فانما نتكلم فيهما في علم النفس واما القسم الرابع فنتكلم فيه في مباحث
الكيفيات والذي يجب ان يعلم هيهنا بعد ان علمت ان القوة الفاعلة قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الاحراق فقط
وقد تكون على اشياء كثيرة كقوة من له الاختيار على ما يختار ان مثل هذه القوة يكون على شخص منتشر تخصصها بواحد شخصي من نوعه
دون غيره اسباب خارجة فاذا وجد ذلك الشخص بطلت القوة عليه من حيث ذلك الشخص اذ لو كانت القوة عليه باقية كان ما بالفعل
وما بالقوة معا لكن لا يبطل القوة من حاملها على شخص مثله بل القوة على الشخص المنتشر يبقى مع عدم الفعل فاما على هذا الشخص فانها

تعدم مع عدم الفعل وهذا كما ان معنى المعقول اذا اشار الى شخصا لم يبطل عند عدم شخص ما بعينه واما اذا اشار الى شخصا مستندا على ام
مشار اليه فانه يبطل اذا عدم ذلك الشخص ونسبة الوجوب الى الامكان قد مر انها نسبة كمال الى نقص فلهذا لا يبطل الامكان عند
الوجوب لكن القوة على الفعل المخصوص يبطل كما عرفت **فصل** في ان القدرة هل يجب ان يكون مع الفعل ام لا زعمت طائفة
ان القدرة يجب ان تكون مقارنة للفعل واستبعد الشيخ ذلك في الهيات الشفا القائل بذلك القول كانه يقول ان القاعد ليس
يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم فهذا القائل لا محة غير قوى على ان يرى وعلى ان يبصر في اليوم الواحد
مرارا فيكون اعمى واعجب اعتذار صاحب الملخص عنهم بقوله وليس عندي هذا الاستبعاد الذي ذكره الشيخ في موضعه لان الذي فسر معنى
القوة بكونها مبدأ التغير ومبدأ التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدئيته او لم تكمل ولم يخرج بالكلية الى الفعل فان كملت جهات
مؤثريته ومبدئيته وجب ان يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر وح يصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد
امر من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الذي وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة ولا شك
ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوة على الفعل بل هي احد اجزاء القوة و اذا
امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذي فصلنا فاي حاجة بنا على التشنيع عليهم وتقبيح صورة كلامهم انتهى اقول هذا المعتذر
كانه خلط بين القوة التي تقابل الفعل وتصحبه الامكان وبين القوة الايجابية التي للفاعل التام الفاعلية وكانه نسى ما كان قد اعترف
به من ان تلك القوة لها لازم وهو الامكان ولم يعلم ان هذا الامكان لكونه استعدادا صرفا لا يجامع الفعلية ليس حاله كحال الامكان
الذاتية التي تعرض للماهيات سيما البسيطة في لحاظ الذهن بحسب كونها منحازة عن الوجود في اعتبار العقل فقط حين ما هي موجودة بعين
ذلك الوجود ولفظ المبدأ ايضا مشترك بين مبدأ امكان الشيء ومبدأ فعلية الشيء فالصورة المنوية يصدق عليها انها مبدأ امكان
الانسانية ولا يمكن ان يكون هي بعينها مبدأ فعلية الانسان والا لزم ان تكون القوة بما هي قوة فعلا بالقياس الى شيء واحد وهو مع
التنبيه والذي معترف بان مبدأ التغير متى لم يكمل لا يمكن ان يوجد منه الاثر واذا كمل وجب منه صدور الاثر فموضوع النقصان يخالف
موضوع التمام وموضوع الامتناع وموضوع الوجوب كيف يكونان شيئا واحدا بما هو واحد فما كان مبدأ صحة الفعل والترك معا
لا يجوز ان يكون هو بعينه من غير زيادة شيء عليه مبدأ للفعل بخصوصه فمبدأ القوة والقدرة على الصحة والامكان شيء ومبدأ
الفعل والوجود على البت والوجوب شيء آخر مغاير له فكيف يجوز لاحد في شريعة العقل ودين الفطرة ان يقول القوة على الشيء لا يكون
الا مع الفعل ومن تامل قليلا في مفهوم قولنا مبدأ التغير يعلم ان مثل هذا المبدأ بحسب هذا المفهوم يلزم ان يكون مصحوبا للعدم والا لكان
بالقياس الى ما هو مبدأ له لان مبدأ الامر اللازم له لا ينبغي ان يقال فيه انه مبدأ التغير في شيء اخر وسنزيدك ايضاحا **فصل** في ايضاح
القول بان كل واحدة من القوة الفعلية والقوة الانفعالية متى يجب معها الفعل ومتى لا يجب ان القوة الفاعلية المحدودة اذا لاقت
القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها والقوة الفعلية قد تسمى قدرة وهي اذا كانت مع شعور ومشية سواء كان
الفعل منها دائما من غير تخلف او لا والمتكلمون زعموا ان القدرة ليست الا لما من شانه الطرفين الفعل والترك فالفاعل الدائم الفعل
التام الفاعلية لا يسمونه قادرا والحق خلاف ما اعتقدوه اللهم الا ان يفسروا القادر بما يمكن ويصح منه الفعل ويمكن ويصح منه
الترك حتى يكون كل من الامرين ممكنا ناقصا كالقدرة التي توجد في الحيوان التي يحتاج معها الى مرجح وداع ينضم اليها فيتم معه فاعليته
واما من فسر القادر بمن يصدر عنه الفعل بشعور وارادة فمن فعل بمشيته سواء كانت المشية لازمة الذات او غير لازم فهو عنده قادر
مختار صادق عليه انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل سواء اتفق عدم المشية او استحال وصدق الشرطية غير متوقف على صدق طرفيها
ولا من شرط صدقها ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه ثم القادر له اقسام منها الفاعل بالقصد وهو ان يتساوى
نسبته الى الطرفين فيحتاج الى ضميمة اخرى كعلم جديد او وجود قابل او صلوحه كحاجة الكاتب الى لوح واستواء سطحه والة كحاجته الى
القلم وحاجة النجار الى المنحت او معاون كحاجة النشار الى نشار اخر او حضور وقت كحاجة صانع الاديم الى الصيف او داع كحاجة
الاكل الى الجوع او الى زوال المانع في المادة كحاجة الصباغ الى زوال الوسخ او في غيرها كحاجة الغسال للثوب الى زوال الغيم واعلم ان الداعي
غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث بعد ما لم يكن وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة
ومنها الفاعل بالعناية وهو الذي منشأ فاعليته وعلة صدور الفعل عنه والداعي له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل والجود

قوله

الخير

لاغير من الامور الزائدة على نفس العلم كما في الواجب جل ذكره عند حكماء المشائين ومنها الفاعل بالرضاء وهو الذي منشأ فاعليته ذاته العالمة لاغير ويكون علمه بمجعوله عين هويته مجعوله كما ان علمه بذاته الجاعلة عين ذاته كالواجب تعالى عند الاشراقيين لكونه نورا عندهم ونوريته التي هي علمه بذاته سبب ظهور الموجودات في الاعيان منه تعالى ومجعولاته بالذات هي الانوار القاهرة والمدبرة العقلية والنفسية وبواسطتها الانوار العرضية ومواضع الشعور المستمرة وغير المستمرة الى اخر الوجود على ترتيب الانور فالانور حتى ينتهي الى الغواسق والظلمات كما فصلوه في زبرهم وهذه الثلثة كلها مشتركة في ان كلا منها فاعلية بالاختيار وانه يفعل بالمشية والداعية العلمية سواء كان العلم مفارقا عنه او لازما لذاته زائدا على ذاته او عين ذاته وما سوى هذه الثلثة فاعل بالجبر وهي ايضا ثلاثة اقسام منها الفاعل بالطبع وهو الذي يفعل بطبعه الجسماني حين هو مخلى وطبعه من غير عائق ومنها الفاعل بالقسر وهو الذي يفعل بطبعه المقسورة على خلاف مقتضيه حين هو مخلى ونفسه ما عنده بتحريك قاسر وتحويل محول ومنها الفاعل بالتسخير وهو الطبيعة التي تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها فيما يفيض منها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى الحيوانية والنباتية فيما يصدر عنها طاعة للنفوس وخدمة للقوى كالجذب والدفع والاحالة والهضم والتنمية والتوليد وغير ذلك فان صدور هذه الافاعيل منها ليس بحسب طبايعها بخلاءها ولا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة لمباديها المقتضية اياها المقومة لوجوداتها ففاعليتها نوع اخر مخالف للطبيعي والقسري ومخالف ايضا للارادي من حيث انه ارادي مثال ذلك ان النفس اذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة في الصدور الى النفس ولها نسبة فيه ايضا الى البدن فاذا نسبتها الى النفس فسمها اختيارية واذا نسبتها الى البدن او الى آلة من آلاته فسمها تسخيرية اذ لا اختيار للبدن وقواه الطبيعية وهذه الثلثة ايضا مشتركة في انها مجبورة في فعلها ولو نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختيار المحض الا الباري جل ذكره وغيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين او مجبورين فان كثيرا من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول هذه القوى التي هي مبادي الحركات والافعال بعضها يقارن النطق والتخيل وبعضها لا يقارن والتي تقارن النطق لا يجب بانفرادها من حضور منفعلها ووقوعه منها على نسبة يجب معها الفعل ولا يلزم من وجود منفعلها ولا من ملاقاتها للقوة المنفعلة ان تفعل لا محالة كيف وكما ان المادة الجسمية قد تكون نسبتها الى صورتين متضادتين نسبة واحدة فكذلك حال القوى المقارنة للنطق والتخيل قد يكون نسبتها وهي بانفرادها الى متقابلين نفسانيين نسبة واحدة فانه يكاد ان يعلم بقوة واحدة عقلية الانسان واللاانسان وقد يكون لقوة واحدة حيوانية ان يتوهم امر اللذة والالم وان يتخيل الموذي والمولم ويتصور الشيء وضده فهي كلها في ذاتها قوة على الشيء وضده وبالحقيقة لا يكون تلك القوى تامة الفاعلية الا اذا اقترن بها ارادة منبعثة عن اعتقاد او راي فكري او شوق منبعث عن تخيل حيواني شهوي او غضبي وبالجملة لا بد من داع منبعث منها ارادة جازمة غير مائلة عن نهج المراد وهي التي تسمى بالاجماع الموجب لتحريك الاعصاب والعضلات حتى صار الفعل واجبا وذلك لان تلك القوى لو كانت بانفرادها موجبة للفعل غير منفكة عنها الفعل لوجب ان يصدر عنها الفعلان المتضادان معا وهذا ممتنع جدا واما القوى الفاعلية التي في غير ذوات النطق والتخيل فهي ايضا مما قد يمكن منها الفعل ولا يجب وقد يجب وذلك اذا كانت تامة ورفع عنها المانع ولاقت القوة المنفعلة توجب هناك الفعل من غير تراخ والقوة الانفعالية ايضا التي تجب اذا لاقت القوة الفاعلة ان يحدث منها الانفعال هي القوة الانفعالية التامة لانها ايضا كالفاعلة قد تكون تامة وقد تكون ناقصة وهي البعيدة والاولى هي القريبة وبعد مراتب مختلفة ففي المني قوة ان يصير رجلا وكذا في الصبي لكن التي في المني بعيدة لانها محتاج الى ان تلقاها قوتان فاعليتان حتى يصير بالغة حد الرجولية احديهما المحركة الى الصبوية وثانيتهما المحركة اياها الى حد الرجلية بخلاف القوة المنفعلة التي في الصبي فانه يكفيه ان تلقاها قوة محركة الى الرجلية فقط وابعد من تلك القوة قوة العنصر بل قوة الهيولى لان يصير عقلا بالفعل بل عقلا فعالا للمعقولات التي دونه كما سيجيء اثباته في موضعه ان شاء الله

فصل في تقسيم اخر للقوة الفاعلية وهو ان القوة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود وقد تكون مبدأ الحركة والالهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود ومفيده والطبيعيون يعنون مبدأ الحركة على اقسامها والاحق باسم الفاعل هو المعنى الاول لان مبدأ الحركة لا يخرج من تجدد وتغير عما كان والا فهو كالالة المتبدلة ولذلك هو محرك متحرك فاعل منفعل محفوظ متبدل باق زائل وان سئلت الحق فالحقيق باسم الفاعل ما يطرد العدم بالكلية عن الشيء ويزيل النقص والشر اصلا وهو الباري جل ذكره لان فعله افاضة الخير وافادة الوجود على الاطلاق من غير تقييد بما دام الذات وما دام الوصف

اوبشرط الوصف او في وقت دون وقت بل ضرورة ازلية لتقدس جنابه بل كل قابل مستحق وسعة قبول كل مستعد واما القوى التي هي مبادي
الحركات على سبيل المباشرة فليست من شانها الا الاعداد وتهيئة المواد وتخليتها عن بعض الاضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه وتفسيمها
باختلاف الاستعداد دون الافاضة والايجاد **فصل** في طور آخر من التقسيم واعلم انك لما ستقف في مباحث العلة والمعلول
ان العلة قد تكون علة بالعرض فاعلم ههنا ان اكثر ما يظنونه فاعلا فهو ليس بفاعل بالحقيقة وذلك كالاب للاولاد والزارع للمزروع
والباني للابنية فليست هي عللا مفيدة لوجود ما ينسب اليها بل انها معدات من جهة تسببها وعلل بالعرض لا بالذات والمعطي للوجود
في هذه المعلولات هو الله تع كما اشار اليه بقوله افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن
الزارعون افرايتم النار التي تورون ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون فاشار الى ان الجمهور ما يسمونه فاعلا ليس الا مباشر الحركات
ومبدأ التغيرات في المواد ومحركها واما فاعل الصور ومعطي الحقيقة الوجودية فهو الحق عز اسمه **فصل** في طور آخر من التقسيم
ان القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق اما
التي تحصل بالصناعة فهي التي تقصد فيها استعمال مواد وآلات وحركات فيكتسب للنفس ملكة تصدر عنها الفعل بسهولة وتلك بمنزلة
صورة تلك الصناعة كصورة النار للتسخين وصورة الماء للتبريد وستعلم في مبحث المعاد ان الملكة ربما تصير صورة جوهرية للنفس
وتبعث بتلك الصورة في الآخرة يوم البعث واما التي بالعادة فهي ما تحصل في افاعيل ليست مقصودة فيها لذلك بل بشهوة او غضب او راي
ثم يتبعها غاية هي العادة ولم يكن بقصد ولا بتوجه الافاعيل اليها بالاصالة اذ لا يلزم ان يكون العادة نفس ثبوت صورة تلك الافاعيل
في النفس بل تكرر الافاعيل ربما يؤدي لحصول امر آخر فيها ليس من قبيلها الا انها معدات والمعد لا يلزم ان يكون شبيها بما هو معد له فالملكة
الفعل غير العادة الناشية من الفعل ولا يلزم ايضا ان يكون لكل عادة آلات ومواد معينة فان عادة المشي وعادة التجارة بينهما تفاوت
شديد ثم مع ذلك من دقق النظر يجد انه يرجع حصول العادة والصناعة الى جهة واحدة والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في
الاجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الاجسام الحيوانية وستعلم معنى الاتفاق والجزاف والعبث في مباحث العلة الغائية **فصل**
في انه هل يجب سبق العدم على الفعل في كل فاعل ام لا اعلم انه ليس من شرط الفعل مطلقا ان يكون مسبوقا بالعدم كما زعم المتكلمون
وذلك لذهابهم ان علة حاجة الممكن الى العلة هي الحدوث دون الامكان فقط اللهم الا ان يعنوا بالفعل ما هو معنى مندرج تحت احدى
المقولات التسع العرضية اعني مقولة ان يفعل وهو التاثير التجددي كتسخين المسخن ما دام يسخن وتسويد المسود ما دام يسود واما فعل الفاعل
بمعنى المعطي للوجود مط فلا يشترط فيه سبق العدم فعلة الحاجة الى المؤثر في مطلق الفعل هي الامكان نعم اما الفعل التجددي الذي لا
بقاء له في زمانين كالحركة والزمان وكذا الطبيعة السارية في الاجسام فيصدق فيه انه يفتقر الى الفاعل في الحدوث لا في البقاء اذ لا بقاء له
ويصدق فيه ايضا انه لا يفتقر الا في الامكان لان امكانه امكان وجود امر حادث متجدد كما سياتي واما المتكلمون فما عنوا بقولهم هذا المعنى
ولا حاموا حوله بل صرحوا بان الباري لو جاز عليه العدم بعد ايجاده للعالم لما ضر عدمه وجود العالم والحق عند المحققين ان وجود المعلول
وجود تعلقي لا قوام له الا بوجود جاعله الفياض عليه وليس تعلق المعلول الحادث بغيره من جهة ماهيته لانها غير مجعولة ولا لاجل عدمه السابق
عليه اذ لا صنع للفاعل فيه ولا لكونه بعد العدم اذ هذا الوجود من ضرورياته انه بعد العدم والضروري غير معلل فان تعلق الحادث بعلته
انما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف تجوهره وقصور هويته عن التمام الا بوجود غيره حتى يتم به وجوده فوجود علته
هو تمامه وكماله وينتهي في سلسلة الافتقار الى ما هو تام الحقيقة في ذاته وبه تمام كل تام وغنى كل ذي فاقة وغاية كل حركة وطلب دفعا
للدور والتسلسل وهو التام وفوق التمام لما ذكرنا فكل ما سواه متعلق به مفتقر اليه وقد مر ان الافتقار اليه لما سواه كانه مقوم لها
ولو كانت الحوادث تامة القوة على قبول الافاضة لهويا تها لكانت موجودة دائما لكنها انما يتم امكاناتها واستعداداتها القبول الوجود
بتغيرات تعرض لها شيئا بعد شيء فيتم بها قوتها على الوجود فمتى تمت قوتها وجدت بلا مهلة وتراخ فظهر ان كل فعل مع فاعله التام
ولهذا حكم المعلم الاول ان الفعل الزماني لا يكون الا لفاعل زماني وقال اذا اردت ان تعلم ان الفاعل لهذا الفعل زماني او غير زماني
فانظر في حال فعله فان كان فعله واقعا تحت الزمان ففاعله ايضا كذلك لعدم انفكاكه عنه **فصل** في ان القدرة ليست نفس
المزاج كما زعمه بعض الاطباء وبيانه ان المزاج كما سياتي عبارة عن كيفية من جنس اوائل الملموسات اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وهي بالحقيقة من هذه الكيفيات الاربع الا انها متوسطة بينها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها واذا كان كذلك وجب ان يكون فعل

قوله في انه هل يجب سبق العدم آه هذا قد مضى قبيل ذلك واعاد تطفلا لتوجيه فرعين للاصل كلاهما جميعا مشهوران اما الاصل فهو علية الحدوث للحاجة ولا توجيه له واما الفرعان فاحدهما سبق العدم زمانا وثانيهما عدم حاجة المعلول في البقاء والتوجيه فيهما يمكن بتصحيحهما في الفعل المقولي اعني ان يفعل لان الفعل التدريجي كالحركة والزمان والطبيعة على التحقيق عنده وجوده في جزئياته وجزئياته اجزاؤه وكل جزء مسبوق بالعدم الزماني ولا جزء الا وينقسم ولا يحتاج في البقاء اذ لا بقاء له وهذا الفعل في عين كونه فعل القوى والطبايع فعل الله تع

المحشي

المزاج

المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات الا انه اضعف منها لانها صرفة قوية وهو فاتر ضعيف ولما لم يكن تاثير القدرة من جنس تاثير هذه الكيفيات عرفنا انها ليست نفس المزاج بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج بل يستتبعها صورة مدبرة للمزاج حافظة اياه بايراد ما يستحيل منه شيئا فشيئا وجبر ما يتداعى الى الانفكاك على الالتيام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة الافعال المتخالفة الاوضاع فيكون لا محالة وجود تلك الصورة الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والتسخير من افق ارفع من افق المزاج وهذا المبحث اليق بالطبيعيات **فصل** في الحركة والسكون فمنها يشبهان القوة والفعل ومنها بالمعنى الاعم من عوارض الموجود بما هو موجود اذ لا يحتاج الموجود في عروضهما له الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا فنقول الموجود اما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه الخروج عما كان عليه واما بالقوة من كل جهة وهذا غير متصور في الموجود الا فيما كان له فعلية القوة فيكون فعله متضمنا في قوته وهذا من شانه ان يتقوم ويتحصل باي شيء كان كالهيولى الاولى واما بالفعل من جهة وبالقوة من جهة اخرى ولا محالة ذاته مركبة من شيئين باحدهما بالفعل وبالاخر بالقوة وله من حيث هو بالفعل سبق ذاتي على ما له من حيث هو بالقوة وستعلم عن قريب ان جنس الفعل له التقدم على جنس القوة بجميع انحاء التقدم ثم القسم الاول الذي هو بالفعل من كل وجه الذي لا يمكن عليه التغير والخروج من حالة الى حالة اصلا يجب ان يكون امرا بسيطا حقيقيا ومع بساطته لا بد ان يكون كل الاشياء وتمام الموجودات كلها كما سنبرهن عليه والذي هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه له من حيث هو بالقوة ان يخرج الى الفعل بغيره من حيث هو غيره والا لم يكن ما بالقوة ما بالقوة وهذا الخروج اما بالتدريج او دفعة والخروج بالمعنى الاعم من الامرين يعرض لجميع المقولات فانه لا مقولة الا وفيها خروج عن قوة لها الى فعل لكن المصطلح عليه في استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجا لا دفعة فهو المسمى بالحركة وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل له هو المسمى بالسكون فحقيقة الحركة هو الحدوث التدريجي او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او بالتدريج او لا دفعة وكل هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة وليس لك ان تقول الدفعة عبارة عن الحصول في الآن والآن عبارة عن طرف الزمان والزمان عبارة عن مقدار الحركة فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة وهو جزء هذا التعريف الى الحركة فقد اخذ الشيء في تعريف نفسه وهو الدور المستحيل وكذا اذا قلنا يسيرا يسيرا او بالتدريج فان كلا منهما لا يعرف الا بالزمان الذي لا يعرف الا بالحركة لانا نقول كما قال بعض الفضلاء ان تصورات هذه الامور اي الدفعة والتدريج ونحوه بديهية باعانة الحس عليها وان كان معرفتها بحدودها محوجة الى مقوماتها الذاتية من الزمان والآن فذلك هو المحتاج الى البرهان فمن الجائز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور ثم يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان والآن اللذين احدهما مقدارها والاخر طرف مقدارها وهما سببا هذه الامور الاولية التصور وهكذا حال كثير من الامور التي ظاهرة الانية خفية المهية وح لا يلزم الدور وهذا مما ذكره صاحب المطارحات واستحسنه الامام الرازي في المباحث المشرقية لكن المتقدمين لم يلتفتوا الى هذا التعريف لاشتماله على دور خفي اذ لا بد ان يعتبر في تلك الامور الانطباق على امر ممتد تدريجي الحصول ولذلك قال الشيخ في الشفا جميع هذه الرسوم يتضمن بيانا دوريا فاضطر مفيدنا هذه الصناعة الى ان سلك مسلكا اخر فالقدماء عدلوا عن ذلك فقالوا الحركة ممكن الحصول وكل ما يمكن حصوله للشيء فان حصوله كمال لذلك الشيء فاذن الحركة كمال لما يتحرك ولكنها تفارق سائر الكمالات من حيث انه لا حقيقة لها الا التادي الى الغير والسلوك اليه فما كان كذلك فله لا محالة خاصيتان احديهما انه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه الثانية ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانه يبقى منه شيء بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصود فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فاذن هوية الحركة متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلا بالفعل واما سائر الكمالات فلا يوجد فيها واحدة من هاتين الخاصيتين فان الشيء اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية من حيث هي هي لا يوجب ان يقتضي ويستعقب شيئا وايضا فعند حصوله لا يبقى منه شيء بالقوة فاذا عرفت هذا فنقول الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان اخر ففيه امكانان احدهما الحصول في ذلك المكان والثاني امكان التوجه اليه وقد سبق ان كل ما يكون ممكن الحصول فان حصوله يكون كمالا له فاذن التوجه الى ذلك المط كمال لكن التوجه الى المط متقدم لا محالة على حصول المط والا لم يكن الوصول اليه على التدريج وكلامنا فيه فاذن كمال اول للشيء الذي بالقوة لكن لا من كل وجه فان الحركة لا تكون كمالا في جسميته وانما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فاذن الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهذا الرسم للفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس واما افلاطن الالهي فانه رسمها بانها خروج عن المساواة اي كون الشيء بحيث

حالته آن مساويا لحاله قبل ذلك الآن وبعده واما فيثاغورس فانه نقل عنه في تعريف الحركة انها عبارة عن الغيرية وهذا قريب مما ذكره افلاطن اذ فيه اشارة الى ان حالها في صفة من الصفات في كل آن مغايرة لحالها قبل ذلك الآن وبعده ويمكن توجيه كلامهما بما يدل على تمام التعريف من اخذ التدريج الاتصال فيه فان الشيء اذا كان حاله في كل حين فرض مخالفا لحاله في حين آخر قبله او بعده كانت تلك الاحوال المتتالية امورا متغايرة تدريجية على نعت الوحدة والاتصال فافلاطن عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية والمقصود واحد ولا يرد عليهما ان كلا من هذين المعنيين امر بسيط لا يعقل فيه الامتداد والاتصال فليس شيء منهما تمام حقيقة الحركة لكن الشيخ لم يلتفت الى التوجيه المذكور وقال في الشفاء ان الحركة قد حدت بحدود مختلفة مشتبهة وذلك لاشتباه الامر في طبيعتها اذ كانت لا يوجد احوالها ثابتة بالفعل ووجودها فيما يرى ان يكون قبلها شيء قد بطل وشيء مستأنف الوجود فبعضهم حدها بالغيرية اذ كانت توجب تغير الحال وافادة تغير ما كان ولم يعلم انه ليس يجب ان يكون ما يوجب افادة الغيرية فهو نفسه غيرية فانه ليس كل ما يفيد شيئا يكون هو اياه ولو كانت الغيرية حركة لكان كل غير متحركا وليس كذلك وقال قوم انها طبيعة غير محدودة والاحرى ان يكون هذا ان كان صفة لها صفة غير خاصة فغير الحركة كذلك ايضا كاللانهاية والزمان وقيل انها خروج عن المساواة كان الثبات على صفة واحدة مساواة الامر بالقياس الى كل وقت يمر عليه وان الحركة لا يتساوى نسبة اجزائها واحوالها الى الشيء في ازمنة مختلفة فان المتحرك في كل آن له عين اخر والمستحيل في كل آن له كيف اخر وهذه رسوم انما دعاها الاضطرار وضيق المجال ولا حاجة بنا الى التطويل في ابطالها فان الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قاناه انتهى كلامه اقول ما ذكره الشيخ في تزييف التعريف لفيثاغورس من ان الحركة ليست نفس الغيرية وانما هي مفيدة الغيرية فليس بذاك اذ الحركة نفس التجدد والخروج من حاله الى غيره لا ما به يتجدد الشيء ويخرج بل نفس خروج الشيء عن حاله نفس غيريته لها في التحقق والثبوت وان تغايرا في المفهوم وذلك كاف في الرسوم واما الذي نقل من قوم وزيفه وهو انها طبيعة غير محدودة فستعلم في موضعه من اثبات تجدد الاكوان الجوهرية وتحول الطبيعة السارية في كل جسم وان تجددها وتبدلها في ذاتها وجوهرها اصل جميع الحركات والاستحالات الاوضية العرضية **عقدة وحل** قال الامام الرازي في المباحث المشرقية وشرح عيون الحكمة ان لي في خروج الشيء من القوة الى الفعل تشكيكا مع انه اتفقت آراء الحكماء عليه فان الشيء اذا تغير فذلك التغير اما ان يكون لحصول شيء فيه او لزوال شيء عنه فانه ان لم يحدث فيه شيء مما كان معدوما ولم يزل عنه شيء مما كان موجودا وجب ان يكون حاله في ذلك الآن كحاله قبل ذلك فلم يحدث فيه تغير وقد فرض ذلك هف فاذن الشيء اذا تغير فلابد هناك من حدوث شيء فيه او زوال شيء عنه فلنفرض انه حدث فيه شيء فذلك الشيء قد كان معدوما ثم وجد وكلما كان كذلك فلوجوده ابتداء وذلك الابتداء غير منقسم والا لكان احد جزئيه هو الابتداء لا هو فذلك الذي حدث اما ان يكون في ابتداء وجوده موجودا او لا يكون فان لم يكن فهو بعد في عدم لا في ابتداء وجوده وان حصل له وجود فلا يخلو اما ان يكون قد بقي منه شيء بالقوة او لم يبق فان لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في اول حدوثه فهو حاصل دفعة لا يسيرا يسيرا وان بقي منه شيء فذلك الشيء الذي بقي اما ان يكون عين الذي وجد وهو محال لاستحالة ان يكون شيء واحد موجودا معدوما دفعة واحدة واما ان يكون غيره فح الذي حصل اولا فقد حصل بتمامه والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم وليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج بل هناك امور متتالية فالحاصل ان الشيء الاحدي الذات يمتنع ان يكون له حصول الا دفعة بل الشيء الذي له اجزاء كثيرة امكن ان يقال ان حصوله على التدريج على معنى ان كل واحد من تلك الافراد انما يحصل في حين بعد حين واما على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث فهو بتمامه معدوم فهذا ما عندي في هذا الموضع انتهى كلامه واقول انه قد سبقنا ذكر هذه الشبهة نافلا اياها عمن سبقه من الاقدمين وابطلها بانها انما تنفي وجود الحركة بمعنى القطع وهي غير موجودة في الاعيان و الموجود من الحركة انما هو التوسط المذكور وهو ليس الا امرا بسيطا لا يكون منقضيا ولا لاحقا وجمهور المتاخرين سلكوا هذا المنهج زاعمين انه منهج الحكمة الا مولانا وسيدنا الاستاد دام ظله العالي حيث افاد ان النافي الحركة بمعنى القطع قائلون بان التوسط المذكور يرسم في الوهم امرا حادثا تدريجيا على نعت الاتصال وان اجتمعت هناك اجزاؤه الحادثة على التدريج واذا كان حصول الشيء الواحد على سبيل التدريج غير معقول فلم يتصور ذلك سواء كان في الاعيان او في الاوهام وهذا القياس المغالطي لو صح لكان نتيجته ما هو حضر هناك آه اذ لا اختصاص له باحد الوجودين اصلا واللازم خلف قد اجتمعت الآراء على بطلانها كيف وقد برهن على اتصال الجسم وعدم انفصاله الى غير المنقسمات الوضعية كما سيجيء في مباحث الجوهر وخروج الجسم من اين الى اين اخر مشاهد محسوس وذلك الخروج امر تدريجي منطبق على المسافة

قوله من انه التدريج الخ

ويمكن ان يقال ان اللفظين حقيقة عرفية خاصة عندهم في التدريج والاتصال وليس المراد الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية العامة منهما قوله وذلك الاشتباه الامر في طبيعتها اي الحركة نفسها مثار وجوه الاشتباه ذات وجوه كالآيات المتشابهة اذ لو قلت انها موجودة صدقت او معدومة صدقت لانها قوة وقوة الشيء ليست بشيء وان كانت بوجه فعلية وايضا ليست موجودة بوجود قار وان قلت انها واحدة صدقت لان الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية وان قلت انها كثيرة صدقت لقبولها التجزي الى اجزاء غير متناهية ولو كانت اقل ما يتصور منها وان قلت انها متغيرة صدقت وان قلت انها ثابتة بسيطة محفوظة باعتبار التوسط صدقت وعد اقوالهم كان صفة لها اشارة الى منع كونها غير محدودة لكونها موجودا واحدا شخصيا وعدم محدوديتها باعتبار الاجزاء الوهمية التي تقدر كالذي هو الزمان او ينطبق عليه وعدم المحدودية في الحركة مستقيمة كانت او مستديرة فقط قوله ما ذكره الشيخ في تزييفه آه اقول سلمنا ان الحركة هي التغير لا ما به التغير لكن التغير غير الغيرية والتغاير فيه وتحول الطبيعة فتدبر في كلامهم فحمل الطبيعة على مبدأ الحركة والسكون الذاتيين والطبيعة في كلامهم يحتمل المهية لمرسته

قوله كيف وقد برهن على اتصال الجسم آه اشارة الى وقوع التدريج في العين بالنسبة الى الحركة التوسطية ايضا كما يدل عليه قوله ولو في الخيال فردا خفيا نعم نفس الكون في الوسط بسيط وكذا كون ما في مرتبة مما لا يتجزى فالكون في كل منها لا يقع على التدريج واما باعتبار نسبة التوسط الى حدود المسافة المتصلة فالتدريج واقع فان التوسط وان كان بسيطا لكنه بسيط سيال

المتصلة فوجود كمية متصلة غير قارة منطبقة على كمية متصلة قارة ولو في الخيال من الضروريات التي لا يمكن انكارها فالحري قلع اساس الأشكال وتخريب بنائه بافشاء وجه الغلط فيه وذلك غير متعسر على من وفق له بل ميسر لمن خلق له فان وجود الشيء بتمامه في الآن غير وجوده في الزمان اذ قد يكون للشيء وجود في الزمان وليس وجوده ولا وجود جزء منه في الآن بل وجود نهاية منه ونهاية الشيء خارجة عنه لانه عدمه وانقطاعه ووحدة الشيء لا ينافي ذلك اصلا لان الحركة والزمان وما يجري مجراهما من الامور الضعيفة الوجود التي وجود كل جزء منها يجامع عدم غيره والتدريج في الحدوث لا ينافي وجود الشيء الممتد الواحد بتمامه في مجموع الزمان الذي هو ايضا متصل واحد متشخص في نفسه بل انما ينافي وجوده بتمامه او وجود بعض منه في الآن ثم لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء آني يوجد هو او جزء منه في ذلك الآن وهذا الغلط انما نشأ من اشتراك لفظ الابتداء بين معنيين متغايرين فان لفظ الابتداء قد يطلق على طرف الشيء ونهايته وقد يطلق على الآن الذي يوجد فيه الشيء الدفعي الحدوث المستمر الذات ولا والحركة ليست مما يوجد فيه ثم يستمر آن اول الحدوث ولا الجزء منها لان جزء الحركة ايضا حركة بل لها طرف ونهاية يختص بآن هو منطبق على طرفها ومن تعاريف الحركة ما ذكره الشيخ في النجاة وهو ان الحركة تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول به اليه وهو بالقوة او بالفعل فلنبين قيود هذا التعريف واحترازاته فقوله تبدل حال قارة احتراز عن انتقال من حال غير قارة الى حال غير قارة اخرى كانتقال من متى الى متى ومن فعل الى فعل او من انفعال الى انفعال اذ تلك الامور احوال غير قارة والانتقال منها ليس حركة كما ان التلبس بها ليس بسكون وقوله في الجسم احتراز عن تبدل الاحوال القارة للنفوس المجردة من صفاتها وادراكاتها اذ ذلك لا يكون حركة لا عن تبدل الهيولى الاولى في صفاتها على ما قيل فان للهيولى حركة في استعداداتها وانفعالاتها وتحقيق ان المتحرك في الحركة الكمية ليس الا المادة بل المراد من الجسم ما يعم ومادته وقوله يسيرا يسيرا يخرج تبدلا لا يكون كذلك في الجسم وتبدل الهيولى في صورها الجوهرية فان ذلك عند الشيخ وجمهور الحكماء لا يمكن ان يكون على سبيل التدريج وسينكشف لك الحق الذي فيه وقوله على سبيل اتجاه نحو شيء احترز به عن تبدل الجسم في ضوئه مثلا والانتقال عنه يسيرا يسيرا الى الظلمة فانه وان كان فيه تبدل في حال قارة تدريجا الا انه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شيء واراد بالنسبة المعبر عنها بالباء القريبة الذاتية احترازا عن تبدل الاحوال قارة تدريجية لا يكون الوصول الى ما يترتب عليه اوليا او ذاتيا كما ستعلم في مباحث العلة الغائية من ان الغاية قد تكون ذاتية وقد تكون عرضية وبذلك يخرج عن الحد الانتقال من جدة الى جدة او من مضاف الى مضاف اذ كل منهما وان كان تدريجيا الا ان شيئا منها ليس غاية ذاتية واولية بل التبدل فيها مسبوق بتبدل في غيرهما وانما عمم في الغاية المذكورة ليشمل ما لها غاية بالفعل كما لا تدوم من الحركات المستقيمة وما ليس لها غاية بالفعل كما تدوم من الحركات الدورية اذ ما يحصل لها انما هو وضع تدريجي صالح لان يفصل الى اوضاع لا يكون شيء منها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل ومن تعاريفها ما ذكره رهط من حكماء الاسلام وفاقا للمتقدمين وهو ان الحركة زوال من حال الى حال او سلوك من قوة الى فعل وفي الشفاء ان ذلك غلط لان نسبة الزوال والسلوك الى الحركة ليست كنسبة الجنس او ما يشبه الجنس بل كنسبة الالفاظ المترادفة اياها اذ هاتان اللفظتان والحركة وضعت اولا لاستبدال الشيء في المكان ثم نقلت الى الاحوال واقرب التعاريف هو ان يقال الحركة هي موافاة حدود بالقوة على الاتصال والسكون هو ان ينقطع هذه الموافاة وتلك الحدود تفرض بالموافاة والحركة على ان هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذي سنذكرها

فصل في تحقيق القول في نحو وجود الحركة قال الشيخ في الشفاء الحركة اسم لمعنيين الاول الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى وذلك مما لا حصول له في الاعيان لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها واذا وجدت فقد انقطع وبطل فاذا لا وجود لها في الاعيان اصلا بل في الذهن وذلك لان المتحرك يستند الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت صورة كونه في المكان الاول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فحينئذ يشعر الذهن بان الصورتين معا على انهما شيء واحد واما في الخارج فلا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم الثاني وهو الامر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث كل فرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه وهو حالة موجودة مستمرة ما دام كون الشيء متحركا وليس في هذه الحالة تغير اصلا بل قد يتغير حدود المسافة بالفرض لكن ليس المتحرك متحركا لانه في حد معين من الوسط والا لم يكن متحركا عند خروجه منه بل لانه متوسط على الصفة المذكورة وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط وهذه الصفة توجد في المتحرك وهو في آن لانه يصح ان يقال في كل آن

يفرض في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه والذي يق من ان كل حركة ففي زمان فاما ان يعني بالحركة الامر المتصل فهو في الزمان ووجودها فيه على سبيل وجود الامور في الماضي وان كان يباينها بوجه فان الامور الموجودة في الماضي قد كانت لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا فيه ولا كذلك هذا وان عني به المعنى الثاني فكونه في الزمان لا على معنى انه يلزم مطابقة الزمان بل على معنى انه لا يخ من حصول قطع وذلك القطع مطابق للزمان فلا يخ من حدوث زمان ولانه ثابت في كل آن من ذلك الزمان فيكون ثابتا في هذا الزمان بواسطته هذا كلامه وفيه موضع ابحاث نقضا واحكاما الاول انا نقول لكل ماهية نحو خاص من الوجود وكونها في الاعيان عبارة عن صدقها على امر وتحقق حدها فيه كما ذكره الشيخ في باب المضاف وانه موجود في الخارج بمعنى انه يصدق حده على اشياء كثيرة فيه ولا يعني بموجودية الشيء الا ذلك ومن هذا القبيل ماهية الحركة والزمان والقوى والاستعدادات وغيرها والعجب ان الشيخ ذاهب الى وجود الزمان المتصل في الخارج لانه الذي ينقسم الى السنين والشهور والايام والساعات والحركة بالمعنى الاول يطابقه والحركة عنده محل الزمان وعلته فالمعدوم كيف يكون محلا للموجود وعلة له الثاني انا نقول لعل غرض الشيخ من نفي وجود الحركة بالمعنى الاول ان الحركة وصف للجسم والجسم جوهر ثابت موجود في كل آن من زمان وجوده والحركة لا وجود لها في الان ولو كان ذلك المعنى نعتا للجسم يلزم وجود الحركة في كل آن يوجد فيه الجسم المنعوت به لاستحالة انفكاك الموصوف عن الصفة التي حين وصف بها فالموجود من الحركة هو المعنى الاخر لاستمراره كاستمرار الجسم لا المعنى الاول المتبدل ويجدده مع ثبات الجسم لكنا نقول ان محل الحركة وقابلها ليس الجسم بما هو امر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادة المنفعلة المتاثرة آنا فآنا كما ان فاعلها ايضا سواء كانت طبيعة او قسرا او ارادة لا بد وان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال والحيثيات ليصير بانضمام تلك الاحوال موجبا لحصول الحركة في القابل كما بينه الشيخ في موضعه لان علة المتغير متغير وعلة الثابت ثابت لا محة وكذلك حكم القابل للشيء الثالث ان نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح فكيف حكم بنفيها والاولى ان يحمل كلامه على ان مارامه هو نفي ان يكون لوجودها صورة في الاعيان كوجود الامور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة ويرشدك الى ذلك قوله لا يجوز ان يحصل بالفعل فانما حيث يحصل الحصول بالقيام اعني قرار الذات وثباتها وكذا قوله ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان الى آخره فان ما في الذهن منها وان كان بحسب الحدوث تدريجي الحصول لكنه دفعي البقاء بخلاف ما في الاعيان منها فانه تدريجي الحدوث والبقاء جميعا الرابع ان نفي وجود الحركة بالمعنى الاول كما ينص عليه عبارة الشيخ ههنا مناقض لما قال في الشفاء في فصل حل الشكوك المقولة في الزمان بهذه العبارة واما الزمان فان جميع ما قيل في امر اعدامه وانه لا وجود له في الآن وفرق بين ان يق لا وجود له مط وبين ان يق لا وجود له في آن حاصلا ونحن نسلم ونصحح ان الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان الا في النفس والتوهم واما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له فانه ان لم يكن صحيحا له صدق سلبه فصدق ان يقول انه ليس بين طرفي المسافة مقدار امكان الحركة على حد من السرعة يقطعها وان كان هذا السلب كاذبا فالاثبات الذي يقابله صادق وهو ان هناك مقدار هذا الامكان والاثبات دال على وجود الامر مط وان لم يكن في آن او على جهة ما وليس هذا الوجه له بسبب التوهم فانه وان لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلا ومع هذا فانه يجب ان يعلم ان الموجودات منها ما هي محققة الوجود محصلة ومنها ما هي اضعف في الوجود والزمان يشبه ان يكون اضعف وجودا من الحركة انتهى كلامه والشيخ قدس سره اجل شانا وارفع محلا من ان يناقض نفسه في كتاب واحد اذ ظهر من كلامه ان الحركة اقوى في الوجود مما يوصف في الاعيان بنحو من الوجود مطلقا اعني الزمان فيكون لها وجود في الاعيان بالضرورة كيف وهو علة الزمان ومحله فيكون اولى بالوجود كما نص عليه فعلم ان معنى ما رامه من نفي وجود الحركة هو الذي اومانا اليه الخامس ان الحركة بمعنى المتوسط المذكور لا وجود له في الاعيان لانه كلي والكليات بما هي كليات اي معروضة للعموم والاشتراك غير موجودة في الخارج فالموجود من الحركة المعينة هي الحصول في حد معين وذلك امر آني ولهذا ذهب جمع الى ان الحركة حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية فيلزم تتالي الآنات وتشافع الحدود وهو بط كيف ولو كان كذلك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كمالا اوليا بل هو الكمال الثاني لان الحركة هو السلوك الى الحصول في حد معين والطلب له لا انه نفس ذلك الحصول اذ طلب الشيء ليس ذلك الشيء بعينه والسلوك اليه غير الحصول فيه والجواب ان الحركة بهذا المعنى وان كان لها ابهام بالقياس الى الحصولات الآنية والزمانية التي يعتبرها العقل الا انها مع ذلك لها تعين من جهة تعين الموضوع ووحدة المسافة ووحدة الزمان والفاعل المعين والمبدأ الخاص والمنتهى الخاص وهي ايضا كما مر من الموجودات الضعيفة الوجود فيكفيها من التعين هذا القدر وان كان فيها ضرب من الاشتراك فان نسبة تلك الحصولات الى معنى التوسط المستمر نسبة الجزئيات الى الكلي ونسبتها الى معنى القطع المتصل

فيه

لنسبة الاجزاء والحدود الى الكل السادس ان لقائل ان يقول الحركة اما مركبة من امور كل واحد منها غير منقسم اصلا او ليس كذلك والاول بط كما
بين في مباحث الجسم والمقادير والثاني اى كونها قابلة للقسمة ابدا فالاجزاء الفرضية منها لا يوجد باسرها دفعة لانها غير قارة فلا يحد
منها شيء بعد شيء فالجزء الموجود منها ان لم يكن منقسما فكذلك الذي يحصل بعد انقضائه مقارنا له ايضا امر غير منقسم فالحركة اذن مركبة
من امور غير منقسمة هف وان كان منقسما كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلا فلا يكون ما فرضناه حاصلا حاصلا هف
اقول هذه الشبهة من الامام الرازي وهي قريبة الماخذ مما سبق ذكره سؤالا وجوابا والغلط انما نشا من الذهول عن ان وجود الشيء
مطلقا اعم من وجوده في الآن فمن هذه الشقوق نختار الشق الاخير وهو ان الموجود من كل جزء من الحركة امر منقسم بالقوة الى اجزاء بعضها سابق
وبعضها لاحق وهكذا بالغا ما بلغ الى حيث يقف العقل عن اعتبار التجزية والقسمة السابع ان الاتصال بين الماضي من الحركة والمستقبل
منه اتصال بين موجود ومعدوم والجواب ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها وفعليتها تقارن
قوتها وحدوثها عين زوالها فكل جزء منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه فان الحركة هي نفس زوال الشيء بعد شيء وحدوث
قبل شيء وهذا النحو ضرب من مطلق الوجود كما ان للاضافات ضربا من الوجود وفي وجود الحركة شكوك وشبه كثيرة ولها اجوبة
لا نطول الكلام بذكرها ونصرف عنان القلم الى ما هو اهم من ذلك **فصل** في اثبات المحرك الاول انك قد عرفت حد الحركة
فهي فعل او كمال اول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فالقوة للمتحرك بما هو متحرك بمنزلة الفصل المقوم له ويقابله
السكون تقابل العدم والقنية فنقول الحركة لكونها صفة وجودية امكانية لا بد لها من قابل ولكونها حادثة بل حدوثا
لا بد لها من فاعل ولا بد من ان يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلا وفاعلا فعلا وقبولا تجدديين واقعين تحت مقولتين
متخالفتين وهما مقولتا ان يفعل وان ينفعل والمقولات اجناس عالية متباينة ولاستحالة كون المفيض مستفيضا بعينه فالمحرك
لا يحرك نفسه بل الشيء لا يكون في نفسه متحركا والمتحرك لا يتحرك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة وهذا كما ان المسخن
لا يسخن بنفسه بل لامر يكون سخونته بالقوة فلا بد ان يكون قابل الحركة متحركا بالقوة لا بالفعل وفاعلها لا بد وان يكون بالفعل فيما يخرج
الشيء اليه اعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة وان لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوة اذ ليست الحركة كمالا لما هو موجود بالفعل
من جهة ما هو موجود بالفعل لكن هنا دقيقة ستعلم بها وهي انه لا بد في الوجود من امر غير الحركة وغير قابل الحركة هو متحرك بذاته متجدد
بنفسه وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم وله فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشيء و
ذاتياته وذلك لان فاعل الحركة المباشر لها لا بد وان يكون متحركا والا لزم تخلف العلة عن معلولها فلو لم ينته الى امر وجودي متجدد الذات
لادى ذلك الى التسلسل او الدور وسنرجع الى تحقيق ذلك الامر ان شاء الله تع فالآن نقول قولا مجملا ان قابل الحركة امر بالقوة اما من هذه
الجهة او من كل جهة وفاعلها امر بالفعل اما من هذه الجهة او من كل جهة ولا محالة ينتهي جهات الفعل الى ما هو بالفعل من كل وجه دفعا
للدور والتسلسل كما ان جهات القوة ترجع الى امر بالقوة من كل وجه الا كونه بالقوة لان القوة قد حصلت فيه بالفعل وبذلك يمتاز
عن العدم المطلق فثبت ان في الوجود طرفين احدهما الحق الاول والوجود البحت جل ذكره والاخر الهيولى الاولى والاول خير محض وهذه
شر لا خيرية فيه الا بالعرض ولكونها قوة جميع الموجودات يكون خيرا بالعرض بخلاف العدم فانه شر محض ومن ههنا ظهر ان الجسم مركب من هيولى
وصورة لان الجسم فيه قوة الحركة وللصورة الجسمية اعني الاتصال الجوهري وهو امر بالفعل ففيه كثرة اشارة الى ان كل بسيط الحقيقة
يجب ان يكون جميع الاشياء بالفعل وهذا مطلب شريف لو اجد في وجه الارض من له علم بذلك **فصل** في دفع شكوك اوردت
على قاعدة كون كل متحرك له محرك ان الموروث من الحكماء في اثبات هذا المرام حججا متكثرة الاولى لو كان الشيء متحركا لذاته امتنع سكونه
لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات وفساد التالي يستلزم فساد المقدم الثانية لو تحرك لذاته كان اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول
الثابت ثابت ولو كان ثابتا لم يكن حركة الثالثة لو كان متحركا لذاته فلا يخ اما ان يكون له مكان او حالة ملائمة او لا يكون فعلى الشق
الاول لم يكن طالبا لذلك المكان او ما يجري مجراه فلا يكون متحركا ولا ايضا حركته الى جانب اولى من حركته الى جانب آخر فاما ان يتحرك
الى كل الجوانب وذلك مح او لا يتحرك اصلا هف وان كان له ما يلائمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون متحركا لذاته الرابعة لو تحرك الجسم لانه
جسم لكان كل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية وهو كذب او لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية الخامس ما مر ذكره في الفصل
المقدم من اختلاف جهتي القوة والفعل فالمتحرك اذا حرك لم يخ اما بان يحرك لا بان يتحرك او بان يتحرك فعلى الاول يكون هو غير المتحرك

وعلى الثاني فمعنى انه يتحرك انه وجدت فيه الحركة التي هي بالقوة فيكون الحركة فيه بالقوة والفعل معًا هذا مع السادس من ان نسبة المحرك
القابل الى الحركة بالامكان ونسبته من حيث هو فاعل بالوجوب والوجوب والامكان متنافيان فالمحرك غير المتحرك قال صاحب كتاب
المباحث المشرقية معترضا على الثلث الاول [illegible] الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تتحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة في الحركة وهي
طالبة لمكان معين فلم لا يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته وان لم يلزم شيء مما ذاته .. فلئن قلتم ان الطبيعة انما تقتضي الحركة بشرط حالة منافية
او زوال الحالة ملائمة فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة والسكون انما يحصل عند الوصول الى الملائم
والعلة ان كانت في ايجابها معلولها متوقفة على شرط لم يتم ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوزون
ان يكون اقتضاء التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند
زوالها وح لا يمكن ان يدفع ذلك الا بان يق لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الرابعة فاذن
يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول ان كل جسم فله مقدار وله صورة وله هيولى
اما مقداره فهو الابعاد الثلثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها
امر واحد في الاجسام كلها وذلك لان الصورة الجسمية لا يمكن ان تكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الابعاد لانها امر اضافي والجسمية
من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية يلزمها هذه القابلية واذا ثبت ان الجسمية
امر يلزمه هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون ذلك الامر مختلفا في الاجسام وان كانت مشتركة في هذا الحكم وهو قابلية هذه الابعاد والامور
المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم قال وان سلمنا ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم فهب ان
الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون علتها هي مادتها المخصوصة اقول كون الاجسام مشتركة في الجوهر القابل للابعاد امر
بديهي لا حاجة الى اقامة البرهان عليه وذلك يكفينا لاثبات المبادي الطبيعية والمحركات الخاصة اذ يعلم ان [illegible] والاوضاع
والاين كلها عوارض واوصاف لذلك الامر المشترك فان الكون في المكان لا يوصف به الا الجسمية اعني الجوهر الطويل العريض العميق وكذا
الوضع اعني نسبة اجزاء الشيء بعضها الى بعض والى امر خارج وكذا الانتقال من مكان الى مكان فالقابل لهذه الاوصاف والانتقالات هو
الجسم لا محة وهو سبب قابلي فلا بد لهذه الاوصاف من سبب فاعلي ايض لكن لهم في اثبات ذلك السبب الفاعلي طرق بعضها يبتنى على اثبات الامكان
والقوة لوجود هذه الاوصاف للجسم اذ لازم المهية بل لازم الوجود للشيء يجوز ان يكون الفاعل والقابل فيه امرا واحدا لم وبعضها يبتنى على
اثبات جهة الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف الصفات فلو كان شيء منها من لوازم المهية المشتركة لكان كموصوفه متفقا
في الكل اذ لازم المهية لازم لجميع الافراد وهم مع ذلك قد اقاموا البرهان على ان الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين انواع الاجسام واجناسها
في موضعه كما سيأتي ذكره واما قوله يجوز ان يكون الامور المختلفة مشتركة في لازم واحد فنقول ان ذلك انما جاز بشرط ان يكون منشاء
اللزوم جهة الاشتراك لا جهة الاختلاف كما بين في مقامه ونحن نعلم يقينا ان قابلية الابعاد وان كان امرا نسبيا فانما يقتضيه الجسم
بما هو جسم لا بما هو مختلف فيه وذلك معنى مشترك بين الاجسام ضرورة واتفاقا وان كانت الاجسام متخالفة المهيات وبعض تلك
الطرق يدفع كون الهيوليات المتخالفة في الاجسام مبادي للحركات والاثار المتقنة المختصة كل قسم منها بنوع من الجسم لانها محض
القوة والاستعداد وليست هي ايض مختلفة الا من جهة اختلاف الطبايع والصور وبهذا يدفع قوله لم لا يجوز ان يكون علة الحركة
هي المادة المخصوصة ولم يعلم ان لا معنى لتخصيص المادة الا بصورة سابقة عليها وستعلم ان الفعل اقدم من القوة بحسب اصناف التقدم
ثم قال ان الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون ما له من الشكل والوضع والمقدار واجب الحصول له فذلك الوجوب ان كان للجسمية
مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فلتكن الحركة ايضا للجسمية وان لم يكن كل جسم متحركا وان كان لامر موجود في الجسمية فذلك الامر ان
لم يكن لازما لها لم يكن اللازم بسببه ملازما للجسمية وان كان ملازما عاد التقسيم ولا ينقطع الا بان يق تلك الاوصاف غير
لازمة لجسمية الفلك ففيه تجويز للخرق والفساد او انها لازمة للجسمية المطلقة اما بغير واسطة او بواسطة ما يلازمها مع ان تلك
الاوصاف غير مشتركة في الجميع فلتكن الحركة ايض كذلك وان قيل ان تلك الملازمة لما حلت فيه الجسمية وهو المادة فان الافلاك لكون
مادتها مخالفة لساير المواد وكانت مقتضية لتلك الاشكال والمقادير الجسمية ايضا حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الامور
فعلى هذا نقول لم لا يجوز ان يكون لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لساير المواد وهي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم

كلام باطل و عاطل

بعضها يبتنى على اثبات الامكان كالخامس والسادس ومثله الكلام في بعض تلك الطرق الذي هو كون الهيوليات آه قوله لا بما هو مختلف فيه اي الفلكية والعنصرية ثم العنصرية بجنسها و شطر الكلام في قوله متخالفة المهيات قوله وان كان لامر موجود في الجسمية كالطبيعة سبزواري

عم

منه اشتراك الاجسام في ذلك **اقول** اما الذي ذكره في الفلك فمبناه على الغفلة عن احوال الماهية وكيفية ارتباط الجنس بالفصل المحصل اياه في النوع المحصل في الذهن وعن كيفية الملازمة بين مادتها وصورتها في النوع المركب في الخارج وعن معرفة ان الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التي في الاجسام محصلة لجسميتها الا ان الجسمية فيها وفي غيرها مقتضية للفلكية او النارية او المائية وبالجملة للخواص واللوازم المخصوصة في نوع نوع كما سيأتي في مباحث الصور واما الذي ذكره من تجويز كون المادة مقتضية للحركة المخصوصة وساير الخواص فهذه المسماة بالمادة هي بالحقيقة والمعنى صورة فلم يبق لها من معنى المادة الا اسمها دون معناها فان المعنى المذكور هو معنى الصورة بعينها اذ لا نعني بالصورة الا مبدأ الآثار المختصة ولا نعني الا مبدأ الحركة الذاتية ولا حاجة بنا الى الاسم بعد تحصيل الحقيقة بالبرهان ثم قال فالحاصل ان الحجة المذكورة لا تدل على اثبات القوى والطبايع الا اذا بينا ان المادة مشتركة ومتى تعذر ذلك لم تكن الحجة منتجة فان قيل ان المادة لا تصلح ان يكون مبدأ الحركة لانها من حيث هي هي قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا قلنا قد ثبت في باب العلة فساد هذا الاصل وبتقدير صحته يكون كافيا في اثبات المط وهو الطريقة الخامسة ولكن البيان فيه واقوى ما يتوجه عليه ان المهيات فاعلة للوازمها وقابلة لها وذلك يبطل ما قالوه **اقول** قد علمت بيان اختلاف جهتي ان يفعل وان ينفعل واختلاف جهتي القوة والفعل اعني الامكان والوجوب والايجاب بالامرية واما النقض بلوازم المهيات فهو وارد اذ مبنى الايراد على المغالطة الناشية من اشتراك لفظ القابل ووقوعه تارة بمعنى الانفعال التغيري وتارة بمعنى الاتصاف اللزومي

فصل في تقسيم القوة المحركة وفي اثبات محرك عقلي ان من المحرك ما يحرك بالذات ومنه ما يحرك بالواسطة كالنجار بواسطة القدم ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة وان يفيد صفة الحركة ومنه ما يحرك لا على سبيل المباشرة بل بان يفيد الذات المتحركة لا حركتها فقط كما ستعلم وايضا منه ما يحرك بان يتحرك ومنه ما يحرك لا بان يتحرك كالمعشوق اذا حرك العاشق والمعلم اذا حرك المتعلم ولا سبيل الى وجود اجسام بلا نهاية ليستحيل ان يتحرك متحركات معا الى غير نهاية وبيان ذلك اما اولا فان المتحرك يجب ان يكون جسما او ماديا ويلزم لا تناهي الاجسام واما ثانيا فلان العلل يجب ان تتناهى وذلك لانه ان كان متحرك آخر ويحركه محرك وهو ايضا متحرك فمحال ان يتحرك الا بعد ان يحركه محرك آخر فالمتوسط من هذه الثلاثة له نسبتان ولم من بينها هذه الخاصية وهو انه يحرك ويتحرك وسواء كانت هذه الواسطة واحدة او غير متناهية فانه لا يصح الحركة ما دام حكمها حكم الواسطة فيجب ان ينتهي الى محرك لا يكون حكمه حكم الواسطة وهذا مخرج الامور من القوة الى الفعل والموجد ينتهي الى امر بالفعل فيجب ان يكون امرا بالفعل وموجودا بذاته فالمحرك الذي لا يتحرك اما ان يحرك بان يعطي للجسم المتحرك المبدأ القريب الذي به يتحرك او يحرك على انه غاية يتم بها وخير يتوجه اليه ومعشوق ومعلوم انكل قوة في جسم يحركه فانها تتحرك ايضا بالعرض فالمحرك الذي لا يتحرك لا يصلح ان تكون قوة جسمانية وقد علمت اثبات ان كل جسم يفعل فعلا خاصا او حركة مخصوصة ليس بعرض ولا باتفاق او قسر فانه بقوة زائدة على الجسمية فهي اما طبع او ارادة نفسانية متعلقة وعلى التقديرين لا بد ان يكون لتلك القوة تعلق الجسم ولا تكون مفارقة عنه بالكلية فان الفعل الخاص اذا صدر عن مفارق بالكلية غير مخالط للاجسام وجب ان يكون المفارق يطلب بالحركة امرا ليس له وهذا بط كما علمت فاذن ان كان مفارق مشاركا له في التحريك فانه يحرك على احد الوجهين المذكورين لا غير كالحال في الحركات الفلكية

فصل في ان المبدأ القريب لهذه الافاعيل والحركات المخصوصة ليس امرا مفارقا عن المادة فنقول اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التاثير عن مفارق لا يخ اما لانه جسم او لقوة فيه او لقوة في المفارق اما الاول فيلزم ان يشاركه فيه كل جسم كما عرفت وليس الامر كذا واما الثاني وهو ان يكون بقوة فيه وهو المط واما الثالث فتلك القوة في المفارق اما ان يكون نفسها يوجب هذا التاثير فيكون الكلام فيه كالكلام في المفارق وقد مر وان كان على سبيل الارادة فلا يخ اما ان يكون الارادة ميزت هذا الجسم بخاصية فيه اولا بل اثر فيه جزافا فان كان تاثيره جزافا كيف اتفق لم يستمر اوضاع العالم سيما الافلاك على هذا النظام الدائمي او الاكثري اذ الاتفاقيات كما ستعلم ليست بدائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية اكثرية او دائمة فليس فيها شيء بالاتفاق والجزاف كما ستعلم ان جميعها متوجهة نحو اغراض كلية فلا يستاتي ان باتفاقية فبقي ان يكون بخاصية فيه ويكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة وهي القوة والطبيعة وهي التي بسببها يطلب الجسم بالحركة كما لاتها الثانية من احيازها واشكالها وغير ذلك وسنتكلم فيها في باب الصور الجسمانية ومثل هذه الطبيعة اذا عرضت للاجسام حالة غريبة كالماء اذا سخن والارض اذا ارتفعت والهواء اذا انضغط بالقسر ردتها الطبيعة بعد زوال مبدأ القريب والقاسر الى حالتها الطبيعية

وحفظت عليها تلك الحالات فردت الماء الى برودته والارض الى مكانها الاسفل والهواء الى قوامه ورقته وكذا الابدان اذا مرجها ومرضت باستيلاء بعض العناصر فاذا اوثبت الطبيعة المدبرة اياها ردتها الى المزاج الموافق ومن ههنا ايضا يعلم ان النفس ليست بمزاج فان المزاج المعدم لا يعيد ذاته الى الحالة الاصلية لاستحالة اعادة المعدوم **فصل** في ان كل حادث يسبقه قوة الوجود ومادة تحملها كل ما لم يكن يسبقه قوة الوجود فيستحيل حدوثه وكل كائن بعد ما لم يكن بعدية لا يجامع القبلية فانه يسبقه مادة وذلك لانه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لذاته اذ لو كان ممتنعا لم يكن يوجد اصلا ولو كان واجبا لم يكن معدوما فامكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه لان كون الشيء ممكن الوجود حالة له بالقياس الى وجوده لا الى امر خارج عنه فاذن لامكان وجوده حقيقة تسبق وجود ذلك الممكن وهذا الامكان عرض في الخارج ليس من الامور العقلية المحضة والاعتبارية الصرفة لانه اضافة ما منسوبة الى ما هو امكان وجوده فيكون الاضافة مقومة له وليس امكان الوجود المطلق جوهرا ولا عرضا غير نفس الاضافة ولو كان الامكان جوهرا لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الاضافة ولو كان كذلك لكان واجب الوجود بذاته لا ممتنا لامكانه وكذا لو كان عرضا قارا فقد علم انه ليس لامكان الوجود مطلقا وجود في الخارج ثم يعرض له الاضافة من خارج بل الموجود من امكان الوجود هو الامكانات المخصوصة حتى يكون مضافا مشهودا بالاحقيقيا فهي اعراض لموضوعات والاضافة مقومة لامكان وجود كذا والجوهر لا يقومه العرض فهو عرض فيجب ان يكون موجودا في موضوع فلنسم هذا الامكان قوة الوجود وحامله موضوعا ومادة وهيولى باعتبارات فهذا الامكان امر وجودي وان صحبه العدم وهو عام عموم التشكيك مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي امكانات مجهولة الاسامي يعبر عنها بامكان وجود كذا وكذا فاذن كل حادث قد سبقه المادة والمادة هي سبب من اسباب الحدوث وحيث يكون حدوث وكون وفساد يجب ان يكون الهيولى للكائن والفاسد واحدة والا لكان يلزم حدوث الهيولى راسا وهذا محال لانه يلزم ان يكون الهيولى الحادثة يسبقها امكان الوجود فيكون لامكانها هيولى اخرى فيتسلسل وهذا محال الا على وجه سنقف عليه من تجددها مع تجدد الصورة على الاتصال واعلم ان موضوع الامكان يجب ان يكون مبدعا والا يسبقه موضوع اخر وكذلك الى ما لا نهاية له لانه متى فرض كذلك يلزم ان يسبق للامكان امكان ومما يجب ايضا ان يعلم ان الامكان الذي يعدم مع الفعل فله سبب لا محالة يكون حادثا ويسبقه لا محالة امكان اخر سبقا زمانيا الى لا نهاية ثم الهيولى وكذا كل مادة بما هي لها قوة ان يصير بالفعل شيئا لا على ان يوجد وامكان الصورة هو ان يوجد لا على ان يصير بالفعل شيئا فانها هي بفعل فنقول ان امكان وجود الصورة صفة موجودة في هيولاها اذا عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان وجود الصورة مثال ذلك سعة الحوض فانها صفة للحوض فاذا احضره الذهن واحضر قدر ما يسعه من الماء كانت امكان وجود الماء وكذا صحن الدار صفة الدار فاذا عقل وعقل ما يسعه من الرجال كان امكان وجودهم فبهذا ينحل شبهة من يقول ان الموجود كيف يكون مضافا الى المعدوم فان حد المضاف كون الشيء بحيث اذا عقل عقل معه المضاف اليه وان قيل ان سعة الحوض وصحن الدار كل منهما معنى وجودي والقوة معنى عدمي كان كل منهما بالقياس الى ما يسعه وهو الماء مثلا لا الى الوجود وهو معنى عدمي هو ما يكون بالقياس الى الوجود مطلقا **تنبيه** ان بعض الحوادث يكون امكان وجوده بان يكون موجودا في المادة وبعض الاشياء يكون امكان وجوده بان يكون مع المادة لا فيها فالاول كالصور الجسمية والثانية كالنفوس الانسانية ليس وجودها في المادة ولكن مع المادة كما ستعلم في علم النفس والمادة هي المرجحة لوجود النفس على عدمها اذ كل ما هو ممكن الوجود نفوسه على الوجود والعدم سواء فيجب ان يكون له سبب مرجح يميله الى احد الطرفين لان الواهب جواد بكيفية فلا مرجح يخرج الشيء عن الحد المشترك بين الوجود والعدم فتبين ان المادة علة لوجود النفس على هذا الوجه لا غير اذ المادة يحتاج اليها لوجهين احدهما لان يتقوم بها الموجود عنها وهذا ليس للنفس الناطقة والثاني لان يرجح وجود الشيء على عدمه والمحتاج اليها من المادة في النفس هو لهذا فالمادة بالحقيقة للحوادث لان محل امكان الوجود ليرجح وجود ممكن الوجود على عدمه ثم هذا الامر الممكن ضرورية فان في بعض الصور انها توجد فيها فيحتاج اليها لتعيين احدهما للحدوث وثانيهما لان يتقوم بها وجود الصورة واما النفس الانسانية فانما يحتاج اليها للحدوث وزيادة التحقيق في هذا المعنى وحل الشبهة في سببية المادة للنفس مما سنذكرها في باب بيان بقائها بعد الموت واعلم ان المفارق المحض لا امكان له بحسب الواقع والا لكان لوجوده حامل وانما امكانه اعتبار صرف يعتبره الذهن عند ملاحظة مهية كلية له فيجد نسبتها الى الوجود بالامكان كما مر **فصل** في ان الفعل مقدم على القوة ان الفصول الماضية اوهمت ان القوة متقدمة على الفعل

مطلقا وهذا مذهب اكثر الناس وجلهم حيث زعموا ان المادة قبل الصورة والجنس قبل الفصل ولا نظام العالم قبل نظامه ومهية الممكن قبل
وجوده ونبيل الادراك والشيخ حكى في الشفاء مذاهب اقوام زعموا ان القوة قبل الفعل وهم تفرقوا في هذا فرقا وتحزبوا احزابا فمنهم من جعل
للهيولى وجودا قبل الصورة ثم البسها الفاعل كسوة الصورة اما ابتداء او لداع دعاه اليه كما ظنه بعض عامة القدماء فى ان شيئا كالنفس
وقع له فلتة ان اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير والتصوير فتداركها البارى فاحسن تصويرها ومنهم من قال ان هذه
الاشياء كانت تتحرك بطباعها حركة غير منتظمة فاعانها البارى طبيعتها فخرجها من لا نظام الى نظام ومنهم من قال ان القديم هو الظلمة
او الهاوية او خلاء غير متناه لم يزل ساكنا ثم حرك ومنهم من قال بالخليط الذى يقول به انكساغورس وذلك لانهم قالوا ان القوة قبل
الفعل كما في البزور والنطف وفي جميع ما يصنع فنقول ان الحال في الامور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المنى والانسان
من ان للقوة المخصوصة تقدما على الفعل بالزمان والتقدم بالزمان غير معتد به ثم القوة مطلقا متاخرة عن الفعل بوجوه التقدم
فانها لا تقوم بذاتها بل يحتاج الى جوهر تقوم به وذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل فانه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدا للشئ فان
ما ليس موجودا مطلقا ليس ممكنا ان يقبل شيئا ثم ان فى الوجود اشياء بالفعل لم يكن ولا يكون بالقوة اصلا كالاول تع والعقول
الفعالة ثم القوة محتاج الى فعل يخرجها الى الفعل وليس ذلك الفعل مما يحدث فانه يحتاج الى مخرج اخر وينتهى لا محالة الى موجود بالفعل
ليس بمحدث كما بين في تناهى العلل وايضا فان الفعل يتصور بذاته والقوة يحتاج تصورها الى تصور الفعل وايضا فان الفعل قبل القوة
بالشرف والكمال كيف والفعل كمال والقوة نقص وكل قوة على فعل فذلك الفعل كمالها والخير فى كل شئ انما هو مع الكون بالفعل وحيث
يكون الشر فهناك ما بالقوة والشئ لا يكون من كل وجه شرا والا لكان معدوما وكل شئ من حيث هو موجود ليس بشر وانما هو شر من حيث
هو عدم كمال مثل الجهل او لانه يوجب في غيره عدما كالظلم فالقوة لان لها في الخارج ضربا من الكون يتقوم مهيتها بالوجود اذ الوجود
كما علمت مقدم على المهية تقدما بالحقيقة فالقوة بما هى قوة لها تحصل بالفعل عقلا فقد بان ان الفعل مقدم على القوة تقدما
بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالزمان وبالحقيقة كما اومانا اليه **وهم واندفاع** فان قلت ان القوة فى بعض المواضع خير
من الفعل وان الفعل شر من القوة فان القوة على الشر خير من الفعل الذى بازائه والكون بالفعل شرا شر من الكون بالقوة شرا كما ان الكون
بالفعل خيرا خير من الكون بالقوة خيرا اذ لا يكون الشرير شريرا بقوة الشرية بل بملكة الشر قلنا صدقت ولكن هذا امر عارض بالقياس
فقوة الشر بما هو قوة والقوة عدم ما فهى شر كما ان الفعل الذى بازائها كالظلم والمرض واشباههما من حيث هو بالفعل والفعل وجود
خير لكن الفعل من حيث يودى الى عدم ما عرض له انه شر فالقوة على ذلك الفعل من جهة انها امر عدمى يودى وجوده الى عدم شئ آخر
كانت خيرا من فعله حيث ان عدم العدم يلزمه وجود فجهة الخيرية فى القوة على الشر رجعت ايضا الى الفعل كما ان جهة الشرية فى فعل
الشر رجعت الى القوة **فصل** فى تحقيق موضوع الحركة وان موضوعها هل الجسم ام غيره لما علمت ان الحركة حالة سيالة لها وجود
بين القوة المحضة والفعل المحض يلزمها امر متصل تدريجى قطعى لا وجود له على صفة الحضور والجمعية الا فى الوهم يجب ان يكون شئ
ثابت بوجه حتى يعرض له الحركة فاما ان يكون هذا الثابت له امرا بالقوة او امرا بالفعل ومحال ان يكون بالقوة اذ ما لا وجود له بالفعل
لا يوصف بشئ اصلا لا بالقوة ولا بالفعل فبقى ان يكون موضوعها امرا ثابتا بالفعل وذلك اما ان يكون بالفعل من كل وجه او لا
يكون كذلك والاول محال اذ الذى يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقا لا علاقة بينه وبين المادة اصلا وكل ما كان كذلك فلا معنى
لكونه خارجا من القوة الى الفعل فلا معنى لكونه متحركا اذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالامكان العام فكل ما هو بالفعل
من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة وبعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة اذ كل طالب للحركة يطلب شيئا لم يحصل
له بعد فلا يصح ان يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة امرا وايضا الحركة امر طارد على الشئ المتحرك ويجب ان يكون فى الشئ الذى يطرء
له شئ معنى ما بالقوة فيجب فيما يعرض له الحركة معنى ما بالقوة والمفارق برئ من ذلك فموضوع الحركة يلزمه ان يكون جوهرا مركبا الهوية
مما بالقوة ومما بالفعل جميعا وهذا هو الجسم واعلم انه لا يجوز ان يكون الحركة صورة لنوع من الجواهر الجسمانية لوجوه من البيان الاول
ان الحركة عرض بل اضعف الاعراض لانها متحركية الشئ بالمعنى النسبى لا ما به يتحرك الشئ فلا يصح ان يكون صورة لموجود جوهرى ولا
يتحصل الشئ بما هو انقص وجودا منه والثانى لانك علمت ان موضوعها الجسم بالفعل ولا يصح ان يوجد جسم عام مبهم الا فى
العقل بل الموجود من الجسم ما قد يحصل نوعا خاصا والثالث لان الحركة لا توجد انواعها بالفعل مستقرة وما لا يوجد بالفعل

لا بنوع امرا بالفعل والرابع ان الحركة لوكانت مقومة لنوع لعدم بالسكون ولعدم بعدم اجزاء تلك الحركة فيكون النوع بالقوة فاحتاج الى ثابت بالفعل فثبت ان الحركة تعرض للجسم بعد تقومه هذا غاية ما قيل في هذا المقام وستسمع كلاما فيه تنوير للقلب **فصل** في حكمة مشرقية اعلم ان الحركة لما كانت بحركية الشئ لانها نفس التجدد والانقضاء فيجب ان يكون علتها القريبة امرا غير ثابت الذات و الا لو ينعدم اجزاء الحركة فلم يكن الحركة حركة والتجدد تجددا بل سكونا وقرارا فالفاعل المزاول لها امر يكون الحركة لازمة لها في الوجود بالذات وكلما كانت الحركة من لوازم وجودها فلها ماهية غير الحركة لكن الحركة لا تنفك عنها وجودا وكل ما يكون من لوازم وجود الشئ الخارجي فلم يتخلل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجي فيكون وجود الحركة من العوارض لوجود فاعلها القريب فالفاعل القريب للحركة لابد ان يكون ثابت الماهية متجددة الوجود وستعلم ان العلة القريبة في كل نوع من الحركة ليست الا الطبيعة وهي جوهر يتقوم به الجسم ويتحصل به نوعا وهي كمال اول لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود فقد ثبت وتحقق من هذا ان كل جسم امر متجدد الوجود سيال الهوية وان كان ثابت الماهية وبهذا يفترق عن الحركة لان معناها نفس التجدد والانقضاء وبهذا ثبت حدوث العالم الجسماني وجميع الجواهر الجسمانية وسائر اعراضها فلكية كانت وعنصرية فما ذكر في الفصل السابق من ان موضوع الحركة لابد وان يكون امرا ثابت الذات صحيح اذا عني بموضوع الحركة موضوعها بحسب الماهية لان موضوع التجدد يكون التجدد عارضا له فهو بحسب ذاته وماهيته غير متجدد او عني به موضوع الحركات الغير اللازمة في الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو وما ذكر ايضا فيه من ان موضوع مركب من ما بالقوة وما بالفعل قول مجمل يحتاج الى تفصيل وهو ان الموضوعية والعروض ان كانا في الوجود كما في الحركات العارضة للجسم نحو ان موضوعها مركب في الخارج من امرين يكون بالفعل موجودا ثابتا مستمرا في كل زمان الحركة ومن امر يكون بالقوة متحركا لان كل جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن ويزول عنه وهو هو بحاله وان كان العروض بحسب التحليل العقلي كما في اللوازم فالقابل والفاعل هناك امر واحد و القوة والفعلية جهة واحدة اي ما بالقوة عين ما بالفعل كل منهما متضمن للاخر وكما ان ثبات الحركة عين تجددها وقوتها على الشئ عين فعلية القوة على ذلك الشئ فكذلك حكم ثبات ما به الحركة وهي الطبيعة الكائنة في الاجسام فانه عين تجددها الذاتي وتحقيق هذا المقام انه لما كانت حقيقة الهيولى هي القوة والاستعداد كما علمت وحقيقة الصورة الطبيعية لها الحدوث التجددي كما ستنكشف لك زيادة الانكشاف فللهيولى في كل آن صورة اخرى بالاستعداد ولكل صورة هيولى اخرى يلزمها بالايجاب لما علمت ان الفعل مقدم على القوة وتلك الهيولى ايضا مستعدة لصورة اخرى غير الصورة التي توجبها الا بالاستعداد وهكذا لتقدم الصورة على المادة ذاتا وتاخر هويتها التشخصية عنها زمانا فلكل منهما تجدد ودوام بالاخرى لا على وجه الدور المستحيل كما يتبين عليك كيفيته في مباحث التلازم بينهما ولتشابه الصور في الجسم البسيط ظن فيه صورة واحدة مستمرة لا على التجدد وليست كذلك بل هي واحد بالحد والمعنى لا بالعدد والتشخص لانها متجددة متعاقبة في كل آن على نعت الاتصال الا ان يكون امور متباينة متفاصلة ليلزم ما يلزم على اصحاب الجزء **فصل** في اثبات الطبيعة لكل متحرك وانها هي المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية او قسرية او ارادية اما اذا كانت الاولى فظ ان فاعلها الطبيعة واما اذا كانت قسرية فلان القسر العلة المعدة والمعد علة بالعرض ولذلك يزول القسر والحركة غير منقطعة بعد وايضا لابد من انتهاء القواسر الى الطبيعة او الارادة واما اذا كانت ارادية فان النفس انما تحرك الجسم باستخدام الطبيعة وكثير من اولي البحث وان زعموا ان النفس هي الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة الى الارادة لكن المحققون ان المبدأ القريب لها بعد تحقق التخيل والارادة والشوق هو القوة المحركة للعضلة والاوتار والرباطات وتلك القوة هي بعينها طبيعة تلك الاعضاء والآن جعلت مطيعة اياها لانها منبعثة عن النفس على الاعضاء لتدبير البدن بواسطتها ونحن نبين ان لا وجود فضلا عن البرهان ان الامر المميل للجسم والصارف له من مكان الى مكان او من حالة الى حالة لا يكون الا قوة فعلية قائمة به وهي المسماة بالطبيعة فالمبدأ القريب للحركة الجسمية قوة جوهرية بالجسم اذ الاعراض كلها تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعة ولهذا عرفها الحكماء بانها مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وقد برهنوا ايضا على ان كل ما يقبل الميل من خارج فلابد وان يكون فيه ميل طباعي فثبت ان مزاول الحركة مطلقا لا يكون الا طبيعة وقد علمت ان مباشر الحركة امر سيال متجدد الهوية ولو لم يكن سيالا متجددا لم يمكن صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت والحكماء كالشيخ الرئيس وغيره معترفون بان الطبيعة ما لم يتغير لا يمكن ان تكون علة الحركة الا انهم قالوا لابد من لحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية

المطلوبة فی الحرکات الطبیعیة وکتجدد احوال اخری فی الحرکات القسریة وکتجدد الارادات والاشواق الجزئیة المنبعثة عن النفس علی حسب تجدد الدواعی الباعثة لها علی الحرکة اقول ما ذکروه غیر مجد فی صحة ذلک فان تجدد هذه الاحوال وتغیرها فی آخر الامر ینتهی لا محالة الی الطبیعة لما عرفت من انتهاء القسر الی الطبیعة وعلمت ان النفس لا تکون مبدأ الحرکة الا باستخدام الطبیعة فالتجددات باسرها منتهیة الی الطبیعة معلولة لها فتجدد ما هی مبدأ له یستدعی تجددها البتة فان قیل انهم صححوا استناد التغیر کالحرکة الی الثابت کالطبیعة علی زعمهم بان اثبتوا فی کل حرکة سلسلتان احدیهما سلسلة اصل الحرکة والاخری سلسلة منتظمة من احوال متواردة علی الطبیعة کمراتب قرب وبعد من الغایة فقالوا الثابت کالطبیعة مع کل شطر من احدی السلسلتین علة لشطر من الاخری وبالعکس لا علی سبیل الدور المستحیل کما ذکروا فی ربط الحادث بالقدیم اقول هذا الوجه غیر کاف فی استناد المتغیر الی الثابت وارتباط الحادث بالقدیم فان الکلام فی العلة الموجبة للحرکة لا فی العلة المعدة لها ولا بد لکل معلول من علة مقتضیة ففرض السلسلتین یعم العون علی وجود امور مخصصة لاجزاء الحرکة العارضة للمادة المستعدة لها وکلامنا فی العلة الموجبة لاصل الحرکة فان الحرکة معلولة وکل معلول لا بد له من موجب لا ینفک ولا یتاخر عنه زمانا ولو کان کل من السلسلتین علة للاخری یلزم تقدم الشیء علی نفسه ولا مخلص عن هذا الا بان یذعن بان الطبیعة جوهر سیال انما نشأت حقیقتها المتجددة بین مادة شانها القوة والزوال وفاعل محض شانه الافاضة والافضال فلا یزال ینبعث عن الفاعل امر وینعدم من القابل ثم یجبره الفاعل بایراد البدل علی الاتصال وایضا من راجع الی وجدانه فی حال السلسلتین معا بجمیع اجزائهما ولا محالة انهما جمیعا متاخرتان فی وجودهما عن وجود الطبیعة علم ان الکلام فی لحوقهما معا بامر ثابت عاید من راس من انهما من این حصلتا بعد ما فرض الاصل ثابتا والاعراض تابعة وهذا علی قیاس ما ذکر فی البرهان المسمی بالوسط والطرف علی بطلان اللاتناهی فی تسلسل العلل من انه اذا کان جمیع الآحاد ما سوی الطرف الاخیر اوساطا من غیر ان یکون لها طرف اول فمن این حصلت تلک السلسلة فهکذا نقول هیهنا اذا لم یکن هیهنا وجود امر شانه التجدد والانقضاء لذاته فمن این حصلت المتجددات سواء کانت سلسلة واحدة او سلاسل وکم حصل تجدد السلسلتین علی ان مراتب القرب والبعد التی فرضوها سلسلة اخری هی لیست غیر نفس الحرکة فان تجدد القرب والبعد لیس امرا غیر الحرکة جعلا ووجودا فقد وضح ان تجدد المتجددات مستند الی امر یکون حقیقته وذاته متبدلة سیالة فی ذاتها وحقیقتها وهی الطبیعة لا غیر لان الجواهر العقلیة هی فوق التغیر والحدوث وکذا النفس من حیث ذاتها العقلیة واما من حیث تعلقها بالجسم فهی عین الطبیعة کما سیجیء واما الاعراض فهی تابعة فی الوجود لوجود الجواهر الصوریة واما نفس الحرکة فقد علمت انه لا هویة لها الا التجدد وتغیره لا المتجدد فهی نفس نسبة التجدد لا التی بها التجدد

فصل فی کیفیة ربط المتغیر بالثابت لقائل ان یقول اذا کان وجود کل متجدد مسبوقا بوجود متجدد آخر یکون علة تجدده فالکلام عائد فی تجدد علته وهکذا فی تجدد علة علته فیؤدی ذلک اما الی التسلسل او الدور او الی التغیر فی ذات المبدأ الاول تعالی عن ذلک علوا کبیرا لکنا نقول ان تجدد الشیء ان لم یکن صفة ذاتیة له ففی تجدده یحتاج الی مجدد وان کان صفة ذاتیة له ففی تجدده لا یحتاج الی جاعل یجعله متجددا بل الی جاعل یجعل نفسه جعلا بسیطا لا مرکبا یتخلل بین مجعول ومجعول الیه ولا شک فی وجود امر حقیقته مستلزمة للتجدد والسیلان وهو عندنا الطبیعة وعند القوم الحرکة والزمان ولکل شیء ثبات ما وفعلیة ما وانما الفایض من الجاعل نحو ثباته وفعلیته فاذا کان ثبات شیء ثبات تجدده وفعلیته فعلیة قوته فلا محالة یکون الفائض من الاول علیه هذا النحو من الثبات والفعلیة کما ان لکل شیء نحوا من الوحدة وهی مساوقة للوجود وعینه فاذا کانت وحدته عین کثرة ما بالقوة او بالفعل کانت الفایض علیه من الواحد الحق وحدة الکثرة باحد الوجهین والذی من الموجودات ثباته عین التجدد هی الطبیعة والذی فعلیته عین القوة هی الهیولی والذی وحدته عین کثرة بالفعل هو العدد والذی وحدته عین قوة الکثرة هو الجسم وما فیه فالطبیعة بما هی ثابتة مرتبطة الی المبدأ الثابت وبما هی متجددة یرتبط الیها تجدد المتجددات وحدوث الحادثات کما ان الهیولی من حیث لها فعلیة ما صدرت عن المبدأ الفعال بانضمام الصورة ابداعا ومن حیث انها قوة وامکان یستصحب بها الحدوث والانقضاء والدثور والفناء فهذان الجوهران بدثورهما وتجددهما الذاتیین واسطتان للحدوث والزوال فی الامور الجسمانیة وبهما یحصل الارتباط بین القدیم والحادث وینحسم مادة الاشکال التی اعیت الفضلاء فی دفعه

فصل فی نسبة الحرکة الی المقولات اذا قلنا حرکة فی مقولة کذا احتمل وجوها اربعة احدها ان المقولة موضوع حقیقی لها والثانی ان الموضوع وان کان هو الجوهر ولکن بتوسط تلک المقولة الثالث ان المقولة جنس لها الرابع

ان الجوهر يتبدل ويتغير من نوع تلك المقولة الى نوع او من صنف الى صنف آخر تبدلا وتغيرا على التدريج والحق هو هذا القسم الاخير دون البواقى اما الاول فنقول العتود لعبهو ان ذات السواد يشتد فان ذات السواد ان بقيت بعينها ولم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي كما كانت وان حدثت فيه صفة زائدة وذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته وصفاته غير ذاته وقد فرضنا التبدل في ذاته هف وان لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث سواد اخر وهذا ليس بحركة فعلم ان موضوع هذه الحركة محل السواد لا نفسه والاشتداد يخرجه من نوع الى نوع ومن صنف الى صنف فله في كل آن نوع اخر او صنف اخر وكذا الحركة في المقدار فان الشيء اذا ازداد مقداره فاما ان يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة او لا يكون فان كان فالزيادة اما ان تدخله او تنضم اليه من خارج الاول بط لاستحالة التداخل ولانه على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان وكلامنا فيه والثاني ايضا باطل لان ذلك كاتصال الخط بخط ما زاد شيء منهما ولا المجموع على ما كان اولا وان كان المقدار الاول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو موضوع بل محله اعني الهيولى فقط او مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير متعاقبة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة واعلم ان الامام الرازي لما نظر في قولهم ان التسود يخرج السواد من نوعه زعم ان معناه انه يخرجه الى غير السواد ولاجل ذلك قال في بعض تصانيفه ان اشتداد السواد يخرجه من نوعه ويكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع الحدود المقاربة من السواد سوادا وجميع الحدود المقاربة من البياض بياضا والسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف خفي والبياض كذلك والمتوسط كالممتزج لكن بعض لما يقرب من احد الطرفين ان ينسب اليه والحس لا يميز فيظن انها نوع واحد انتهى ما ذكره وقد صوبه بقوله هذا كله حق وصواب لكن يحبط القول بالحركة المقدارية اقول فساده مما لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث ولست ادري اي حد من حدود السواد سواد عنده والبواقي كلها غير سواد مع ان كل واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات والسكون واذا لم يكن سواد فاي شيء كان ثم اعترض على قولهم ان للمتحرك في السواد المقدار في كل آن مقدارا آخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منهما في زمان والا لم تكن الحركة فيه بانه يلزم عليهم القول بتتالي الآنات قال والذي وجدنا في التعليقات جوابا عن ذلك من ان تلك الانواع بالقوة فيه نظر لان الانواع التي لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كيفية واحدة وجود في الخارج فالجسم لا يكون متحركا بل يكون متمكنا ان يتحرك وان كانت موجودة بالفعل وقد دل الدليل على تخالفها بالنوع وان كلا منها لا يوجد في غير آن وهي متتالية لا يتخللها زمان يلزم ما ذكرنا والتي هذا شانها كيف يكون وجودها بالقوة بل هذا الشك يستدعي حلا ادق واشفى من هذا الكلام وسيكون لنا اليه عود عن قريب انتهى اقول ان الموجود من السواد مثلا في اثناء الحركة امر وحداني متوسط بين الحدود وذلك مستمر وله فرد زماني متصل تدريجي منطبق على زمان الحركة وله افراد آنية وجودها بالقوة القريبة من الفعل والوجود وقد علمت انه متقدم على الماهية فهيهنا المطلق السواد وجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث ان ينتزع العقل منه في كل آن نوعا اخر من السوادات الموجودة بوجودات متمايزة آنية ولا فساد في ذلك بل هذا الوجود للسواد اقوى من الوجودات الآنية حيث يكون مصداقا لانواع كثيرة وهذا كما ان وجود الحيوان اقوى من وجود النبات لانه مع وحدته يكون مصداقا لجميع المعاني الموجودة في النبات والموجودة فيه التي كل منها يوجد على حدة في موضوع اخر وهكذا حكم الشديد من السواد حيث يوجد فيه كل ما يوجد في السوادات الضعيفة من الغايات بالقوة وكذا المقدار العظيم هذا حكمه ومعنى بالقوة وبالفعل هيهنا يرجع الى الجمع والتفصيل ثم ان الحل الذي اعتمد عليه في هذا المقام ان للسواد في اشتداده تبدلات دفعية للموضوع كل منها يبقى زمانا قليلا لا يدرك بالحس بقاؤه لصغر زمانه فيظن ان له في كل آن فردا اخر وهكذا في الكم وبالجملة لا بد عنده من القول بنفي الحركة بالحقيقة في هاتين المقولتين اقول وهذا مما لا فائدة فيه لدفع الاشكال المذكور لان مثله يرد على وقوع الحركة في الاين وفي الوضع ايضا الا ان يرتكب فيه وجود الطفرة التي يكذبها الحس ايضا فالمصير الى ما ذكرنا فقد ظهر بطلان القسم الاول واما بطلان الثاني فهو ايضا يعلم مما ذكر لانه اذا لم يجز كون شيء موضوعا للعارض لم يجز كونه واسطة في العروض الا ان يعني بكونه واسطة معنى اخر وهو كون الطبيعة المطلقة باعتبار وحدة ما اي وحدة كانت واسطة بينها وبين الموضوع كما ذكر في الحركة المقدارية واما القسم الثالث وهو كون المقولة جنسا للحد فقد ذهب اليه بعض فزعموا بان الاين منه قار ومنه غير قار وهو الحركة المكانية والكيف منه قار ومنه سيال وهو الاستحالة والكم منه قار ومنه سيال وهو النمو والذبول فالسيال من كل جنس هو الحركة وهذا غير صحيح بل الحق ان الحركة تجدد الامر لا الامر المتجدد كما ان السكون قرار الشيء لا الشيء القار لكن هيهنا شيء وهو ان ثبوت الحركة للفرد المتجدد السيال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا بما يحله بل هي

من العوارض التحليلية والعوارض التحليلية لنسبتها الى المعروض نسبة الفصل الى الجنس وكذا الكلام في نسبة السكون الى الفرد القار فاذا تقرر هذا فالقول بان الكيف منه فرد قار ومنه فرد سيال حق وصواب وان الكيف السيال حركة بمعنى ان ما به الحركة عين وجوده لا امر زائد عليه ايضا غير بعيد ثم ان هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيلان والثبات مخالفة نوعية محتجين بان السيال داخلة في ماهية السيال فيكون في ماهيته مخالفا لما ليس بسيال ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض لانه كزيادة خط على خط والحجتان كلتاهما باطلتان اما الاولى فيرد عليه ان البياض داخل في حقيقة الابيض مع ان امتياز الابيض عن الاسود قد لا يكون بالفصل المنوع وهذا غير وارد على ما احتججنا به واما الثانية فيرد عليها انه ليس كل زيادة غير منوع كزيادة الفصول وكزيادة الآحاد في العدد فانها زوائد منوعة لكن يجب ان يعلم كيفية زيادة الفصول وامتيازها عن زيادة الخواص المميزة غير المنوعة واذا بطلت الاقسام الثلثة فتحقق الرابع وهو ان المعنى بوقوع ان يكون الموضوع متغيرا من نوع الى نوع او من صنف الى صنف تدريجا لا دفعيا

فصل في تعيين ان

اي مقولة من المقولات يقع فيها الحركة وايها لم يقع فيها واعلم ان الحركة لكونها ضعيفة الوجود تتعلق بامور ستة الفاعل والقابل وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان اما تعلقها بالقابل فبينا واما تعلقها بالفاعل فقد علمت ايضا بوجهين اذ قد علمت ان تعلقها بالفاعل والقابل على ضربين ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقة كما يتخالف مقولة ان يفعل ومقولة ان ينفعل وضرب لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات ولوازم الماهيات كحرارة الصورة النارية وزوجية الاربعة واما تعلقها بما منه وما اليه فيستنبط من حدها لانها موافاة حدود بالقوة على الاتصال وربما كان ما منه وما اليه ضدين وربما كانت امورا متقابلة بوجه فلا يجتمعان معا وربما كان ما منه وما اليه مما يثبت الحصولان فيهما زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون كما في الحركات المنقطعة وربما لم يكن كالحال في الفلك قال بعض الحكماء وربما كان المبدء فيه هو المنتهى بعينه كما في الفلك فباعتبار ان منه الحركة هو المبدء وباعتبار ان اليه الحركة هو المنتهى وهذا غير صحيح فان وصول الفلك في الحركة اليومية الى الوضع اليومي عند الطلوع مثلا غير وضعه الامسي عنده بالتشخص والهوية بل مثله فيكون المبدء غير المنتهى بالذات ولا حاجة فيه الى اعتبار الجهتين الا عند المقايسة الى السابق واللاحق كما في جميع الحدود الآنية فان كلا منها مبدء لشيء ومنتهى لشيء آخر واعلم ان تسمية حدود الحركة الوضعية الفلكية بالنقطة على المسامحة فان تلك الحدود بالحقيقة اوضاع آنية وجودها بالقوة الا انها قوة قريبة من الفعل اما تعلق الحركة بما فيه الحركة فهو الصحيح وذهب جماعة الى انها نفس المقولة التي وقع فيه الحركة وليس ذلك بصحيح بل هي كما اشرنا اليه تجدد تلك المقولة نعم هي بعينها مقولة ان ينفعل اذا انسبت الى القابل ومقولة ان يفعل اذا انسبت الى الفاعل ولهذا يمتنع ان يقع الحركة في شيء منهما لانها الخروج عن هيئة والترك لهيئة فهي يجب ان يكون خروجا عن هيئة قارة لانها لو وقعت في هيئة غير قارة لما كان خروج عنها بل امعان فيها وبالجملة معنى الحركة في مقولة عبارة عن ان يكون للمتحرك في كل آن فرد من تلك المقولة فلا بد لما يقع فيه الحركة من افراد آنية بالقوة وليس لتينك المقولتين فرد آني مثلا ان وقعت الحركة في التسخين يجب ان يكون الى التبريد فيلزم ان يكون الجسم حالة التسخين مبردا مع انه لم يخرج عن التسخن حتى يكون متحركا فيه وان كان في اثناء حركته ترك التسخن فالحركة في غير مقولة ان ينفعل وكذا لا يمكن الحركة في مقولة متى واما الاضافة فانها ان وقعت فيها التجدد لكن وجود الاضافة غير مستقل بل الاضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مر وكذا الجدة فان حركتها تابعة لحركة اينية في العمامة ونحوها فلم يبق من المقولات التي يتصور فيها الحركة الا اربع عند الجمهور وخمس عندنا الجوهر والكيف والكم والاين والوضع والسكون يقابلها تقابل الضد او العدم وتفصيله في كتاب الشفاء ولكن هذا العدم يصح ان يعطى قسما من الوجود لان الذي هو عدم بالاطلاق ليس بموجود اصلا والجسم الذي فيه الحركة وهو بالقوة متحرك فلا يحتاج له وصف يتميز به عن غيره ولو لم يكن زائلا لما فاوقر اذا تحرك فاذن هذا الوصف للجسم لمعنى ما فيه فلا يحتاج لفاعل وقابل وليس كعدم لا حاجة في الاتصاف به الى شيء كعدم القرنين في الانسان مما لا ينسب الى وجود وقوة بخلاف عدم المثول له فانه يوجد عند ارتفاع علة المثول وله وجود بنحو من الانحاء وله علة هي بعينها علة الوجود بالقوة ومن ههنا يعلم ان علة الحركة يتضمن فيها معنى العدم كما مرت الاشارة اليه وهذا العدم المع ليس هو الاشياء على الاطلاق بل هو لا شيئية شيء في شيء ما معين بحال ما معينة وهي كونه بالقوة

فصل في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة

من هذه المقولات الخمس اما الاين فوجود الحركة فيه ظ وكذا الوضع فانه فيه حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه اما الجسم الذي لا يحيط به مكان كالجرم الاقصى الذي لا يحيط به خلاء ولا ملاء اذا استدار على نفسه يكون حركته لا محالة في الوضع اذ لا مكان له عندهم واما الذي في مكان

هو القائل في الخصوصيات ومهنا ما هي كالفروع فانه في الامر المحفوظ

فاما ان يباين كليته كلية مكانه او يلزم كليته كلية المكان ويباين اجزاؤه اجزاء المكان فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه وكل ما كان كذلك فقد تبدل وضعه في مكانه فهذا الجسم تبدل وضعه بحركته المستديرة لكن المقولة التي فيها الحركة لا بد ان يقبل الاشتداد والاستكمال وهذا في الاين والوضع غير ظاهر عند الناس وذلك متحقق فيهما فان كلا منهما يقبل التزيد والتنقص واما الحركة في الكيف فهو اشتداده او تضعفه واعلم ان الحركة كما ذكرنا مرارا هي نفس خروج الشيء من القوة الى الفعل لا ما به يخرج منها اليه ولذلك قالوا ان التسود ليس سوادا اشتد بل اشتداد الموضوع في سواديته قالوا فليس في الموضوع سوادان سواد اصل مستمر وسواد زائد عليه لامتناع اجتماع المثلين في موضوع واحد بل يكون له في كل حد وبلغ اخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد اذ لا يخ انا اذا فرضنا سوادا فاما ان يكون ذلك السواد بعينه موجودا وقد عرضت له عند الاشتداد زيادة او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا فح ان بق ما عدم قد اشتد لان المتحرك يجب ان يكون ثابت الذات فان كان السواد ثابت الذات فليس بسيال كما ظن من انها كيفية واحدة سيالة فظهر من هذا ان لها في كل آن مبلغ اخر فيلزم ان اشتداد السواد يخرجه من نوعه الاول اذ يستحيل ان يشير الى موجود منه وزيادة عليه مضافة اليه بل كل ما يتعلقه من حدود فكيفية واحدة بسيطة اقول اذا فرضنا نقطة كراس مخروط يمر على سطح ففيهنا نقطة واحدة موجودة في زمان الحركة هي مثال الحركة بمعنى التوسط ونقط اخرى بعدد تلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة منها بحيث يجامع تعينها المطلقة تعينات تلك النقط المفروضة في الحدود فهكذا في كل حركة شيء كالنقطة السيالة مستمر واشياء كنقط مفروضة من وقوع المتحرك في كل واحد من الحدود ففي اشتداد السواد يصح ان يق من السواد شيء كالاصل مستمر وله وحدة ضعيفة واشياء كل منها يشتمل على السواد الاصل وعلى زيادة ولكن بحسب التحليل في العقل لا بحسب الخارج ومن هذا يظهر ان السواد من اول اشتداده الى منتهاه له هوية شخصية واحدة يستكمل في كل حين وقولهم ان الاشتداد يخرجه من نوعه الى نوع اخر منه وان له في كل حد نوع اخر لا ينافي ما ذكرناه اذ وجود هذه الانواع وامتيازات بعضها عن بعض هو بالقوة وبحسب العقل لا بحسب الخارج اذ بحسب الخارج لا يمكن تحقق نوعين متباينين بالفعل موجودين بوجود واحد بالفعل قال بعضهم وبهذا يعلم ان النفس ليست بمزاج فان المزاج امر سيال متجدد له فيما بين كل طرفين انواع غير متناهية بالقوة ومعنى بالقوة ان كل نوع فانه غير متميز عما يليه بالفعل كما ان النقط والاجزاء في المسافة غير متميزة بالفعل وكل انسان يشعر من ذاته امرا واحدا بالشخص غير متغير وان كان بمعنى الاتصال واحدا الى انقضاء العمر اقول هذا القائل كانه وصل اليه شيء من رائحة تجدد الذات في الانسان حيث قال وان كان بمعنى الاتصال واحدا الى انقضاء العمر اذ الاتصال الزماني لا ينفك عن التبدل في نفس ذلك المتصل وستعلم هذا في مستانف الكلام ثم ان مغايرة النفس للمزاج لا يحتاج الى ما ذكرنا فان لها من قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء عن ذلك **تنبيه وتوضيح** اعلم ان السواد مثلا كما اومانا اليه من اول اشتداده الى النهاية له هوية واحدة اتصالية وله في كل آن مفروض معنى نوعي اخر غير ما له قبل وما له بعد اذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات والحرارات انواع متخالفة عند المشائين فعلى اعتراف القوم يلزم ويثبت هيهنا احكام ثلثة الاول لما كان عند الاشتداد حصول انواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالي اذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت وتحقق ان الوجود امر متحقق في الخارج غير المهية بمعنى ان الاصل في التحقق هو الوجود والمهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزع عنه محمول عليه متحدة معه ضربا من الاتحاد ولو كانت المهية موجودة والوجود امرا معقولا انتزاعيا كما ذهب اليه المتاخرون لزم في صورة الاشتداد وجود انواع بلا نهاية بالفعل متمايزة بعضها عن بعض محصورة بين حاصرين ويلزم منه مفاسد تشافع الاجزاء التي لا تتجزى كما يظهر بالتامل والثاني ان السواد لما ثبت ان له في حال اشتداده او تضعفه هوية واحدة شخصية ظهر انها مع وحدتها وتشخصها تندرج تحتها انواع كثيرة وتتبدل عليه معان ذاتية وفصول منطقية حسب تبدل الوجود في كماليته او نقصه وهذا ضرب من الانقلاب وهو جائز لان الوجود هو الاصل والمهية تتبع له كاتباع الظل للضوء فليجر مثله في الجوهر والثالث ان هذا الوجود الاشتدادي مع وحدته واستمراره فهو وجود متجدد منقسم في الوهم الى سابق ولاحق وله افراد بعضها زايل وبعضها حادث وبعضها آني ولكل من ابعاضه المتصلة حدوث في وقت معين وعدم في غيره وليس اشتماله على ابعاضه كاشتمال المقادير على غير المنقسمات عند القائلين بها لاستحالته بل في تلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل الغير القار وهو بعينه ايضا كل من تلك الابعاض والافراد الآنية فله وحدة سارية في الاعداد لا بنهاية معه لها بالقوة القريبة من الفعل فان قلنا انه واحد صدقنا وان قلنا انه متعدد صدقنا وان قلنا انه باق من اول الاستحالة الى غايتها صدقنا وان قلنا

حادث في كل حين صدقنا فما اعجب حال مثل هذا الوجود وتجدده في كل آن والناس في ذهول عن هذا مع ان العالم بحسب الهوية مثل هذا الحال
وهم متجددون في كل حين لان ادراكه يحتاج الى لطف قريحة ونور بصيرة يرى كون ما هو الباقي وما هو الزائل المتجدد واحداً ولنصرف العنان
الى اثبات الحركة في الجوهر تتميماً لما سبق ذكره فيه فنقول لما علمت ان الوجود الواحد قد يكون له شئون واطوار ذاتية وله كمالية وتنقص
والقائلون بالاشتداد الكيفي والازدياد الكمي ومقابليهما قائلون بان الحركة امر شخصي في مسافة شخصية لموضوع شخصي واستدلوا عليه بان
الكون في الوسط الواقع من فاعل شخصي وقابل شخصي بين مبدء ومنتهى معينين ليس كونا مبهما نوعيا بل حالة شخصية يتعين بفاعلها
وقابلها وسائر ما يكتنفها وكذا المرسوم منه يكون واحداً متصل الاجزاء لم يوصف بجزئية وانما له اجزاء وحدود بالقوة فنقول اذا جاز
ذلك في الكم والكيف وانواعهما كون انواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوة مع كون الوجود المتجدد امراً شخصياً من باب الكم او الكيف فليجز
مثل ذلك في الجوهر الصوري فيمكن اشتداده واستكماله في ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصي مستمر متفاوت الحصول في شخصيته وحديثه
الجوهرية بحيث ينتزع منه معنى آخر بالقوة في كل آن نفرض واما الذي ذكره الشيخ وغيره في نفي الاشتداد الجوهري من قولهم لو وقعت حركة
في الجوهر واشتداد وتضعف وازدياد وتنقص فاما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلا او لا يبقى فان كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة
الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا تكونا وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلا فكان الاشتداد قد احدث
جوهراً آخر وكذا في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهراً آخر فيكون بين جوهر وجوهر آخر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا
مح في الجوهر وانما جاز في السواد والحرارة حيث كان امر موجود بالفعل اعني الجسم واما في الجوهر الجسماني فلا يصح هذا اذ لا يكون هناك امر
بالفعل حتى يقرر في الجوهر حركة انتهى فاقول فيه تحكم ومغالطة نشأت من الخلط بين الماهية والوجود والاشتداد في اخذ ما بالقوة
مكان ما بالفعل فان قولهم اما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد ان اريد بقاؤه وجوده بالتشخص فنختار انه باق على الوجه الذي مر لان
الوجود المتصل التدريجي الواحد امر واحد زماني والاشتداد كمالية في ذلك الوجود والتضعف بخلافها وان اريد به ان المعنى النوعي الذي
قد كان منتزعاً من وجوده او لا قد بقي وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي له في ذاته فنختار انه غير باق بتلك الصفة
ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر اي وجوده بل حدوث صفة اخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل وذلك لاجل تكماليته وتنقصه
الوجودين فلا محذ يتبدل عليه صفات ذاتية جوهرية ولم يلزم منه وجود انواع بلا نهاية بالفعل بل هناك وجود واحد شخصي متصل
له حدود غير متناهية بالقوة بحسب آنات مفروضة في زمانه فحسبه وجود انواع بلا نهاية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود ولا فرق
بين حصول الاشتداد الكيفي المسمى بالاستحالة والكمي المسمى بالنمو وبين حصول الاشتداد الجوهري المسمى بالتكون في كون كل منهما تكاملا
تدريجياً وحركة كمالية في نحو وجود الشيء سواء كان ما فيه الحركة كما او كيفا او جوهراً ودعوى الفرق بان الاولين ممكنان والآخر مستحيل
تحكم محض بلا حجة فان الاصل في كل شيء هو وجوده والماهية تبع له كما مر مرارا وموضوع كل حركة وان وجب ان يكون باقيا بوجوده و
تشخصه الا انه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني ان يكون هناك مادة يتشخص بوجود صورة ما وكيفية ما وكمية ما فيجوز له التبدل
في خصوصيات كل منها الا ترى ان تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم وهي صورة ما وواحد
بالعدد وهو جوهر مفارق عقلي جاوزه الشيخ وغيره من الحكماء وصرحوا بان العقل غير منفيض عن استناد وجود المادة المستبقاة في
كل آن الى صورة اخرى مع انحفاظ تشخصها المستمر بصورة ما لا بعينها واستناد كل صورة شخصية بعينها الى تلك المادة فاذا جاز
ذلك في اصل الجسمية وهي نوع اي الجسم بالمعنى الذي هو غير محمول مادة وان لم يكن كذلك بالمعنى الذي يحمل على الاجسام المتخالفة اذ الجسمية بهذا
الاعتبار جنس فليجز مثل ذلك في النوعيات الصورية التي مادتها القريبة نفس الجسمية الطبيعية وبذلك ينحل اشكال الحركة في مقولة
الكم التي اضطرب المتأخرون في حلها حتى انكرها صاحب الاشراق ومتابعوه حيث قالوا اضافة مقدار الى مقدار آخر يوجب انعدامه
وكذا انفصال جزء مقداري عن المتصل يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق والشيخ الرئيس ايضا استصعب ذلك واعترف
بالعجز عن اثبات موضوع ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة حيث قال في بعض رسائله المكتوبة الى بعض تلاميذه بهذه وقد سئله
عن هذه المسئلة بهذه العبارة اما الشيء الثابت في الحيوانات فلعله اقرب الى البيان ولي في الاصول المشرقية خوض عظيم في التشكك
ثم في الكشف واما في النبات فالبيان اصعب واذا لم يكن ثابت كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد اذا كان
استمراره في مقابل النبات غير متناهي القسمة بالقوة وليس قطع اولى من قطع فكيف يكون عدده غير متناه متجددا في زمان محصور

لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتا وليس الكم يتجدد على عنصر واحد بل يرد عنصر على عنصر بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون
لها ان يكسبها مادة واكثر منها وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ولعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة
يثبت الى اخر مدة بقاء الشخص وكيف يكون هذا واجزاء النامي تزايد على السواء فيصير كل واحد من المتشابهة الاجزاء اكثر مما كان والقوة
سارية في الجميع ليس في قوة البعض اولى من ان يكون الصورة الاصلية دون قوة البعض الاخر فلعل قوة السابق وجودا هو الاصل والمحفوظ
لكن نسبتها الى السابق كنسبة الاخرى الى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد في الحقيقة بل كل جزء ورد دفعة هو اخر
بالشخص متصل بالاول ولعل الاول هو الاصل يفيض منه الثاني شبيها به فاذا بطل الاصل بطل ذلك من غير انعكاس ولعل هذا يصح في
الحيوان او اكثر الحيوان ولا يصح في النبات لانها لا تنقسم الى اجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه او لعل الحيوان والنبات اصلا غير
مخالط لكن هذا مخالف للراى الذي يظهر منا ولعل المتشابه بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة والجوهر الاول ينقسم في الحوادث من بعد
انقساما لا يبعد منه مع ذلك اتصالا وفيه المبدأ الاصلي او لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقا الازمان الوقوف الذي لابد
منه فهذه اشراك وحبائل اذا حام حواليها العقل وفرع عليها ونظر في اعطافها رجونا ان يجد من الله مخلصا الى جانب الحق واما
عليه الجمهور من اهل النظر فليجتهد كما عنينا فان يتعاون على درك الحق في هذا ولا ييأس من روح الله انتهى كلامه فعلم من ذلك انه تحير
في هذه المسئلة ثم كتب اليه ذلك التلميذ او غيره ان انعم الشيخ ادام الله علوه باتمام الكلام في اثبات شيء ثابت في ساير الحيوانات سوى
الانسان وفي النبات كانت المنة اعظم فكتب في جوابه ان قدرت انتهى فعلم ان ذلك امر تحقيقه غير ممهد وعليه للشيخ قدس سره
ووجه الانحلال ان موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص وتشخص الجسم يلزمه مقدار ما في جملة ما يقع من حد الى حد كما قاله
الاطباء في عرض المزاج الشخصي والحركة واقعة في خصوصيات المقادير ومراتبها فما هو الباقي من اول الحركة الى آخرها غير ما هو المتبدل والفصل
والوصل لا يعدمان الا المقدار المتصل الماخوذ بلا مادة طبيعية بحسب الوهم او الجسمية المجردة عن الزوايد الصورية لان وجودها الشخصي
بما هي جسمية فقط يقتضي مقدارا معينا واما الجسم الطبيعي النوعي المتقوم من الجسمية وصورة اخرى يحفظ نوعه بالصورة المعينة النوعية
التي هي مبدأ الفصل الاخير له مع جسمية ما التي بازاء جنسه القريب في الجنس يعتبر مبهما والفصل محصلا فتبدل آحاد الجنس والمادة لا
يقدح في بقاء الموضوع ما دامت الصورة باقية وقولهم انضمام شيء مقداري الى شيء مقداري يوجب ابطاله انما يصح فيما الكل واحد موجود
بالفعل فاضيف احدهما الى الاخر وغير صحيح اذا كانا بالقوة اضافة تدريجية **فصل** في توضيح ما ذكرناه وتحقيق الحركة الكمية
اعلم ان كل ما يتقوم ذاته من عدة معان فله تمامية بما هو كالفصل الاخير له فعينيته محفوظة ما دام فصله الاخير متعينا وباقي المقومات
لمهيته من الاجناس والفصول التي هي لوازم وجوده واجزاء مهيته غير معتبرة فيه على الخصوص فتبدلها لا يقدح في بقاء ذاته فالاتصال
وقبول الابعاد مثلا فصل للجسم بما هو جسم بالمعنى الذي هو به مادة وهو في ذاته نوع براسه وله قوة كالهيولى الاولى اذ هي قوة الاتصال
ومقابله وتماميته هو كونه بالفعل وتبدله يوجب تبدل الجسم بما هو جسم فقط وكذا النامي فصل الجسم النامي وبه تماميته ذاته وليس تماميته
بمجرد الجسمية بل هي مبدأ قوته وحامل امكانه فلا جرم تبدل افراد الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي لانها معتبرة فيه على وجه العموم
والاطلاق لا على وجه الخصوصية والتقييد وهكذا حكم الحيوان ونفوسه من النامي والحساس وكذا كل ما يتقوم وجوده من شيء كالمادة
وشيء كالصورة مثل الانسان بحسب نفسه وبدنه فالنامي اذا تبدلت مقاديره فعند ذلك يتبدل جسميته لتبعضها ولا يتبدل ذاته
وجوهره النامي لتشخصه فهو بما هو جسم طبيعي مطلق قد انعدم شخصه عند النمو والذبول وبما هو جسم طبيعي نام لم ينعدم شخصه لا
ولا جزؤه لان ما هو جزؤه ليس الا مطلق الجسمية في اي فرد تحققت على الاتصال الوجودي وعلى هذا القياس حكم بقاء الحيوان ببقاء
الجوهر الحساس فيه وهو نفسه الحساسة ففي سن الشيخوخة يزول كثير من القوى النباتية والشخص بعينه باق فاذا احكمت هذه القاعدة
وتقررت لديك فقد علمت بوجود الحركة في الكم وان الموضوع في النمو والذبول هو الجسم بما هو جسم نوعي واما في التخلخل والتكاثف
فهي الهيولى الاولى وعلمت ايضا ان جوهريات الاشياء الواقعة في الكون هو جملة ما في عالم الاجسام مما يجوز فيه التغير والدثور بعد ما كان
التي متحفظا فيها شيء كالاصل والعمود وهو كوجود الفصل الاخير في الطبايع المركبة لان وجوده يتضمن لوجود جميع تلك المعاني السابقات
بذاتيات النوع هذا التي تثبت لانواع اخرى موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفة بالمهية فمبدأ الفصل الاخير للنوع الكامل
كالانسان مثلا له كمالية الوجود يوجد له مجتمعة كل ما يوجد في الانواع التي دونها في الفضيلة الوجودية متفرقة لان هذا تمام تلك

تلك الانواع وتمام الشئ مشتمل عليه مع ما يزيد ونحن لما حكمنا بوجود الحركة الذاتية فى جميع الطبايع الجسمانية كما سيتضح زيادة الايضاح بالبراهين فلا جرم حكمنا ايضا بان لكل طبيعة فلكية او عنصرية جوهرا عقليا ثابتا كالاصل وجوهرا يتبدل وجوده ونسبة ذلك الجوهر العقلى الى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة التمام الى النقص ونسبة الاصل الى الفرع والله اقرب الينا من كل قريب وتلك الجواهر العقلية بمنزلة اضواء واشعة للنور الاول الواجبى لانها صور ما فى علم الله وليست لها وجودات مستقلة بانفسها لانفسها وانما هى وجودات متعلقة الذوات بالحق مثال ذلك الصور العلمية التى تنبعث فى اذهاننا ولهذا ذكرت الحكماء ان المحسوس بما هو محسوس وجوده فى ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحساس والمعقول بما هو معقول وجوده فى نفسه وجوده للجوهر العاقل وذلك امر محقق عند الحكماء الشامخين والعلماء الراسخين وان اشمئز عنه طبايع القاصرين وموضع بيانه موضع آخر فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول الحق ان الحركة كما يجوز فى الكم والكيف يجوز فى الصور الجسمية وكما ان كلا من هذه الاعراض القارة المسماة تشخصا معتبرة فى بقاء الجسم الطبيعى على وجه غير معتبرة على وجه ازاله الباقى من كل واحد منها فى موضوع الحركة قدر مشترك مما بين طرفين والمتبدل منه خصوصيات الحدود المعينة فكذا الحال فى الجوهر الصورى وكما ان للسواد عند اشتداده فردا شخصيا زمانيا مستمرا متصلا بين المبدء والمنتهى محفوظا وحدته بواحد بالعدد كمعروض السواد وواحد بالابهام وهو مطلق سواديته والمجموع هو الجسم الاسود الذى هو موضوع هذه الحركة فان المتحرك فى السواد لا بد ان يكون جسما اسود لا غير وله حدود مخصوصة غير متناهية بالقوة بين طرفين متخالفة بالمعنى والماهية عندهم فكذلك للجوهر الصورى عند استكماله التدريجى كون واحد زمانى مستمر باعتبار ومتصل تدريجى باعتبار له حدود وكذلك البرهان على بقاء الشخص هيهنا كالبرهان على بقاء الشخص هناك فان كلا منهما متصل واحد زمانى والمتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين الهوية الشخصية عندنا وعند غيرنا ممن له قدم راسخ فى الحكمة ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة كان الحكم بان السواد فى اشتداده غير باق حقا وكذا فى الصورة الجوهرية عند استكمالها وليس الامر كذلك والسر فيه ما مر من ان الوجود الخاص لكل شئ هو الاصل وهو متعين بذاته وقد يكون ذا مقامات ودرجات لهويته ووحدته وله بحسب كل مقام ودرجة صفات ذاتية كلية وانفقت له مع وحدته معان مختلفة منتزعة عنه متحدة معه ضربا من الاتحاد **تفريع** فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما ان الزمان شخص روحه الدهر فالطبيعة بالقياس الى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها **بحث وتحصيل** ولعلك تقول ايرادا على ما ذكرنا من ان الفاعل القريب لكل حركة وكل فعل جسمانى هو الطبيعة لا غيرها لو استحالت الطبيعة محركة للاعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنفس فوجب ان لا يحدث اعياء عند تكليف النفس اياها خلاف مقتضاها ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة والمرض فاعلم وتيقن ان الطبيعة التى هى قوة من قوى النفس التى تفعل بتوسطها بعض الافاعيل هى غير الطبيعة الموجودة فى عناصر البدن واعضائه بالعدد فان تسخير النفس واستخدامها للاولى ذاتى لانها قوة منبعثة عن ذاتها وللاخرى عرضى قسرى وانما يقع الاعياء والرعشة ونحوهما بسبب تعصى الثانية عن طاعة النفس احيانا فلها فى البدن طبيعتان مقهورتان احديهما طوعا والاخرى كرها ولها ايضا ضربان من القوى والخوادم الطبيعية تفعل باحديهما الافاعيل المسماة بالطبيعة كمبادى الحركات الطبيعية الكيفية والكمية من الجذب والدفع والامساك والهضم والاحالة والنمو والتوليد وغيرها وهى التى تخدمها طوعا واسلاما وتفعل بالاخرى الافاعيل المسماة بالاختيارية كمبادى الحركات الاختيارية الاينية والوضعية كالكتابة والمشى والقعود والقيام وهى التى تخدمها كرها وقسرا وهذا ان جندان من عالم الحركات مقهورتان لها بما هى نفس حيوانية ولها بما هى نفس عقلية جنود وخوادم اخرى من عالم الادراكات جميعها تخدمها طوعا ورضا وهى كمبادى الادراكات الوهمية والخيالية والحسية ومبادى الاشواق والارادات الحيوانية والنطقية وهذه الطبيعة المطيعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها باقية مع النفس والاخرى بائدة هالكة وفى هذا سر المعاد الجسمانى كما سيأتى تحقيقه انشاء الله تعالى **فصل** فى استيناف برهان آخر على وقوع الحركة فى الجوهر اعلم ان الطبيعة الموجودة فى الجسم لا تفيد شيئا من الامور الطبيعية فيه لذاتها لانها لو كانت تفعل فى جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم والتالى باطل فالمقدم مثله اما بيان بطلان التالى فلانها قوة جسمانية ولو فعلت من غير وساطة الجسم لم تكن جسمانية بل مجردة واما بيان حقيقة الملازمة فلان الطبايع والقوى لا تفعل الا بمشاركة المادة والوضع وبرهانه ان الايجاد متقوم بالوجود متأخر عنه اذ الشئ ما لم يوجد لم يتصور كونه موجدا فكونه موجدا متفرع على كونه موجودا فالشئ اذا كان نحو وجوده متقوما بالمادة فكذلك نحو ايجاده متقوم بها ثم ان وجود المادة وجود وضعى وتوسطها فى فعل

او انفعال عبارة عن توسط وضعها فی ذلك فما لا وضع لها بالقياس اليه لم يتصور لها فعل فيه ولا انفعال له منها فلو كان لقوة فعل بدون مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة فی فعلها وكل مستغن عنها فی الفعل مستغن فی الوجود فكانت مجردة عنها هف ويلزم من هذا ان لا يكون للطبيعة فعل فی نفس المادة التی وجدت فيها اذ لا وضع للمادة بالقياس الی ذاتها والی ما حل فی ذاتها والا لكان لذی الوضع وضع آخر هذا مح فكل ما يفعل المادة او ينفعل فی المادة فيمتنع ان يكون وجودها ماديا فالطبيعة الجسمانية يمتنع ان يكون لها فعل فی مادتها والا لتقدمت المادة المتخصصة علی المادة فاذن جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية والكيفيات الطبيعية كالحرارة للنار والرطوبة للماء من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل وتاثير بينها وبين هذه الامور فلا بد ان يكون فی الوجود مبدء اعلی من الطبيعة ولوازمها وآثارها ومن جملة آثارها اللازمة نفس الحركة فيكون الطبيعة والحركة معين فی الوجود فالطبيعة يلزم ان يكون امرا متجددا فی ذاتها كالحركة بل الحركة نفس تجددها اللازم وكذا الكيف الطبيعی والكم الطبيعی يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعة وبقاؤها مع بقائها وكذا فی ساير الاحوال الطبيعية ومعيتها مع الطبيعة فی الحدوث والتجدد والدثور والبقاء الا ان فيض الوجود يمر بواسطة الطبيعة عليها وهذا معنی ما قالوا فی كيفية تقدم الصورة علی المادة انها شريكة علة الهيولی الا ان الصورة فاعلة لها بالاستقلال او واسطة او آلة منفردة عليها لانهما معا فی الوجود وهكذا حكم الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعية التی منها الحركة فيلزم تجدد الطبيعة واستحالتها فی جميع الاجسام فان الاوضاع المتجددة للفلك تجددها بتجدد الطبيعة الفلكية كالاستحالات الطبيعية والحركات الكمية التی فی العنصريات من البسائط والمركبات **برهان آخر مشرقی** كل جوهر جسمانی له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه نسبتها الی التشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية الی الانواع وتلك العوارض اللازمة هی المسمات بالمشخصات عند الجمهور والحق انها علامات للتشخص ومعنی العلامة هيهنا العنوان للشیء المعتبر بمفهوم عن ذلك كما يعبر عن الفصل الحقيقی الاشتقاقی بالفصل المنطقی كالنامی للنبات وكالحساس للحيوان والناطق للانسان فان الاول عنوان للنفس النباتية والثانی للنفس الحيوانية والثالث للنفس الناطقة وتلك فصول اشتقاقية وكذا حكم ساير الفصول فی المركبات الجوهرية فان كلا منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل منطقی كلی من باب تسمية الشیء باسم لازمه الذاتی وهی بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها وعلی هذا المنوال لوازم الاشخاص فی تسميتها بالمشخص فان التشخص بنحو من الوجود اذ هو المتشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضیء والحرارة من الحار والنار فاذا تقرر هذا فنقول كل شخص جسمانی يتبدل عليه هذه المشخصات كلا او بعضا كالزمان والكم والوضع والاين وغيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم اياها بل عينه بوجه فان وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات انه الجوهر المتصل المتكم الوضعی المتحيز الزمانی لذاته فتبدل المقادير والالوان والاوضاع يوجب تجدد الوجود التبدل التشخصی الجوهری الجسمانی وهذا هو الحركة فی الجوهر اذ وجود الجوهر جوهر كما ان وجود العرض عرض **تنبيه تمثيلی** ان كل جوهر جسمانی له طبيعة سيالة متجددة وله ايضا امر ثابت مستمر باق نسبته اليها نسبة الروح الی الجسد وهذا كما ان الروح الانسانی لتجرده باق وطبيعة البدن ابدا فی التحلل والذوبان والسيلان وانما هو متجدد الذات الباقية بورود الامثال علی الاتصال والخلق لفی غفلة عن هذا بل هم فی لبس من خلق جديد وكذا حال الصور الطبيعية للاشياء فانها متجددة من حيث وجودها المادی الوضعی الزمانی ولها كون تدريجی غير مستقر بالذات ومن حيث وجودها العقلی وصورتها المفارقة الافلاطونية باقية ازلا وابدا فی علم الله تع ولسنا نقول انها باقية ببقاء انفسها بل ببقاء الله تع اياها وبين المعنيين فرقان كما سيأتی لك تحقيقه فی موضعه فالاول وجود دنيوی بائد داثر لا قرار له والثانی وجود ثابت عند الله غير داثر ولا زائل لاستحالة ان يزول شیء من الاشياء عن علمه تع او يتغير علمه تع ان فی هذا لبلاغا لقوم عابدين **فصل** فی هدم ما ذكره الشيخ وغيره من ان الصور الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة بوجه آخر حاصل ما ذكروه كما مر ان الصورة لا تقبل الاشتداد وما يقبل الاشتداد يكون حدوثها دفعيا وذلك لانها ان قبلت الاشتداد فاما ان يكون نوعها باقيا فی وسط الاشتداد او لا يبقی فان بقی فالتغير لم يكن فی الصورة بل فی لوازمها وان لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها ثم لا بد وان يحصل عقيبها صورة اخری فتلك الصور المتعاقبة اما ان يكون فيما بينها ما يوجد اكثر من آن واحد او لا يكون فان وجد فقد سكنت تلك الحركة وان لم يوجد فهناك صور متعاقبة متتالية آنية الوجود ويمكن تحليل هذه الحجة الی حجتين احديهما انه يلزم تتالی الآنات وهی منقوضة بالحركة فی الكيف وغيره الثانية ان الحركة تستدعی وجود الموضوع والمادة وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة فی الصورة بخلاف الكيف لان الموضوع فی وجوده غنی عن الكيف فيصح الحركة فيه فاذا تقرر

الحجة بهذا الطريق ونع الكلام الاول لغواصا بغا فالعمدة فى هذا الباب هذه الحجة وبيانها ان الحركة فى الصورة انما تكون بتعاقب صور لا يوجد واحدة منها اكثر من آن وعدم الصورة يوجب عدم الذات فاذن لا يبقى شيء من تلك الذوات زمانا وكل متحرك باق فى زمان الحركة وفيه بحث لانه منقوض بالكون والفساد فان قوله عدم الصورة يوجب عدم الذات ان عنى بها ان عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن محلها فذلك حق ولكن المتحرك ليس تلك الجملة حتى يضر عدم الجملة بل المتحرك هو المحل مع صورة ما اية صورة كانت كما ان المتحرك فى الكم هو محل الكم مع كمية ما وان عنى ان عدم الصورة يوجب عدم المادة فالامر ليس كذلك والا لكانت المادة حادثة فى كل صورة كائنة بعد ما لم يكن سواء كانت دفعية او تدريجية وكل حادث فله مادة فيلزم مواد حادثة الى غير النهاية وذلك محال ومع ذلك فان لم يوجد هناك شيء محفوظ الذات كان الحادث غنيا عن المادة وان وجد فيها شيء محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجبا لعدمه ثم من العجب ان الشيخ لما اورد على نفسه سؤالا فى باب كيفية تلازم الهيولى والصورة وهو ان الصورة النوعية زائلة فيلزم من زوالها عدم المادة اجاب عنه بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية لا بالوحدة الشخصية فاذا كان هذا قول الشيخ فيتقدر ان الحركة يقع فى الصورة فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق ان المادة باقية والصورة ايضا باقية بوجه التجدد الاتصالى التى لا تنافى التشخص كما صرحوا فى بيان تشخص الحركة التوسطية وقولهم ان كل مرتبة من الشدة والضعف نوع آخر يراد بها ما يكون بالفعل متميزا عن غيرها فى الوجود وهذا لا ينافى كون السواد عند اشتداده شخصا واحدا يكون الانواع الغير المتناهية فيه بالقوة وكذا حال الصورة فى تبدلها الاتصالى ثم ان الشيخ اورد حجة اخرى غيرهما وبين ضعفها هى ان الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لان الحركة سلوك من ضد الى ضد ثم قدح فيها بانا ان اعتبرنا فى المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد فالصورة لا ضد لها وان لم يعتبر ذلك بل يكتفى بتعاقبهما على المحل كان للصورة ضد لان المائية والنارية معنيان وجوديان مشتركان فى محل يتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف

فصل فى تاكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية للاجرام السماوية والارضية ولعلك تقول هذا احداث مذهب لم يقل به احد من الحكماء فانا لامر الغير القار منحصر فى الزمان والحركة واختلفوا فى انهما غير قار بالذات والاخر كذلك بالعرض فالجمهور على ان هذا صفة الزمان والحركة تابعة له فى عدم قرار الذات وصاحب الاشراق الى العكس واما كون الطبيعة جوهرا غير ثابت الذات فلم يقل به احد فاعلم اولا ان المتبع هو البرهان والعاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصا وثانيا ان كلامهم مجمل على انه مبنى على الفرق بين حال الماهية وحال الوجود فالحركة والزمان امر ماهيته ماهية التجدد والانقضاء والطبيعة انما وجودها وجود التجدد والانقضاء ولها ماهية قارة وثالثا ان الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجا لا الشيء الخارج عنها اليه وهو معنى نسبى والامور النسبية والاضافية تجددها وثباتها كوجودها وعدمها تابعان لتجدد ما نسبت اليه وثباته فضلا عن نفس النسبة والاضافة كمفهوم الانقضاء والتجدد فهيهنا ثلثة اشياء تجدد شيء وشيء به التجدد وشيء متجدد والاول معنى الحركة والثانى المقولة والثالث الموضوع وكذا خروج الشيء من القوة او حدوث الشيء لا دفعة معناهما غير معنى الخارج من القوة كذلك والحادث وغير الذى به الخروج والحدوث وكما ان فى الابيض امور ثلثة ابيضية وهى معنى نسبى انتزاعى وبياض وشيء ذو بياض فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التجددى من القوة الى الفعل وهو معنى الحركة ووجودها فى الذهن لكن بحسب الخارج واما ما به الخروج منها اليه اولا فهى نفس الطبيعة واما الشيء القابل للخروج فهى المادة واما المخرج فهو جوهر آخر ملكى او فلكى واما قدر الخروج فهو الزمان فان ماهيته مقدار التجدد والانقضاء وليس وجوده وجود امر مغاير للحركة على قياس الجسم التعليمى بالنسبة الى الجسم الطبيعى كما سيجيء من الفرق بينهما بالتعين الامتدادى وعدمه واما رابعا فقولك هذا احداث مذهب لم يقل به حكيم كذب وظلم فاول حكيم قال فى كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو اصدق الحكماء حيث قال وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب وقال بل هم فى لبس من خلق جديد وقوله اشارة الى تبدل الطبائع على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وقوله وكل الينا راجعون الى غير ذلك من الآيات المشيرة الى ما ذكرنا ومما يشير الى تجدد الطبايع الجسمانية قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وجه الاشارة ان ما وجوده مشابك لعدمه وبقاؤه متضمن لدثوره يجب ان يكون اسباب حفظه وبقائه بعينها اسباب هلاكه وفنائه ولهذا كما اسند الحفظ الى الرسل اسند التوفى اليهم بلا تفريط فى احدهما وافراط فى الاخرى وفى كلمات الاوائل تصريحات وتنبيهات عليه فلقد قال معلم الفلاسفة اليونانية فى كتابه المعروف بكتاب اثولوجيا معناه معرفة الربوبية انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما مبسوطا كان او مركبا اذا كانت القوة النفسانية غير

موجودة فيه وذلك لان من طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه ولا حيوة لبادت الاشياء وهلكت هذه عيانا وهي ناصة على ان الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال وان الاجسام كلها بايدة زايلة في ذاتها والارواح العقلية باقية كما اشرنا اليه وقال في موضع اخر منه ان كانت النفس جرما او من جنس الاجسام لكانت متقضية سيالة لا محالة لانها تسيل سيلانا تصير الاشياء كلها الى الهيولى فاذا ردت الاشياء كلها الى الهيولى ولم يكن للهيولى صورة تصورها وهي علتها بطل الكون فبطل العالم اذا كان جرما محضا هذا مع انه هي وهذا ايضا صريح في تجدد الاجسام كلها وفيه اشارة الى ما مر سابقا من ان الهيولى شانها العدم فكلما فاضت عليها صورة من المبدء انعدمت فيها ثم اقامها بايراد البدل ومما يدل على ذلك راي ذينون الاكبر وهو من اعاظم الفلاسفة الالهيين حيث قال ان الموجودات باقية داثرة اما بقائها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى انتهى ما ذكره بنقل الشهرستاني في كتاب الملل والنحل وسننقل اقوال كثير من اساطين الحكماء الدالة على تجدد الاجسام ودثورها وزوالها في مستانف الكلام ان شاء الله تع ولنا ايضا رسالة معمولة في حدوث العالم بجميع ما فيه حدوثا زمانيا فمن اراد الاطلاع على ذلك فليرجع الى تلك الرسالة ومما يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربي في فصوص الحكم ومن اعجب الامر ان الانسان في الترقي دائما وهو لا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله تع واتوا به متشابها وقال في الفتوحات فالموجود كله متحرك على الدوام دنيا واخرة لان التكوين لا يكون الا عن متكون فمن الله توجهات على الدوام وكلمات لا تنفد وقوله وما عند الله باق اشارة الى ما ذكرنا من بقاء كلمات الله تع العقلية الباقية ببقاء الله ودثور اصنامها الجسمانية

فصل في ان اقدم الحركات الواقعة في مقولة عرضية هي الوضعية المستديرة وهي ايضا اتمها واشرفها اما انها اقدم الحركات فلان الحركة في الكم مثل النمو والذبول يفتقر الى حركات مكانية اذ لا بد للنامي والذابل من وارد او خارج يتحرك اليه او يتحرك منه وهي والوضعية تستغنيان عن الكمية والتخلخل والتكاثف ايضا لا يخلو عن حركة كيفية وهي الاستحالة بتحليل مسخن او تجميد مبرد والاستحالة لا تكون دائمة فلا بد لها من علة محيلة حادثة مثل نار تحيل الماء بان يقرب منه او يقرب هو منها بعد ان لم يكن فالحركة المكانية اقدم من الكمية والكيفية لكن المكانية اما مستقيمة او منعطفة او راجعة والمستقيمات لا تدوم على اتصالها لتناهي الابعاد كلها والاخريان غير متصلتين لتخلل السكون بين كل حركتين منها الى جهتين والسكون لا يكون الا في الزمان لانه فوت الحركات كما مر وقوة الشيء لا بد ان تكون متقدمة عليه زمانا والزمان يفتقر الى حركة حافظة له وهو لا يحفظ بحركة منصرمة بل بما يقبل الدوام التجددي الاتصالي والتي تقبل هذا الدوام هي المستديرة التي يجوز اتصالها دائما فهي غنية عن سائر الحركات العرضية وهي لا تستغني عن المستديرة فهي اقدم الحركات واما ان المستديرة اتمها فلما مر ان غيرها منقطعة الى سكون لانه عدمها وهو لكونه عدما خاصا يصحبه قوة او ملكة مفتقرتين الى قابل زماني متجدد الوجود يحتاج الى زمان بعد زمان الحركة التي هو يقابلها وقد علم ان حافظ الزمان هو المستديرة في المشهور واما انها اتم [illegible] في نفسها لا يحتمل الزيادة في الكمية كما في الحركات ولا الاشتداد ولا التضعف في السرعة والبطء لما ستعلم في مباحث الافلاك ولان فاعلها وغايتها ليس امرا محسوسا بل امر عقلي غير متفاوت في القرب اليه والبعد عنه لكونه خارجا عن هذا العالم بخلاف غاية الحركات الطبيعية الاينية وتشتد حركتها اخيرا كلما قرب المتحرك من الحيز الطبيعي والقسرية يضعف اخيرا كلما بعد من القاسر وذلك لان الشيء كلما هو اقرب من مبدئه واصله فهو اشد واقوى وكلما ابعد منه فهو اضعف واوهن واما انها اشرف منها فلانها تامة والتام اشرف من الناقص فالدورية اشرف من سائر الحركات فح فقد ظهر ان الجرم المتحرك بالاستدارة وجب ان يكون اقدم الاجرام واتمها واشرفها طبيعة اذ شرف الفعل وتمامه ودوامه يستدعي شرف الفاعل وتمامه ودوامه فبقوته المسكية لم يتجدد جهات الحركات الطبيعية الاينية المستقيمة وجهات الابعاد المكانية كما سيجيء موعد بيانه في مباحث الجهات ومباحث الفلكيات ان شاء الله

فصل في اثبات حقيقة الزمان وانه بهويته الاتصالية الكمية مقدار الحركات وبما يعرض له من الانقسام الوهمي عددها اما اثبات وجود الزمان وحقيقته فالهادي لنا على طريقة الطبيعيين مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتفاقها في الاخذ والترك تارة ثم اتفاقها في المقطوع من المسافة واختلافها فيهما او في احدهما تارة اخرى فيحصل لنا العلم بان في الوجود كونا مقدارا دائرا فيه امكان وقوع الحركات المختلفة او المتفقة غير مقدار الاجسام وبانها لانه غير قار وهذه قارة فهو مقدار لامر غير قار وهو الحركة وشرح ذلك موكول الى علم الطبيعة واما على طريقة الالهيين فلان كل حادث هو بعد شيء له قبلية عليه لا يجامع به

البعدية

البعيد لا كقبلية الواحد على الاثنين لانه يجوز فيها الاجتماع ولا كقبلية الاب على الابن او ذات الفاعل مما يجوز ان يكون قبل ومع وبعد ولا العدم اذ قد يتحقق للشيء عدم لاحق بل قبلية قبل يستحيل ان يجامع مع البعد لذاته ثم ما من قبلية الا وبين القبل بهذه القبلية وبين الذي هو البعد يتصور قبليات وبعديات غير واقفة عند حد ومثل هذا الامر الذي هو ملاك هذا التقدم والتاخر فيه تجدد قبليات وبعديات وتصرم تقدمها وتاخرات فلا بد من هوية متجددة منصرمة بالذات على نعت الاتصال بمحاذات الحركات في المسافات الممتنعة الانقسام الى ما لا ينقسم اصلا فهو لقبوله الانقسام والزيادة والنقصان كم ولكونه متصلا فهو كمية متصلة غير قارة او ذو كمية متصلة غير قارة وعلى التقديرين فاما جوهر او عرض فان كان جوهرا فلاشتماله على الحدوث التجددي لا يمكن ان يكون مفارقا عن المادة والقوة الامكانية فهو اما مقدار جوهر مادي غير ثابت الهوية بل متجدد الحقيقة او مقدار تجدده وعدم قراره وبالجملة اما مقدار حركة او ذي حركة ذاتية يتقدر به من جهة اتصاله ويتعدد به من جهة انقسامه الوهمي الى متقدم ومتاخر فهذا النحو من الوجود لرثاثته واتصاله ولا يضر تجدده وانقضاء فكانه شيء بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج الى فاعل حافظ يديمه ومن جهة حدوثه وتصرمه يحتاج الى قابل يقبل امكانه وقوة وجوده فلا محالة يكون جسما او جسمانيا وايضا له وحدة اتصالية وكثرة تجددية فمن حيث كونه امرا واحدا يجب ان يكون له فاعل وقابل واحد اذ الصفة الواحدة يستحيل ان يكون الا لموصوف واحد من فاعل واحد ففاعله يجب ان يكون مبرى الذات عن المادة وعلائقها والا لاحتاج في تجسمه وتكونه المادي لتجدد احواله كما علمت الى حركة اخرى وزمان اخر ومادة سابقة وعدم قائم بها وقابله يجب ان يكون اقدم الطبايع والاجسام وامتنها اذ الزمان لا يتقدم عليه شيء غيره هذا التقدم فقابله يستحيل ان يكون من جسم اخر او يتكون منه جسم اخر والا لانقطع اتصال الزمان فيكون قابله تام الخلقة غير عنصري ولا يكون في طبيعته حركة مكانية ولا حركة كمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف ولا استحالة كيفية لان هذه الاشياء توجب انصرامه وانقطاعه وتسقط تقدمه على ساير الاجرام واما من جهة كونه ذا حدوث وتجدد ففاعله القريب المباشر له يجب ان يكون له تجدد وتصرم وكذا قابله يجب ان يكون مما يلحقه اكوان تجددية على نعت الاتصال والوحدة وكذا الكلام في غايته ولنبين هذا المعنى بوجه ابسط **فصل** في ان الغاية القريبة للزمان والحركة تدريجية الوجود واعلم انه سيجيء اثبات ان الغاية الذاتية في حركة الفلك هي التصورات المقتضية للاشواق والارادات التي بها يتقرب الى مبدئها الاعلى قال الشيخ في التعليقات الغرض في الحركة الفلكية ليس نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل حفظ طبيعة الحركة الا انها لا يمكن حفظها بالشخص فاستبقت بالنوع كما لا يبقى نوع الانسان الا بالاشخاص لانه لم يمكن حفظه بشخص واحد لانه كائن وكل كائن فاسد بالضرورة والحركة الفلكية وان كانت متجددة فانها واحدة بالاتصال والدوام ومن هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار يكون كالثابتة وقال في موضع اخر منها غاية الطبيعة الجزئية شخص جزئي كالشخص الذي يتكون بعده كما يكون هو ايضا غاية لطبيعة اخرى جزئية واما الاشخاص التي لا نهاية لها فهي الغاية للقوة الثابتة في جواهر السماوات وقال ايضا فيها سبب الحركة للفلك تصور النفس التي له تصورا بعد تصور وهذا التصور والتخيل الذي له مع وضع ما سبب للتخيل الاخراى يستعد بالاول للثاني ويصح ان يكون التصورات المتكررة تصورا واحدا في النوع كثيرا بالتشخص او تصورات مختلفة وقال ايضا فيها هذا التصور الثاني مثل الاول نوعا لا شخصا يجوز ان تصدر عنه حركة مثل حركته نوعا لا شخصا ولو كانا مثلين لكانا واحدا وصدر عنهما حركة واحدة بالعدد وقال ايضا فيها كل وضع في الفلك يقتضي وضعا وسببه تجدده توهم بعد توهم هذه عباراته بالفاظه وهي في قوة القول باثبات الحركة في الصور الجوهرية من وجهين الاول ان التصورات الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجي وهو المعنى بالحركة في الجوهر الصوري لما تقرر عند الشيخ وغيره ان صورة الجوهر جوهر وتصورات الافلاك انما يكون لمباديها المحركة اياها بالذات ولما يتبعها بالعرض لما تقرر عندهم ان غرضها في الحركة ليس اشياء سافلة فيكون مقاصدها وتخيلاتها صورا جوهرية اشرف من الجواهر العنصرية والثاني ان الوضع لكل جسم نحو وجوده او لازم وجوده كما مر جوابه وجميع اوضاع الفلك طبيعية له لا ان بعضها طبيعي والبعض قسري اذ لا قاسر في الفلكيات وقد علمت ان المبدا القريب لكل حركة هي الطبيعة والتحقيق ان طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية شيء واحد وذات واحدة فالحركة في الوضع تقتضي تبدل الوجود الشخصي فيكون في الفلك تشخص بعد تشخص ووجود بعد وجود على نعت الاتصال التدريجي وقال ايضا في التعليقات طبيعة الفلك من حيث طبيعته انه الفلك تقتضي الاين الطبيعي والوضع الطبيعي لا اينا مخصوصا فيكون النقل منه قسرا وقال ايضا هذه الاوضاع والاين كلها طبيعية له انتهى اقول لما خرج من هذا الكلام ان كل وضع من اوضاع الفلك طبيعي وكل اين من ايونه

طبيعي ومع كونه طبيعيا بنفعل منه الى غيره فلا يستقيم ذلك الا بان يكون طبيعة الفلك امرا متجدد الذات ذا وحدة جمعية وكثرة اتصالية وكذا ما يقتضيه من الاوضاع والايون وساير اللوازم وهذا وان لم يكن يذهب اليه الشيخ ومتابعوه الا انه الحق الذي لا محيص عنه والذي يناسب آرائهم ان طبيعة الفلك تقتضي اولا وبالذات الوضع المطلق والاين المطلق من غير خصوصية لشيء منهما وانما يراد تلك الخصوصيات لاجل بقاء النوع بالعرض لا بالذات وهذا عند التحقيق غير مستقيم اما اولا فلما تقرر عندهم ان مقصود الطبيعة لا يكون الا متعينا شخصيا اذ المعنى الكلي لا وجود له في الاعيان ما لم يتشخص فالوجود يتعلق اولا بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس ولهذا ذكروا في كتاب قاطيغورياس بيان تسميتهم الاشخاص الجوهرية بالجواهر الاولى وانواعها بالثانية واجناسها بالثالثة ان الوجود يتعلق بالشخص اولا وبالنوع ثانيا وبالجنس ثالثا واما ثانيا فلما علمت في مباحث الوجود ان الموجود في كل شيء بالذات هو الهوية الوجودية المتشخصة بنفسه اما المهيات التي يقال لها الطبايع الكلية فليس لها وجود لا في الخارج ولا في الذهن الا بتبعية الوجود والحاصل ان الوضع والاين من جملة المشخصات ولوازم الوجودات والتبدل فيهما اما عين التبدل في نحو الوجود او لازم له وليس كما ظن في المشهور ان هذا الجرم يتشخص علة مطلقة للزمان والحركة والا لم يكن زمانيا وكل جسم وجسماني زماني فهو متشخص بالزمان وفاعل الشيء غير متشخص به ولا مفتقر في وجوده الى ذلك الشيء فعلة الزمان من جهة وحدتها الاتصالية لنسبته الى اجزائه المتقدمة والمتاخرة نسبة واحدة ويفعل الزمان وما معه فعلا واحدا ويكون علة حدوثه وعلة بقائه شيئا واحدا اذ الشيء التدريجي الغير القار بالذات بقاؤه عين حدوثه وقد علمت من طريقتنا ان كل جسم وكل طبيعة جسمانية وكل عارض جسماني من الشكل والوضع والكم والكيف والاين وساير العوارض المادية امور سائلة زائلة اما بالذات واما بالعرض ففاعل الزمان على الاطلاق لا بد وان يكون امرا ذا اعتبارين وله جهتان جهة وحدة عقلية وجهة كثرة تجددية فبجهة وحدته يفعل الزمان بهوية الاتصالية وبجهة تجدده ينفعل تارة عنه ويفعل اخرى بحسب هويات اجزائه المخصوصة وذلك الامر هو نفس الفلك الاقصى التي لها وجهان فالطبيعة العقلية اعني صورتها المفارقة جهة وحدتها والطبيعة الجسمانية الكائنة جهة كثرتها وتجددها فنفس الجرم الاقصى فاعل الزمان ومقيمه وحافظه ومديمه وبه يتجدد ويتعين الزمانيات وبجرمه يتجدد الجهات والمكانيات بمثل البيان المذكور اذ كل جرم شخصي كما يفتقر الى الزمان والحركة في امكانه الاستعدادي وحدوثه التجددي كذلك يحتاج في مكانه ووضع جهة الى ما يحيط به ويعين حيزه فكيف يتقدم عليها طبعا فان هذه الامور كما اشرنا اليه اما من مقومات التشخص الجسماني او من لوازم وجوده ولوازم الوجود كلوازم المهية في امتناع عدم تخلل الجعل بين اللازم والملزوم فالاكوان الجسمانية مطلقا اكوان ناقصة يحتاج الى زمان ومكان ووضع وكم وكيف فقد علمت ان فاعل هذه الامور يجب ان يكون اصله مفارق الذات والوجود عنها فلا يجوز ان يكون علة الزمان زمانا قبله ولا علة المكان مكانا قبله وعلة الوضع وضعا اخر وهكذا في الكم وغيره فهذه الامور مع انها حدوث حوادث متجددة منصرمة فعلتها الاصلية لا تكون الا امرا مفارقا ثابت الذات خارجا عن سلسلة الزمان والمكان وهو الله سبحانه بذاته الاحدية او من جهة علومه الالهية او كلماته التامات التي لا تنتفي او عالم امره الذي اذا قال للشيء كن فيكون

فصل في انه لا يتقدم على ذات الزمان والحركة الا الباري عز مجده لما علمت ان الزمان وما يقترن به ويحتف به امور تدريجية واكوان متجددة الحصولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجوديا او عدميا او غيرهما اي تقدما لا يجامع بحسبه القبل للبعد يكون زمانا او ذا زمان فيكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة وقد ثبت ايضا فيما مر ان علة الشيء لا بد وان تكون غير متعلقة الذات والوجود بذلك الشيء فلا يتقدم على الزمان الا الباري وقدرته وامره المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلي وتارة بالصفات عند قوم واخرى بالملئكة عند آخرين وبالصور الالهية عند افلاطونيين وللناس فيما يعشقون مذاهب وايضا لو تقدم على الزمان والحركة شيء هذا التقدم التجددي لكان عند وجوده عدمها وكل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه ممكن الوجود اذ لو لم يسبقه امكان لكان اما واجبا او ممتنعا وكلاهما يوجب انقلاب الحقيقة لسبق العدم ولحوق الوجود وذلك مستحيل وموضوع امكان الحركة لا بد وان يكون من شانه الحركة كما مر ولكن لا يكون الا جسما او جسمانيا وكل ما من شانه ان يتحرك فاذا لم يوجد حركته فاما العدم علته او لعدم شيء من احوال علته او شرايطها التي بها تصير حركة فاذا وجدت الحركة فلحدوث علة محركة والكلام في حدوث العلة للحركة كالكلام في حدوث تلك الحركة وهكذا الى لا نهاية فالاسباب المترتبة ان وجدت مجتمعة معا او متعاقبة على التوالي وكلا ما ممتنع عندنا وعند محققي الفلاسفة اما الاول فلقواطع البراهين كالتطبيق والتضايف وبرهان الحيثيات وبرهان ذي الوسط والطرفين وغيرها ومع ذلك بجميعها

بحيث لا يشذ عنها شيء حادثة لابد لها من علة حادثة واما الثاني فلان كل واحد منها لو كان موجودا في آن واحد بالفعل يلزم تتالي الآنات وتشافع الحدود وستعلم استحالته في نفي الجواهر الفردة وما في حكمها وان كان كل منها في زمان غير زمان صاحبه فان كانت ازمنتها منفصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها ولا لازمنتها الا خارجا ولا ذهنا وما لا وجود لها لا ذهنا ولا خارجا فلا ترتب بينها ولا سببية لبعضها بالقياس الى بعض آخر وانما قلنا لا وجود لها في الخارج لان الموجود من الزمان ليس فيه امورا منفصلة بل الموجود منه امر متصل شخصي كما مر وانما قلنا لا وجود لها في الذهن فلاستحالة استحضار الوهم ازمنة وزمانيات متكثرة غير متناهية بالعدد وعلى تقدير استحضاره لا يكون مطابقا لما في العين فيكون ذهنا كاذبا والكلام في اسباب وجود الشيء الواقع في نفس الامر وان كان ترتبها كترتب حركة بعد حركة وزمان بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار فالمتصل بالذات على نعت التجدد وهو وجود الطبيعة الجوهرية التي هي صورة الجسم والجسم بقوته الاستعدادية مادتها واتصالها هو الحركة بمعنى القطع ومقدار هذا الاتصال هو الزمان واما الامر المستمر الدائم منها فهو اصلها وسنخها المتوسط ابدا بين حدودها واجزائها التي هي ايضا جزئياتها بوجه والآن السيال الذي بازائه ما نسبته الى الزمان نسبة التوسط من الحركة الى الامر المقطوع المتصل منها فهيهنا امر عقلي هو جوهر فعال واحد ذو شئون غير متناهية كما في قوله تع كل يوم هو في شان فذلك الامر لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لما علمت مرارا ان كل جسم او جسماني واقع تحت الزمان والحركة فهو اما نفس او عقل او ذات الباري لا سبيل الى الاول لان النفس بما هي متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة المادية والصورة الجرمية المتبدلة كما مر فعلة الزمان والزمانيات المتجددة المتصرمة على الاستقلال اما الباري في ذاته او بتوسط امره الاعلى المسمى بالعقل الفعال والروح وهو ملك مقرب مشتمل على ملائكة كثيرة هي جنود للرب تع كما اشار اليه بقوله وما يعلم جنود ربك الا هو ونسبة الروح لكونه امر الله اليه نسبة الامر من حيث هو امر الى الامر والكلام الى المتكلم من حيث هو متكلم فله الامر والخلق فما لم خلقه وهو كل ما له خلق وتقدير ومساحة كالاجسام والجسمانيات حادثة الذوات تدريجية الوجودات من الجهة التي هي بها عن قدرته وعلمه بخلاف امره فالله سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما انه عالم مريد لم يزل ولا يزال وهو آمر خالق ابدا سرمدا الا ان امره قديم وخلقه حادث لما عرفت من ان الحدوث والتجدد لا زمان لهويتها المادية ولهذا قال في كتابه العزيز وكان امر الله مفعولا ولم يقل خلق الله مفعولا ونسبة عالم امره اليه نسبة الضوء الى المضيء بالذات ونسبة عالم الخلق اليه نسبة الكتابة الى الكاتب فان وجود كل صورة كتبية متاخرة عن وجود الكاتب وهو مقدم عليها جميعا ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين

فصل في ربط الحادث بالقديم

قد تحيرت افهام العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت اذهانهم في ارتباط الحادث بالقديم والذي هو اسد الاقوال الواردة منهم واقرب من الصواب هو قول من قال ان الحوادث باسرها مستندة الى حركة دائمة دورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة لكونها ليس لها بد وزماني فهي دائمة باعتبار وبه استندت الى علة قديمة وحادثة باعتبار وبه كانت مستند الحوادث فان سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث من حدوث علة مع انا حكمنا حكما كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو المهية التي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له والحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى ان مهيتها الحدوث والتجدد فان كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لم يكن مفتقرا الى ان يكون علته حادثة ونحن اذا رجعنا الى عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة الا للمعلول الذي يتجدد اما المعلول الذي هو نفس مهية التجدد والتغير فلا نجدها تحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير زائدان عليه كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المتصلة الدائمة وحدوث العلة التي يفتقر اليه المعلول الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زائدا والا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة الدائمة فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى شيء مهيته نفس التغير والانقضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علتها حادثة ولكونها نفس التغير صح ان يكون علة للمتغيرات والمهية التي هي التغير هي الحركة وهذا غرضها فوم بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى اقول هذا الكلام وان اندفعت به اشكالات كثيرة لكنه فيه بعد خلل كثير الاول ان الحركة امر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم الا بتبعية ما اضيفت اليه اذ معناها كما مر خروج الشيء من القوة الى الفعل شيئا فشيئا فبالحقيقة الخارج من القوة الى الفعل ذلك الذي فيه الحركة والحركة هي تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث الثاني ان الحركة لكونها امرا بالقوة لا يمكن تقدمها على وجود حادث موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة للشيء والعلة الموجبة يجب ان تكون موجودة معه فالموجود الحادث يفتقر الى سبب حادث يكون موجودا معه زمانا متقدما عليه طبعا ويجب ان يكون

وجوده اقوى من وجود معلوله والحركة ليست موجودة بالفعل الثالث ان كلام هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية دائمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار مستندة الى العلة القديمة وهذا غير صحيح اذ الامر التجددى البحت ليس له بقاء اصلا فضلا عن كونه قديما واما المهية الكلية فهى غير مجعولة ولا جاعلة فلا عبرة باستمرارها كما سبق الرابع انا قد برهنا على ان جوهر الفلك بصورته الطبيعية الوضعية غير باق بتشخصه وكذا ما فيه من الاجرام الكوكبية وغيرها وعلة الحركة وموضوعها الجسم الشخصى وهو غير قديم فقوله عليها انها قديمة غير صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة الى علة حادثة غير صحيح ايضا فالحق الحقيق بالتصديق ان الامر المتجدد الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التى لها حقيقة عقلية عند الله ولها هوية اتصالية تدريجية فى الهيولى التى هى محض القوة والاستعداد وهذه الطبيعة وان لم يكن مهيتها مهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث كما ان الجوهر مهيته فى الذهن غير مستغنية القوام عن الموضوع ووجوده فى الخارج مستغنى القوام عنه فقد يكون للوجود نعت لا يكون للمهية اذا جردت عن اعتبار الوجود كما ان وجود الشئ متفاوت الحصول بنفسه فى الاشياء بالاشدية والاضعفية ومهيته ليست كذلك فكذلك بعض الوجودات تدريجى الهوية بذاته لا بصفة عارضة لاجل الاعتبار والتحليل وليست مهيته كذلك كوجود الطبيعة المحصلة للاجرام المادية فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصى لا يكون الا متدرج الحصول لست اقول ان مهيته تقتضى التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن امر زائد عليها حتى يستشكل احد فيه بانا قد نتصور طبيعة من الطبايع الجسمانية بمهيتها ولا يخطر ببالنا الدوام والبقاء لها فكيف يكون من الصفات الذاتية او المقومة لها وذلك لان مبنى ما اورده على الاشتباه بين مهية الشئ ووجوده لان حقيقة الوجود لا تحصل فى الذهن لما عرفت مرارا من انه متشخص بذاته وكل ما يحصل فى الذهن يقبل الاشتراك والعموم فلو حصل الوجود متمثلا فى الذهن لكان الجزئى كليا والخارج ذهنا والوجود مهية والكل ممتنع **تنبيه فيه تنوير** واعلم ان كثيرا من الموجودات ليس معقوله مماثلا لمحسوسه او متخيله وذلك مثل الزمان والحركة والدائرة والقوة فان هذه الاشياء ليست معقولاتها كمحسوساتها ومتخيلاتها وكذلك المقادير والتعليمات كالجسم التعليمى فان نحو وجوده عبارة عن خصوص المقدار المساحى سواء كان فى مادة وطبيعة مخصوصة او كان فى الخيال منفصلا عن مادة وطبيعة مخصوصة ليس له حظ من الوجود المعقول اذ كل معقول فهو كلى والكلى لا يكون ممتدا متقدرا ولا فى ممتد متقدر فالمعقول من المقدار ليس مقدارا ولا ذا مقدار ولا ذا تقدر باى لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملا شايعا صناعيا ومن هذا القبيل كثير من الموجودات المادية مما ليس معقوله مطابق لوجوده وان سلكت الحق فجميع الموجودات التشخصية للصور الجسمانية الخارجية بسيطة او مركبة مما لا مطابق لها فى العقل لانها هويات شخصية لا تحتمل الشركة وما فى العقل امور كلية يحتمل الشركة فكذلك الهويات الصورية التدريجية للطبايع الجسمانية وذلك لان الصور المنوعة للاجرام التى هى مبادى لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجددة لا مهية لها من حيث هى انيات داثرة متجددة نعم ينتزع منها مفهومات كلية تسمى بالمهيات وبالحقيقة هى لوازم لتلك الوجودات وان كانت ذاتيات للمعانى المنبعثة عنها كما عرفت ونحن سنقيم البرهان فى هذا الكتاب على ان الصور المنوعة للجواهر ليست داخلة تحت اجناس مقولة الجوهر ولا تحت شئ من مقولات الاعراض بل انما هى هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت جوهر ولا كم ولا كيف ولا غيرها من المقولات واجناسها وانواعها الا انها وجودات محضة فائضة من شئونات الحق الاول وهى آثار لاشعة العقلية وظلال لاشراقاته النورية **بحث وتحصيل** ولك ان ترجع وتقول ان هذه الهويات المتجددة المسماة بالصور النوعية والطبايع الجرمية كيف صدرت عن مؤثر قديم فان صدرت من غير قابل مستعد اياها لزم ان يكون تلك الصور صورا مفارقة فتكون عقلية لا مادية وهذا مع استحالته يستلزم خلاف المفروض والتناقض اذ التجدد ينافى الوجود المفارقى وان صدرت عنه فى قابل مستعد فان كان القابل حادثا يلزم توقفه على قابل آخر وقوة استعدادية سابقة وهكذا يتسلسل الى لا نهاية وان كان قديما فاما ان يكون ذاته بذاته او بما يلزم ذاته كافية فى القبول فيكون الصورة ثابتة ايضا لا متجددة وان لم يكف ذاته ولا مع ما لازم لذاته للقبول بل لا بد فيه من استعدادات لاحقة متجددة فيلزم عليك الاعتراف بقدم المادة ولزوم التسلسل فى المتعاقبات وانت بصدد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم عليك قدم كل مادة مصورة بصورة من النوعيات الصورية فيكون عدد الاشخاص القديمة عدد الانواع الصورية على ان الكلام عائد فى حصول كل استعداد خاص جزئى لما مران ما بالقوة متقوم بما هو بالفعل مفتقر اليه فان الاستعداد الخاص انما يحدث بصورة بالفعل سابقة عليه بالطبع لا بالزمان لانها علة موجبة له بالذات لا معدة له فنقول لك ان ما اسلفنا من الكلام يفى بحل هذه الشبهة ونظايرها فان المادة القابلة

ان كانت هيولى اولى فوحدتها وحدة جنسية لا وحدة عددية لان معناها الجوهر بالقوة والجوهرية لا توجب تحصلا نوعيا والقوة يتحصل بما هي قوة عليه فيكفي في تحصلها بما هي هي لحوق اية صورة كانت وان كانت مادة اخرى فهي ايضا من حيث كونها مادة حكمها حكم الهيولى الاولى فان جهة القوة والنقص راجعة الى معنى واحد فهي ايضا انما يتحصل ويتقوم بالصورة المقترنة بها الا ان تحصلها اتم من تحصل الهيولى الاولى لانه تحصل بعد تحصل سابق وكل صورة يتحصل بها مادة فتلك الصورة اقدم ذاتا من مادتها من جهة حقيقتها الاصلية واما من جهة تشخصها المادي فيتحد بها المادة ويتعدد بتعددها ويتجدد بتجددها لست اقول من جهة استعدادها الثانى اذا استعدادها يقابلها ولا يتحد بها في الوجود نعم ربما كان كل استعداد لتشخص لاحق من اشخاص طبيعة مستلزما لتشخص آخر من اشخاصها سابق على هذا الشخص زمانا الا على استعداده الاستعداد ذاتيا كما علمت من حال الهويات المتجددة المقتضية وبالجملة لا يلزم مما ذكر قدم شيء من الهيوليات اصلا وقد اشرنا الى ان لكل طبيعة جسمانية حقيقة عند الله موجودة في علمه وهي بحقيقتها العقلية لا يحتاج الى مادة ولا استعداد او حركة او زمان او عدم او حدوث وامكان استعدادي ولها شئونات وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال وهي بوحدتها الاتصالية لا زمة لوحدتها العقلية الموجودة في علم الله واذا نظرت الى تكثر شئونها المتعاقبة وجدت كلا منها في زمان وحين وبهذا الاعتبار يحتاج الى قابل مستعد يتقدم عليه زمانا وذلك القابل من حيث كونه بالقوة امر عدمي غير مفتقر الى علة معينة بل يكفيه وجود صورة ما مطلقة اية صورة مطلقة كانت تكون القوة قوة لها او عليها او على كمال لها من الكمالات واما من حيث استعداده الخاص القريب فيفتقر الى صورة معينة هي جهة استعداده وقوته القريبة على امر مخصوص وصورة مخصوصة فاذا اخرج القابل من هذه القوة القريبة الى فعل يقابلها بطلت لبطلان الصورة السابقة بلحوق صورته اللاحقة لعدم امكان الاجتماع بينهما كما تبطل صورة النطفة اذا حدثت صورة الحيوان الذى تلك الصورة النطفية قوة عليه وامكان له وهكذا كل صورة تحدث بانقضاء سابقته وتبطل هي ايضا بلحوق عاقبته على نعت الاتصال التجددي واما السؤال عن اختصاص كل صورة خاصة شخصية بوقتها الجزئي فجوابه ان ذلك الاختصاص ربما لم يكن بامر زائد على هوية تلك الصورة الشخصية فلا يفتقر الى سبب مخصص لها بوقتها المعين زائد عليها وذلك فيما له هوية مستمرة متجددة لا انقطاع بقائها ولا احقاقها حتى يرد السؤال في لمية ذلك الاختصاص واما اذا كانت للطبيعة شخصيات منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال في اختصاص بعضها بوقته الخاص وان كان واردا لكنه يجاب بانه بسبب زايد على نفس الهوية بوقته المعين وذلك السبب لا بد وان يكون معه وفي وقته وهكذا الى ان ينتهى العلل الى هوية خاصة بزمان معين لذاته وهويته لا بامر زايد لان الكلام في الاسباب الموجبة التي لا يجوز فيها التسلسل الى غير نهاية وحاصل الكلام انه كما ان للوجود حقايق مختلفة لذواتها وقد يختلف ايضا بعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات في نوعيتها الاصلية مثال الاول وجود الحق ووجود الملك ووجود الشيطان ووجود الانسان ووجود النار ووجود الماء فان كلا منها يتميز عن غيره بحقيقة ذاته ولكل منها مقام ومرتبة لذاته لا يوجد فيهما ومثال الثانى وجود زيد ووجود عمرو وغيرهما من افراد الناس فان اختلافهم ليس الا بامر زائد على الانسانية وكذا افراد حقيقة الفرس وكذا حكم سوادات متعددة لها مرتبة واحدة منه في الشدة والضعف وكذا الاعداد من البياض التى لها مرتبة واحدة منه فان امتياز وجود الانسان عن الفرس ووجود السواد عن البياض وان لم يكن بامر زائد على حقيقة شيء منهما ولكن امتياز اعداد كل منها بعضها عن بعض انما هو بعوارض زائدة على وجود الحقيقة الاصلية وقد ظهر لك هذان الوجهان من اختلاف الوجودات فاعلم انه ربما كانت في الحقايق الوجودية المتميزة بذاتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلك بل بجعل بسيط يجعل نفس هويتها هوية واحدة ذات شئون متجددة متخالفة بالتقدم والتاخر الذاتيين الذين لا يجامع القبل البعد لذاتهما لا بقبلية زائدة وبعدية زائدة بل بنفس هوياتها الاجزاء المتقدمات والمتاخرات المتفاوتة في القبلية والبعدية وذلك كالزمان المتصل عند القوم فان له عندهم هوية متفاوتة في التقدم والتاخر والسبق واللحوق والمضي والاستقبال والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت الا ان هذه هويته جوهرية والزمان عرض والحوادث الهوية الجوهرية الصورية هي المنعوتة بما ذكرنا بالذات لا بالزمان لان الزمان عرض عندهم ووجوده تابع لوجود ما يتقدم به فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتاخرها الذاتيين كما ان الجسم التعليمي مقدارها من قبولها للابعاد الثلثة فللطبيعة امتدادان ولها مقداران احدهما تدريجي ما في يقبل الانقسام الوهمي الى متقدم ومتاخر زمانيين والاخر دفعي مكاني يقبل الانقسام الى متقدم ومتاخر مكانيين ونسبة المقدار الى الامتداد كنسبة المتعين الى المبهم وهما متحدان في الوجود متغايران في الاعتبار وكما ليس اتصال التعليميات المادية غير اتصال ما هي مقادير لها فكذلك اتصال الزمان ليس بزائد على

الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني فاعلم هذا فانه اجدى من تفاريق العصا ومن تامل قليلا في هوية الزمان يعلم ان ليس لها اعتبار الا في العقل وليس عروضها لماهي عارضة له عروضا بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للاشياء كالسواد والحرارة وغيرهما بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات ومثل هذا العارض لا وجود له في الاعيان الا بنفس وجود معروضه اذ لا عارضية ولا معروضية بينهما الا بحسب الاعتبار الذهني وكما لا وجود له في الخارج الا كذلك فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار الا بحسب تجدد ما اضيف اليه في الذهن وانقضائه وحدوثه واستمراره والعجب من القوم كيف قرروا للزمان هوية متجددة اللهم الا ان عنوا بذلك ان هوية الحركة هوية التجدد والانقضاء لشيء والزمان كمينها ولهذا راى صاحب التلويحات ان الحركة من حيث تقدرها عين الزمان وان غايرته من حيث هي حركة فهو لا يزيد عليها في الاعيان بل في الذهن فقط اذا اعتبرت من حيث هي حركة فقط **تعقيب وإحصاء** ذكر في الشفاء ان من الناس من نفى وجود الزمان مطلقا ومنهم من اثبت له وجودا لا على انه في الاعيان بوجه من الوجوه بل على انه امر متوهم ومنهم من جعل له وجودا لا على انه امر واحد في نفسه بل على انه نسبة على جهة ما لامور ايها كانت الى امور اخرى ايها كانت تلك الاوقات لهذه فتخيل ان الزمان مجموع اوقات والوقت عرض حادث بعرض مع وجود عرض اخر اى عرض كان فهو وقت لذلك الاخر كطلوع الشمس وحضور انسان ومنهم من وضع له وجودا واحدا على انه جوهر قائم بذاته مفارق للجسمانيات ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الاقصى ومنهم من عده عرضا فجعله نفس الحركة ومنهم من جعل حركة الفلك زمانا دون سائر الحركات ومنهم من جعل عودة الفلك زمانا اى دورة واحدة فهذه هي المذاهب المسلوكة في الاعصار السابقة في ماهية الزمان التي احصاها في الطبيعيات وذهب ابو البركات البغدادي الى ان الزمان مقدار الوجود والاشاعرة من المتكلمين انتحلوا ثالث المذاهب ومن الذاهبين الى الرابع من يجعل الزمان وجودا مفارقا على انه واجب الوجود بذاته واليه ذهب جمع من متقدمة الفلاسفة ومنهم من يضع ادراجه في الطبايع الامكانية لكن لا على ان يعتبر به تعلق بالمادة بل على انه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة وهذا الراى منسوب الى افلاطون الالهي وبعض اشياعه ومشرع الفريقين استحالة ان يقع تغير في ذات الزمان والمدة اصلا اما لو يعتبر لنسبة ذاته الى المتغيرات فليس ذاته ان لو يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيها الا الدوام والسرمد وان حصلت لها قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل من قبل تلك المتغيرات ثم ان اعتبرت لنسبة الى الذوات التي الوجود المقدسة عن التغير سمي من تلك الجهة بالسرمد وان اعتبرت لنسبة الى ما فيه الحركات والتغيرات من حيث حصولها فيه فذلك هو الدهر الداهر وان اعتبرت لنسبة الى المتغيرات المقارنة اياه فذلك هو المسمى بالزمان وصاحب المباحث المشرقية تحير في امر الزمان وتشبث في شرحه لعيون الحكمة للشيخ الرئيس بذيل افلاطن فقال في المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من الشكوك واعلم اني الى الآن ما وصلت الى حقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن ان يقال من كل جانب واما تكلف الاجوبة تعصبا لقوم دون قوم فذلك لا افعله في كثير من المواضع وخصوصا مع هذه المسئلة وقال في شرح عيون الحكمة بعد تقرير الآراء وايراد الشكوك ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب افلاطن والاقرب عندي في الزمان هو مذهبه وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر الاعتبارات الثلثة التي بها يسمى سرمدا ودهرا او زمانا ثم قال واما مذهب افلاطون فهو الى المعالم البرهانية الحقيقية اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد ومع ذلك فالعلم التام ليس الا من عند الله وقال ايضا موردا على مذهب ارسطاطاليس ان بديهة العقل حاكمة بان اله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومي وانه الآن موجود معه وانه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية والمعية والبعدية يوجب وقوع التغير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الاحوال لزم التغير في ذات الوجود وذلك لا يقوله عاقل فلئن قلتم لولا وقوع التغير في هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية لسبب وقوع التغير في شيء اخر فلم لا يجوز ان يكون الزمان كذلك وهذا قول افلاطون فانه يقول المدة ان لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد وان حصل فيه الحركات والتغيرات تحصل لها قبليات قبل بعديات وبعديات بعد قبليات لا لاجل وقوع التغير في هذه الاشياء انتهى ما ذكره واقول انك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هوية متجددة منصرمة لذاتها بلا تخلل جعل بين وجودها ووجودها والشبهات التي اوردها واستصعب حلها في باب الزمان والحركة تجمعها منحلة العقد مدفوعة الصعوبة بفضل الله حيث تحقيق جنبها

في موضع اليق بها والحق تعالى وجوده الخاص به اجل من ان يوصف بالوقوع في القبلية والبعدية بالقياس الى شيء من الحوادث اليومية ولا بالمعية
معها الا معية اخرى غير الزمانية والحركة والتغير والحدوث ولعل من القدماء من نفى وجود الزمان مط. اراد به انه ليس وجود غير وجود الامر
المتجدد بنفسه وكذا من نفى وجوده في الاعيان دون الاذهان اراد به انه من العوارض التحليلية التي زيادتها على الماهية في التصور فقط لا من
العوارض الوجودية التي زيادتها على معروضاتها في الوجود كما اشرنا اليه ومن جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الاقصى اراد به الطبيعة
المتجددة الفلكية فاراد بنفس الفلك ذاته وهويته وهو موافق لما ذهبنا اليه من انه مقدار الطبيعة باعتبار تجددها الذاتية ولوحنا
الى ان الزمان كالجسم التعليمي ليس من العوارض الوجودية بل وجود المقدار نفس وجود ما يتقدر به اولا وبالذات وكونه من العوارض بضرب
من التحليل ككون الوجود من عوارض الماهية والذات الموجودة بذلك الوجود ومن ذهب الى انه جوهر مفارق عن المادة كانه اراد به الحقيقة
العقلية المفارقة لهذه الصورة الطبيعية التي يتقدر ويمتد بحسب وجودها التجددي المادي لا بحسب وجودها العقلي الثابت في علم
الله سرمدا ومن ذهب الى ان الزمان واجب الوجود اراد به معنى اجل وارفع مما فهمه الناس وقد ورد في الحديث لا تسبوا الدهر فان الدهر
هو الله نعم وفي الادعية النبوية يا دهر يا ديهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح وفي كلام اساطين الحكمة نسبة الثابت الى الثابت سرمد
ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان ارادوا بالاول نسبة الباري الى اسمائه وعلومه وبالثاني نسبة علومه الثابتة
الى معلوماته المتجددة التي هي موجودات هذا العالم الجسماني وسموها بالمعية الوجودية وبالثالث نسبة معلوماته بعضها الى بعض بالمعية
الزمانية **فصل** في ان الزمان يمتنع ان يكون له طرف موجود قالوا ان كل حادث يسبقه عدم لا يجامع وجوده وما به القبلية
ليس نفس العدم لان العدم يكون بعد ايضا وليس القبل بما هو قبل مع البعد فليس العدم بما هو عدم قبلا ولا بعدا وليس ايضا ذات الفاعل
لان ذاته توجد مقارنة ايضا ولا شيء من الاشياء التي يصح ان يوجد مع المتاخر قبلا لذاته هذا النحو من القبلية فاذن كون العدم سابقا
هو ان ذلك العدم للشيء مقترن بزمان تحدث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل آن فرض بداية زمان آخر وهكذا القياس في آن فرض
نهاية فاذن ليست لمطلق الزمان بداية ولا نهاية ولهذا ذكر معلم الفلاسفة من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر
وقد علم ان الزمان من لوازم الحركة والحركة من لوازم الطبيعة عندنا والطبيعة لا تقوم الا بمادة وجسم فاذن وجود الحق الجواد لا ينقطع وافاضته
وخيره لا ينقضي ولا يحصى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها مع ان كل زمان وكل حركة حادث وكذا كل جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدم
السابق واللاحق كما مرت الاشارة اليه وهذا غريب فان قيل هذا التقدم امر وهمي مقدر كما ان فوقية العدم خارج العالم وهم محض
فكما لا يلزم من تناهي المكان ان يكون عدمه في مكان فكذلك لا يلزم من تناهي الزمان ان يكون عدمه في زمان فنقول ان العقل يدرك بالبديهة
ترتبا بين وجود شيء وعدمه حيث لا يجتمعان وليس ذلك الترتب بالعلية لان العلة والمعلول يجب ان يكونا معين ولا بالطبع لان المتقدم
بالطبع لا يستحيل ان يقارن مع المتاخر بالطبع دفعة وظاهر انه ليس بالشرف والمكان فتعين ان يكون بالزمان وبالجملة نحن لا نعني بالزمان الا
هذا النوع من الترتب فان لم يحصل هذا الترتب فقد سلمتم انه ليس وجود الزمان بعد عدمه وان حصل كان عدم الزمان في زمان البتة
واما الفرق بين ذلك وبين الاحياز المتوهمة خارج العالم فهو ان الحيز في كونه متناهيا لا يفتقر الى حيز آخر واما في كونه محدثا فيتوقف على
مسبوقيته بالعدم فان قال قائل هذا يوجب ان يكون لله العالم زمانيا وان يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل الازمنة الى لا نهاية فنقول
اما تقدم الله على الزمان المعين فهذا يرجع الى الزمان ايضا فان ذاته تعالى وان كان مقدسا عن التغير متعاليا عن الزمان وما معه معية
زمانية يرجع الى القبلية لكن لما كان مع كل شيء لا بمزاولة فهو مع الزمان السابق معية لا توجب تغيرا فيصدق عليه انه يوجد قبل الزمان المعين ولا بمداخلة
كما يوجد معه وبعده واما كون كل زمان مسبوقا بزمان آخر بمعنى ان عدم كل زمان في زمان فهذا يوجب ان يكون قبل كل زمان زمان وقبل
كل حركة حركة وقبل كل جسم جسم لا الى نهاية فهذا التسلسل غير ممتنع لان منشاءه ان هذه الاشياء من الامور الضعيفة الوجود التي
متشابك فيها الوجود بالعدم فكل وجود لفرد يوجب عدما لفرد آخر وكل عدم لفرد يوجب وجود الآخر فعدم الزمان لا يتحقق في الزمان
فان قال القائل المذكور وقوع المعية بين الله وزمان يستدعي ان يكون المعان في زمان آخر يقارنهما وكذا وقوع المعية بين عدم الزمان
والزمان الذي يسبقه او يلحقه يستدعي زمانا غيرهما فنقول وقوع المعية الزمانية بين شيئين ليس احدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب
زمانا واما المعية بين الزمان وشيء فلا يقتضي زمانا آخر اذ ما به المعية ههنا نفس الزمان المعين لان تعينه بنفسه لانه ضرب من الوجود تبان
سائر الوجودات فان هذه الساعة لا يتصور الا هذه الساعة ويستحيل وقوعها قبلها او بعدها وكذا غيرها من اجزاء الزمان ولجزئه فان

المتبين اي العلم قوله
من حيث حصولها فيه اي
من حيث معيتها جميعا
له دفعة واحدة هذا اذا اريد
بالدهر ما هو المصطلح واما اذا
اريد به الدهر اللغوي فتعرفه

وهي المعية القيومية المنزهة
عن الزمان

وضعه بالدهر ويكون المراد
اعتبار النسبة بين الجميع في
السلسلة العرضية الزمانية

وجودها كما وقعت من الضروريات المجعولة جعلاً بسيطاً فاذن وقوع كل شيء مع زمان لا يقتضي زماناً آخر واما وقوع شيء مع شيء آخر ليس واحد منهما زماناً فانه يستدعي وجود امر ثالث هو جهة المعية بينهما وكذا القياس في التقدم والتاخر فان الزمان لذاته يقتضي التقدم والتاخر لان ذلك من لوازم ماهيتها فكل زمان من الازمنة قبل وهو قبلية بالنسبة الى آخر وكذلك بعد وبعدية بالنسبة الى آخر ومع ومعية بالنسبة الى ما يقارنه وليس لقائل ان يقول يلزم ان يكون الزمان من مقولة المضاف لانا نقول هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشيء ووجوده فمفهوم الزمان من مقولة الكم وهو في نفسه مقدار متصل غير قار ولكن وجوده يتقدم لذاته على شيء ويتاخر لذاته عن شيء وفرق بين ما المعقول منه يلزم معقولاً آخر وما وجوده يتعلق بوجود شيء آخر او بعدمه فالتقدم والتاخر يعرضان لهوية الزمان لذاتها لان وجودها وجود التقدم والتاخر وهوية التقدم والتاخر من مقولة المضاف الى وجود التقدم والتاخر لا وجود نفس الاضافة وههنا اشكال آخر وهو ان اجزاء الزمان لا بد وان تكون متخالفة الماهية مع ان اجزاء المتصل لا بد وان تكون متشابهة وذلك لان كل جزء منه يقتضي لذاته مرتبته التي له من التقدم والتاخر فان يوم الخميس لا يمكن ان يكون يوم الاربعاء ولا يوم الخميس الآخر قبله او بعده فيعود المحالات المذكورة والجواب عنه ان تشابه اجزاء المتصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف لها فيما يقتضي ماهية الاتصال وان اختلفت فيما يقتضي وجود الاتصال فان كون بعض المتصل بحال وبعضه بحال آخر يقتضيه بما نفس التشابه والاتصال من ضروريات نحو وجودها الاتصالي فكما ان كون كل جزء من اجزاء المكان الواحد بحال غير حال صاحبه مما يقتضيه لذاته وحدة المكان واتصاله فكذلك كون كل ساعة من الزمان بحال غير حال سائر الساعات امر يقتضيه وحدة الزمان واتصاله

فصل في احتجاج من يضع للزمان بداية ان المثبتين للزمان بداية احتجوا بامور الاول ان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية فللحوادث بداية الثاني لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له فاستحال وجوده لكن التالي باطل بالمشاهدة فكذا المقدم والثالث ان كل واحد من الحوادث اذا كان له اول وجب ان يكون للكل اول والرابع ان الحوادث الماضية قد انتهت الينا فلو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لكان الغير المتناهي متناهياً هف والخامس انا الازل اما ان يوجد فيه حادث او لم يوجد والاول مح والا لم يكن الحادث حادثاً وان لم يوجد شيء من الحوادث في الازل فوجد حالة لم يكن فيها شيء من الحوادث موجوداً فاذن كل الحوادث مسبوق بالعدم والسادس ان الامور الماضية قد دخلت في الوجود وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصوراً متناهياً فهي متناهية والسابع ان كل واحد من الحوادث اذا كان مسبوقاً بعدم الاول فاذا فرضنا جسماً قديماً وفرضنا حوادث لا اول لها لزم ان يكون ذلك الجسم لا متقدماً على وجودها ولا على عدمها ومح ان يكون الشيء لا يتقدم اموراً ويتقدم على ما هو سابق على كل واحد من تلك الامور لانه يصير حكم السابق والمسبوق في التقدم حكماً واحداً الثامن ان العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالعالم حادث فهذه وجوه ضعيفة الاساس في حدوث هوية الزمان والحركة وما يتعلق بهما اما ما يحتجون به اولاً فهو ماخوذ من برهان تناهي الابعاد حاصله انا نجمع [illegible] الماضي او الازمنة كالسنين او عدد النفوس الماضية ثم نضم اليها من المستقبل دورة او سنة او نفساً اخرى فناخذها على وجهها مبلغاً ومع الزيادة مبلغاً آخر ونقابل بينهما بالتطبيق فلا بد من التفاوت فيزيد احد المبلغين على الآخر بعدد متناه وما زاد على الشيء بمتناه فهو متناه و[illegible] ان الحركات والازمنة والحوادث لا كل لها وانها يستحيل اجتماعها فكل ما يبتني على اجتماعها المستحيل لا يصح وانما صحت اللانهاية في الازمنة والحركات لاستحالة اجتماعها ومبنى اثبات الزمان والحركة وكذا اتصالهما وتماديهما على عدم الاجتماع في الوجود واقتضاء وجودهما اللاحق العدم السابق وبالعكس واقتضاء العدم السابق الوجود اللاحق وبالعكس فكيف يصح فرض اجتماعهما المستحيل ليمنع به وقوع اجتماع المستحيل اللانهاية التي صححها الاستحالة فهو فرض شيء على المستحيل من جهة استحالته وهو غير صحيح واما ما احتجوا به ثانياً فيقال في دفعه ان الممتنع من التوقف على الغير المتناهي هو ما يكون الشيء متوقفاً على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد فظاهر ان الذي لا يكون الا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصح وقوعه فاما في الماضي فلم يكن حادث فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معلق وما ثم حصل وحصل بعده الحادث الذي يتوقف عليه اذ ما من وقت يفرض الا وكان مسبوقاً بما لا يتناهى وان اريد بهذا التوقف انه لا يقع من الحوادث الا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فكيف يجعل حجة على بطلان نفسه واما ما ذكروه ثالثاً فهو مغالطة نشأت من اجراء حكم كل واحد على الكل ومما لم ان يتفطنوا له للاحتجاج بان النفوس الناطقة الماضية مجموعها يجب ان يكون مسبوقاً بالعدم اذ ليس فيها الا حادث فكذلك المعلول الذي هو المجموع هذا وان كان اقرب مما سبق اذ ليس اقتصاراً على مجرد تعدية حكم كل واحد على الكل بل استدلال

بحدوث العلة على حدوث المعلول الا انه لا ينجع غرضهم من هذا فان حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان وفيه ما
فكل وقت يحدث للنفوس مجموع آخر وكذا العالم بجملته يحدث كل حين ولا يدل هذا على نهاية اعداد الحوادث التي كل منها في وقت والجواب
عما ذكروه رابعا ان انتهاء الحوادث الينا يقتضي ثبوت النهاية لها من هذا الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من جانب لا ينافي اللانهاية من
جانب آخر فان حركات اهل الجنة لا نهاية لها مع انه في جانب البداية لها نهاية والجواب عما ذكروه خامسا ان الازل ليس وقتا محدودا له
حالة معينة بل هي عبارة عن نفي الاولية فالحادث الزماني الذي يسبقه العدم يمتنع وقوعه في الازل مع انه يجسم مادة الوهم بالمعارضة
بالصحة بان يقال صحة حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الازل ام لا فان كانت حاصلة فامكن حدوث حادث ازلي وذلك محال وان
لم يكن فللصحة مبدأ وهو محال ولما لم يكن هذا الكلام قادحا في الصحة اعني القدرة فكذا ههنا وعما ذكروه سادسا ان المراد بالحصر ان
يكون للشيء طرف ونحن نسلم ان الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث وعما ذكروه سابعا انه
ان عنيتم بما ذكرتم انه يكون الجسم موصوفا بكل الحوادث ويكون موصوفا بعدمها معا فذلك باطل لان الحوادث ليس لكلها وجود حتى يكون
الجسم موصوفا بها وان عنيتم به انه في كل وقت من الاوقات يكون موصوفا بواحد منها فهو في ذلك الوقت ليس موصوفا بعدم ذلك
الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه لعدم وحدة المحمول وعما ذكروه ثامنا وهو قريب المأخذ مما سبق انه مقدمة على
الوجه الذي اشتهر بينهم وجوها من الخلل اما المقدمة الاولى وهو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث اذا عني بالعالم مجموع الاجسام فانه لا يخلو
عن الحركات وغيرها وان عنوا به المجموع بما هو مجموع فقد مر ان ذلك وان كان صحيحا فان لا عداد الحوادث في كل حين مجموع آخر لكن لا ينفعهم
وان عنوا به كما يقولون ما سوى الواجب الوجود فالبرهان قائم على ان في الموجودات الممكنة امورا لا تتغير اصلا فيكون المقدمة الاولى
منقوضة باطلة واما المقدمة الاخرى فهي ان ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها ففيها خلل ان اريد به ما لا يسبق آحادها فانه من البين انه
متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة وان اريد به انه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها اصلا حتى يسبقها شيء
فقولهم ان ما لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع فان على مذهب الخصم لا يصح خلو الاجرام الفلكية عن الحركات اصلا ولا يسبقها
سبقا زمانيا اي ما خلت عن آحاد الحركات فقط وان كان المحرك يتقدم على الحركة تقدما ذاتيا فنحتاجون ههنا الى الرجوع الى اثبات
نهاية الحوادث وقد سبق الكلام فيه فهذا ما وقع من الابحاث والمناقضات بين الطرفين ونحن بفضل الله وتوفيقه قد اوضحنا هذا
السبيل وكشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم ومسبوقية كل شخص من الاجسام وطبايعها ونفوسها واعراضها بالعدم الزماني
السابق عليها وصححنا هاتين المقدمتين اعني كون جواهر العالم لا يخلو عن الحوادث لذاتها وكل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زمانا فالعالم
بجميع ما فيه حادث وقد سبق بعض ما يحتاج اليه هذا المرام وبقي البعض وله موعد وسنعود اليه ان شاء الله تعالى واعلم ان اكثر الناس
يصعب عليهم الاعراب عن مذهبهم وعن محل الخلاف فانهم اذا قالوا العالم حادث فان سئل عنهم ما اردتم بذلك وقعوا في الحيرة لانهم
ان عنوا به انه محتاج الى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به على اتم وجه واكده لانه قائل بافتقاره الى المؤثر حدوثا وبقاء ذاتا وصفة وان عنوا
به ان العالم يسبقه عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف به لان العالم جملة ما سوى الله عندهم والزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم
ليكون تقدم عدم العلة عليه تقدما زمانيا وان افصحوا عن مذهبهم بان العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف انه ليس بقديم لانه ليس بواجب
الوجود وان عنوا ان العالم ليس بدائم فيقال ماذا اردتم بذلك قد يعني به معنى عرفيا وهو مستمر الوجود زمانا طويلا ودوام العالم بهذا
المعنى لا نزاع فيه في المشهور لدى الجمهور وان عنوا به انه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبه اذ ليس قبل العالم وقت لم يكن
فيه العالم اذ هو بمنزلة قوله قبل الوقت وقت وان قال واحد منهم اردت به انه ليس بازلي ليستفسر الازلي وعاد الترديد والمحذور المذكور
وان قال الذي في الذهن متناه يسلم له ان القدر الذي في ذهنه من اعداد الحركات متناه ولكن لا يلزم من ذلك توقف وجود العالم على
غير ذات الباري ثم اذا فرض لها مجموع ما فهي ايضا حادثة وان قال اعني بالحدوث انه كان معدوما فوجد ان اراد بمفهوم كان السبق الزماني
فهو مع كونه متناقضا يخالف مذهبه لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم وان اراد به السبق الذاتي فخصمه قائل
به فان الفيلسوف معترف بان عدم الممكن يتقدم على وجوده تقدما ما وان قال ان الباري مقدم على العالم بحيث لا يكون بينه
وبين العالم زمان فليس هذا مذهبه اذ ليس قبل العالم شيء عنده غير ذات الباري وهو مذهب الحكيم بعينه فيتعين التقدم الحقيقي
الذي هو في الحقيقة تقدم فلا يتعين النزاع ههنا الا ان يقول احد لخصمه ان توقف العالم على غير ذات الله ولم يكف في وجوده ذاته

وصفاته ويقول الاخر يكفي وحدته بين المشرك من غير المشرك واعلم ان مسئلة ابطال التعطيل واثبات الصانع المبدع الذي يفيد الموجودات

من دون سانح على ذاته وحادث بغير ذاته محالة من اعظم المهمات وافضل العلوم والمسائل فان من لم يعرف توحيده في الفعل لم يعرف

لم يعرف توحيده في الذات ولا في صفة وجوب الوجود ولا القدرة ولا العلم ولا الارادة ولا الحكمة ولا غيره من الصفات واذا علم الانسان

هذه المسئلة وعلم وجود النفس وبقائها وكيفية معادها ورجوعها بعد ما عرف مبدأها وفاعلها ووحدانيته فقد حصل من العلم شيئا

عظيما ولا يبالي بما يفوته من العلوم والمسائل وهذه المسئلة اذا عرفت واحكمت وعلمت اسباب حدوث الحادثات ودثور الداثرات وان

هويات الاجسام وطبايعها متجددة لحظة فلحظة كما اشار اليه القرآن وقوم البرهان من غير ان يختل بها قاعدة حكمية فقد تمهدت

قواعد الاصول الى عالم الكشف والشهود العقلي تمهيدا باوضح طريقة واحكم سبيل والناس يتحيرون في ان الواجب الوجود اذا لم يتغير

لم يتغير له صفة فكيف يحصل الحوادث ولا يكون الانسان معتمدا اليه في البحث ما لم يتقن هذه المسئلة واخواتها واذا اثبت مسئلة

العلة والمعلول صح البحث وان ارتفعت ارتفع مجال البحث ومع القدرة العبثية الجزافية لا يبقى للباحث كلام ولا يثبت معها معقول

اصلا قال بعض العرفاء قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته اذ يقال له ما الذي يعني بالعالم فان انه يقول

عنيت به الاجسام كلها كالسماوات والامهات واما انه يقول عنيت به كل موجود سوى الله فان عنى بذلك المعنى الثاني فعلى هذا

كثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود على الزمان وان عنى به المعنى الاول فلم يجز ايضا لان معناه ان الاجسام

موجودة مذ كان الزمان موجودا وهذا مشعر بان الزمان سابق على الاجسام في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان

والزمان متاخر عنها وان كان ذلك بالرتبة والذات وان قال ليس المراد هذا ولا ذاك فنحن لا نعلم من قوله الا ما فهمنا وقد تكلمنا على ما

فهمناه واما ما لم نفهم من مقصده فالكلام عليه من شان العميان وان زعم ان الاجسام موجودة منذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم

لان الاجسام لا توجد اصلا حيث يوجد الحق لا الان ولا قبله ولا بعده ومن صار الى ان العالم موجود الآن مع الحق فهو مخطئ خطأ عظيما

فحيث الحق باحديته ذاته لا زمان ولا مكان وان لم يخل منه زمان ولا مكان ولا ذرة من ذرات العالم فهو مع كل ذرة لكن لا ممكن ولا غير

معه فهو سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلا من غير فرق

اصلا ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق التشبيه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون انه جسم مكاني

كساير المحسوسات فهو بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول سلوكه وهو انه نعم سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضي

من غير فرق وهذا يقيني عند العارف وان كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى اقول ان ما ذكره هذا العارف غير كاف في باب

حدوث العالم اذ القائلون بقدم الاجسام الفلكية وامهات العناصر قائلون بان نسبته تعالى الى المستقبل كنسبته الى الماضي وليسوا

عاجزين عن ادراك كل ما افاده حتى قوله ان الاجسام لا توجد حيث يوجد الحق لا هذا الآن ولا قبله ولا بعده وهكذا كل معلول بالقياس

الى موجده ومع ذلك ذهبوا الى دوام الافلاك وغيرها ولهم ان يفسروا قدم الاجسام بان وجودها غير مسبوق بعدم زماني فلا يرد

عليه ما اورده اصلا والمصير في هذه المسئلة الى ما حققناه وتفردنا باثباته في هذه الدورة الاسلامية اذ حكماء الاسلام وسائر العلماء

لم يصلوا الى كنه هذا المرام والا اشتهر منهم ذلك لان الدواعي كانت متوفرة عليها في هذه الازمنة واقرب ما وقع الاحتجاج به في

هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصارى وهو ان العالم متناهي القوة وكل متناهي القوة متناهي البقاء فيستحيل ان يكون ازليا

فالعالم يستحيل ان يكون ازليا ولا يرد عليه ما اورده صاحب المطارحات بانا نقرر ان العالم متناهي قوة البقاء لكنه غير متناهي البقاء

لا لذاته ولا لقوته بل لان علته دائمة وهي تمدها بالقوة الغير المتناهية الآثار والحركات وغيرها اقول قوله غير متناهي البقاء لا لذاته

ولا لقوته كلام مجمل فلط لانه ان اراد به انه بحسب هيئته الامكانية ليس ذا قوة البقاء بل بوجودها الفائض عليها من الواجب يبقى ويدوم

فلعل هذا غير مقتضى المستدل اذ ربما ادعى ان وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهي القوة لا انها من حيث مهياتها ليست ذات قوة

غير متناهية كيف وهي بحسب مهياتها ليست بموجودة فضلا عن كونها غير متناهي القوة وان اراد به ان ذاتها الوجودية وهويتها الصادرة

عن الجاعل ابتداء ليست الا متناهي القوة الا انه يستمد من العلة الدائمة القوى والآثار فنقول هذا يمكن على وجهين احدهما ان وجودها

الشخصي المتناهي في القوة والقدرة يبقى دائما لكن يصل منه الآثار والافاعيل الغير المتناهية بامداد المبدأ العالي كما يدل عليه ظاهر

كلامه فان وجود الاعراض والآثار والافعال اللاحقة للشخص تابع لوجوده والشخص الجوهري اقوى في الوجود من جميع ما يتبعه وفيض الوجود

لايصل اليها الابعدان يمر على المتبوع الملحوق به ماينفرع عليه فعدم تناهي الآثار والمعاليل يستلزم عدم تناهي العلة المتوسطة سواء كانت فاعلاً او قوة قابلية اوآلة اوموضوعاً ولاينتقض ماذكرنا بالهيولى التى تقبل آثاراً غير متناهية لانها لاتقبل هذه الاثار الابورود الاستعداد والقوى الغير المتناهية وليست وحدتها الباقية الاوحدة مبهمة تتجدد فى كل حين بتجدد الصور والقوى وثانيهما ان وجودها فى كل وقت وان كان متناهي القوة الاانه يفيض من المبدأ فى كل وقت على مادتها قوة اخرى وهويته غير التى فاضت اولا فهذا قول بحدوث العالم ودثوره فيكون كل شخص منه مسبوقاً بعدم زمانى ازلى وهو عين مقصود القائل المنتحل باحدى الملل الثلث اعنى اليهود والنصارى والاسلام نعم لومنع قول القائل ان العالم متناهي القوة بان من العالم ما لايتناهى قوته كالمفارقات المحضة لكان له وجه الاانك تعلم من طريقتنا ان الصور المفارقة ليست بماهى مفارقة من جملة ماسوى الله فلا يقدح قولنا العالم وجميع مافيه متناهي القوة غير باقية ولا دائم بالعدد بل بالمفهوم والمعنى دون الوجود الشخصى والهوية **فصل** فى حقيقة الآن وكيفية وجوده وعدمه اعلم ان الان يكون له معنيان احدهما ما يتفرع على الزمان والثانى ما يتفرع عليه الزمان اما الان بالمعنى الاول فهو حد وطرف للزمان المتصل فالنظر فى كيفية وجوده وكيفية عدمه اما كيفية وجوده فلما علمت ان الزمان كمية متصلة وكل كمية متصلة فانها قابلة لتقسيمات غير متناهية بالقوة لابالفعل الابواحد من الاسباب الثلاثة القطع واختلاف العرض والوهم لكن حصول القطع ممتنع فى الزمان لما عرفت فبقى الامكان لاحد وجهين آخرين وذلك بموافاة الحركة امراً دفعياً كحد مشترك حداً مشتركاً غير منقسم كمبدأ طلوع اوغروب واما بحسب فرض الفارض بقوته الوهمية واما كيفية عدمه فالكلام يستدعى تمهيد قاعدة افادها الشيخ فى الشفاء وغيره وهى ان وجود الشئ الواحد الزمانى اوعدمه اما ان يكون دفعياً بان يحصل اويعدم دفعة فى ان يختص به فان استمر كان ذلك الآن اول آنات حصول الوجود اوالعدم وان لم يستمر كان لاوجود الآنية كان مجرد ذلك الآن لاغير ظرف الحصول واما ان يكون تدريجياً بان يكون الشئ الوحدانى له هوية اتصالية لايمكن ان يحصل الافى زمان واحد متصل على سبيل الانطباق عليه ويعبر عن ذلك بالحصول على سبيل التدريج ولايلزم ان يكون حصول ذلك الشئ حصول اشياء كثيرة فى اجزاء ذلك الزمان لانه من حيث هويته ليس بملتئم عن اشياء كثيرة بل هو شئ واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء فهو قبل عروض القسمة ليس الاشيئاً واحداً منطبقاً على زمان واحد ولايكون لذلك ظرف يوجد هو فيه لان وجوده ممتنع الحصول فى طرف زمان اوحد من حدوده بل واجب ان يحصل مقارناً لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه فى اجزاء ذلك الزمان شيئاً بعد شئ فهذا الحاصل اعنى ما يكون له حصول تدريجى لايكون له آن ابتداء الحصول بل ظرف حصوله انما هو الزمان لاظرفه ولما ان يكون زمانياً بان يكون حصول الوجود اوالعدم فى نفس الزمان لافى طرفه ولافيه على سبيل الانطباق عليه اذ لايكون للشئ الحاصل هوية اتصالية منطبق على الزمان بل انما يختص حصوله بذلك الزمان على معنى انه لايمكن ان يوجد اويفرض فى ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشئ حاصلاً فيه ولايكون لذلك الحاصل آن اول الحصول اصلاً لاطرف ذلك الزمان ولا آن آخر فيه وتقرير القول على هذا الاسلوب مما يضمحل به كثير من الشكوك منها ما ذكره صاحب الملخص ان وجود الشئ بتمامه اوعدمه اما ان يحصل شيئاً فشيئاً فيكون فى زمان على وجه الانطباق عليه والانقسام الى الاجزاء حسب انقسامه اودفعة واحدة فيكون فى آن قطعاً وهو آن اول الحصول لوجوده اوعدمه وكذلك نقول وجود الشئ اوعدمه اما ان يحصل دفعة فيكون فى آن هو اول الآنات لحصوله ضرورة اولادفعة بل قليلاً قليلاً فيكون لامحالة فى زمان ينطبق عليه فكيف يتصور هناك الواسطة فكيف يتصور حدوث ما ليس له آن اول فانه مندفع بان كلا من القسمين هذين اعنى وجود الشئ يسيراً يسيراً ووجود الشئ اوعدمه ليس مقابلاً صريحاً للاخر ولالازما لمقابله وان مقابل الذى يوجد يسيراً يسيراً اما لايوجد يسيراً يسيراً اوهو اعم من ان يوجد مختصاً حدوثه بآن ومن ان يوجد لاكذلك وكذا مقابل الذى يوجد مختصاً حدوثه بآن اعم من ان يوجد يسيراً يسيراً ومن ان يوجد لا كذلك فالواسطة محتملة وهى ان يكون الشئ موجوداً بتمامه فى جميع الزمان وفى كل جزء من اجزائه وحد من حدوده لاعلى الانطباق ولايكون موجوداً فى مبدء ذلك الزمان والبرهان والفحص اوجبا وجود الواسطة فى حدوث الوجود وكذا حال حدوث الاعدام فى الثلث المذكورة كما سنبين فسبيل البرهان على تحقيق الاقسام على سياق ما فى الشفاء هو ان ينظر هل الآن المشترك بين زمانين فى احدهما الامر بحال وفى الآخر بحال اخرى ومن المعلوم ان الذين هما فى قوة المتناقضين او المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعاً فى ذلك الآن ثم من الامور ما يحصل فى آن ويتشابه حاله فى اى آن فرض فى زمان وجوده ولايحتاج فى كونه الى ان يطابق مدة كالمماسة والتربيع وغير ذلك من الهيئات القارة فما كان كذلك فالشئ فى ذلك الآن الذى هو الفصل المشترك موصوف به ومنها ما يقع وجوده فى الزمان الثانى وحده والآن الفاصل بينهما لاهو

لا يحتمله كالحركة التي لا يتشابه حالها في آنات زمان وجودها بل يتجدد بحسبها في كل آن قرب جديد الى الغاية وبعد عن المبدء وهي انما يحصل بعد الآن الذي هو الفصل المشترك اي في جميع الزمان الذي بعده في جميع آناته وكذلك ما لا يقع الا بالحركة كاللامماسة التي هي المفارقة بعد المماسة فلمثل هذه الامور لا يكون اول آنات التحقق والا فاما ان يتصل ذلك الآن بالذي هو الفصل المشترك فيلزم تشافع الآنات او يتخلل بينهما زمان فيلزم خلو الشيء في ذلك الزمان عن الحركة والسكون والمماسة واللامماسة مثلا او بالجملة الحركة التوسطية موجودة قطعا ولا يحصل في الآن الذي هو طرف زمان الحركة القطعية الحادثة لانه آخر آنات السكون وايضا ذلك الآن منطبق على طرف المسافة ومبدأها فكيف يصدق ان المتحرك بحسب وقوعه فيه متوسط بين مبدء المسافة ومنتهاها واما بعد ذلك الآن فلا يخلو عنها آن من آنات زمان الحركة ولا جزء من اجزائه ولا يمكن ان يتلو ذلك الآن آن آخر فيقع التتالي بين الآنات فاذن هي موجودة في زمان ما وفي كل آن منه وليس لها آن ابتداء الحصول وكذلك ما لا يتم حصوله الا بالحركة ولا يستدعي قدرا معينا من الحركة القطعية وايضا ما يختص وجوده بآن فقط كالامور الآنية الوجود فهو انما يعدم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الآن ولا يكون لعدمه آن اول يختص به ابتداء حصول العدم فاذا عرفت هذه الاصول فلنتكلم في كيفية عدم الآن بل عدم كل ما ينطبق عليه فان هذا الآن او الآني اذا وجد فعدمه لا يخلو اما ان يكون تدريجيا وكان منقسما فيكون الآن زمانا والآني زمانيا هف وان كان دفعة فاما ان يكون آن عدمه مقارنا لآن وجوده وهو تنافي الآنين وذلك ممتنع واما ان يكون متراخيا عنه وح لا يخلو اما ان يكون بين الآنين زمان متوسط فيكون الآن مستمرا في ذلك المتوسط واما ان لا يكون بينهما متوسط فيلزم تشافع الآنات ثم الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الاول ويلزم منه تركب الزمان عن الآنات المتتالية والكل مح فالحق ان عدمه في جميع الزمان الذي بعده وهذا قسم ثالث من الحدوث وهو صحيح فان قلت هب ان عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ومن المعلوم انه ليس ابتداء عدمه في جميع الذي بعده فهو اما ان يحصل تدريجا او دفعة فيعود الاشكال قلنا الابتداء للشيء له معنيان احدهما طرف الزمان الذي يحصل فيه ذلك الشيء وثانيهما الآن الذي يحصل فيه اولا فنقول ان ابتداء عدم ذلك الآن بالمعنى الاول هو نفس وجود ذلك الآن واما الابتداء بالمعنى الثاني فلا يكون لعدمه ابتداء بهذا المعنى وقد عرفت انه لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء يكون هو حاصلا فيه فان الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصلة فيه وكذلك السكون واعلم انه يندرج في النوع الاول اعني ما يكون حصوله دفعة في الآن جميع الامور الآنية كالوصولات الى حدود المسافات والوصول الى ما اليه الحركة والتربيع والتسديس وساير الاشكال والتماس وانطباق احدى الدائرتين على الاخرى واحد الخطين على الآخر وكل ما يكون له ابتداء الحدوث ثم يستمر وجوده زمانا ويقع في النوع الثاني اعني الحصول التدريجي الحركات القطعية ومقاديرها من الازمنة وكل ما يتبعها من الهيئات الغير القارة بالذات او بالعرض كالاصوات وامثالها ويدخل في النوع الثالث الحركات التوسطية وما ينطبق عليها كحدوث الزاوية بالحركة كزاوية المسامتة الحادثة بين خطين منطبقين موازيين لآخر يتحرك احدهما عن الموازاة الى المسامتة وكذا الانفتاق والافتراق بين السطحين او الخطين بالتمام والتقاطع بين الانطباق وحدوث اللاوصول واللامماسة وبالجملة كل ما لا يتم الا بالحركة من غير ان ينقسم حصوله وعدم الامور الآنية والاعدام الطارية للحوادث بعد آخر آنات وجودها وغير ذلك مما لا يكاد يحصى فهذا كله نظر في الآن الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان وهو حده وطرفه الحاصل باحد الوجهين المذكورين واما الآن بالمعنى الآخر وهو الذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه فتحقيق وجوده بانا نقول ان المسافة والحركة والزمان ثلثة اشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا ان نفرض في المسافة شيئا كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه كما يفعل النقطة الخط بسيلانها وكذا في الحركة فقد عرفت ان الوجود التوسطي منها وهو الكون في الوسط بالحيثية المذكورة يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع فاذا كان كذلك فلا محالة يكون للزمان شيء سيال يفعل الزمان بسيلانه يقال له الآن السيال وهو مطابق للحركة التوسطية وكما ان النقطة الفاعلة غير النقطة التي هي الحد وذو الاطراف وكذا الحركة التوسطية غير الاكوان الدفعية والوصولات الآنية فكذلك الفاعل للزمان غير الآن الذي يفرض فيه واعتباره في ذاته غير اعتبار كونه فاعلا بحركته وسيلانه الزمان فتلطف في سرك

فصل في كيفية عدم الحركة وما يتبعها

اعلم ان الحركة القطعية والزمان الذي ينطبق عليها لا يخلو عن اشكال فمنهم من ذهب الى انها وكذا ما يطابقها من الزمان ينعدم في غير ذلك الزمان ازلا وابدا قائلا ان معنى عدم الحركة ان وجودها يختص بقطعة من الزمان ولا يوجد في غيرها فيكون في غير ذلك الزمان معدوما ازلا وابدا وفيه بحث اما اولا فلان الكلام في زوالها اي طريان عدمها ونحو حدوث ذلك العدم فلا يصح القول بان ذلك في الازل

والابد واما ثانيا فان الوجود والعدم متقابلان لا يخلو الموضوع عنهما ولا ايضا يجتمعان في شيء واحد فاذا قلنا ان هذا تدريجي الوجود
ان وجوده يحصل شيئا فشيئا فكل جزء حصل منه بطل العدم الذي بازائه ولم يرتفع به عدم جزء آخر حتى يحدث ذلك الجزء ايضا وارتفع
بوجوده عدمه خاصة لا عدم جزء آخر بل عدم الجزء الذي غيره ثابت عند وجود هذا الجزء وهكذا فعلم ان الشيء التدريجي كما ان وجوده تدريجي
كذلك عدمه تدريجي الا ترى انه وقع الاستدلال على ان عدم الآن ليس تدريجيا والا لكان وجوده تدريجيا فكذلك حكم العكس فظهر
من هذا ان وجود الشيء اذا كان تدريجيا كان عدمه ايضا كذلك فوقع الاشكال واحتيج الى تدقيق نظر فنقول اولا يجب ان يعلم ان الحركة
والزمان من الامور الضعيفة الوجود بل التي تحصل بالحركة كالزماني من افراد المقولة كالسواد المتدرج والكم المتزيد فيه وغيرهما وجوده
الزماني ضعيف مختلط بالعدم فكما ان وجوده على هذا الوجه تدريجي فكذلك عدمه فزمان وجوده زمان عدمه فاذا علمت ما ذكرناه
فاعلم ان الحركة لها اعتباران احدهما اعتبار انها خروج شيء آخر من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا فالمنظور اليه حال تلك المقولة ونحو
الزمان في التدريجي والحركة بهذا الاعتبار وفي هذا النظر ليس وجودها تدريجيا حتى يكون عدمها تدريجيا ايضا بل هي بهذا الاعتبار
دفعية الوجود ولها هيهنا هي تدريج شيء آخر وليست تدريجا لنفسها فان وقوع الحركة في الحركة محال كما مر وكذا حكم الزمان فانه مقدار
حصول الشيء تدريجا وليس مقدارا لنفسه ولا مقدار الهيئة كون الشيء تدريج الوجود ومعناه ففي كل من الحركة والزمان وما يجري
مجريهما يعقل وجودان وعدمان اما الوجودان فاحدهما نفس الوجود الذي يحصل بالتدريج وثانيهما وجود نفس التدريج او وجود الشيء
الملحوظ مع صفة التدريج على قياس الكلي المنطقي والعقلي والاول تدريجي والثاني دفعي وبهذا الاعتبار حكم بان الحركة وجودها في
الذهن واما العدمان فعدم هو جزء حصول الامر التدريجي وعدم عارض له بما هو كذلك فقد خرج من هذا التفصيل ان من قال زمان
وجود الحركة بعينه زمان عدمها فقد قال صوابا ومن قال زمان عدمها غير زمان وجودها وزمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها
لم يقل خطأ ايضا واعلم انه قد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قوله وانت تعلم انه ليس للمتحرك والساكن والمتكون والفاسد آن هو متحرك
فيه او ساكن او متكون او فاسد اذ الزمان منقسم بالقوة الى غير النهاية واعترض عليه صاحب الملخص وقال اما انه ليس للمتحرك والساكن آن
يكون فيه متحركا او ساكنا فهو حق واما انه ليس للمتكون والفاسد اولان آن يكون فاسدا او متكونا فليس كذلك فان الكون والفساد انما يكون
بحدوث الصورة وعدمها والشيخ معترف بان حدوث الصورة وعدمها يكون دفعة وفي الآن فهذا الكلام ليس على ما ينبغي اقول اما
الكون فهو كما نقله عن الشيخ بان حصوله دفعي واما الفساد فلم يثبت نقل كونه دفعيا عنه بل لا بد لمن ذهب الى ان الاكوان الصورية دفعيات
ان يكون فسادها عنده من الحوادث التي لا اول لحدوثها فيكون من القسم الذي هو واسطة بين الدفعي والتدريجي لكن الحق عندنا ان الكون
والفساد كلاهما مما يقع تدريجا والا فيلزم خلو الهيولى عن الصورة فان الماء اذا صار هواء لم يجز حصول الهوائية ما دام كونه ماء ولا في آن
هو آخر زمان المائية بل في آن غير ذلك الآن فيلزم اما تتالي الآنين وهو ممتنع واما تعري المادة عنهما جميعا وهو الذي ادعيناه ولعل الشيخ
قد انطقه الله بالحق حيث دل كلامه بان كلا منهما يوجد في زمان منقسم بالقوة الى غير النهاية **فصل** في ان الآن كيف يعد الزمان
العاد للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار او العدد الذي اذا اسقط منه مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء وليس الآن بهذا المعنى عادا
للزمان وقد يعنى ما يصير الشيء لقبول العد بالمعنى الاول والآن عاد بهذا المعنى للزمان اذ هو معطيه معنى الوحدة ومعطي الكثرة
بالتكرير فقد عرفت ان الزمان متصل والمتصل لا يمكن تعديده الا بعد ان يتجزى والتجزية لا تحصل الا باحداث الفصول واذا حدثت
الفصول صار المتصل منقسما الى اقسام ويمكن تعديده بشيء من اجزائه كالخط اذا جزئ باجزائه بالنقط فالنقطة عادة للخط بمعنى انه
لولا حصول النقط لما حصل التعديد وتلك الاقسام عادة للخط بالمعنى الاول فكذلك الحال في نسبة العاد الى الآن والى اقسام الزمان
فان نسبته الى كل منهما بمعنى آخر قال بعض الفضلاء ان الآن فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر اما كونه فاصلا فلانه
يفصل الماضي عن المستقبل واما كونه واصلا فانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل ولاجله يكون الماضي متصلا بالمستقبل ويجب
ان يعلم انه من حيث كونه فاصلا واحد بالذات واثنان من حيث الاعتبار لان مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل
واما من حيث كونه واصلا فهو يكون واحدا بالذات والاعتبار جميعا لانه باعتبار واحد يكون مشتركا بين القسمين لا انه جهة اشتراكهما
فصل في كيفية تقدير الزمان بالحركة والحركة بالزمان وكيفية تقدير كل منهما بالآخر اما المطلب الاول فقد عرفت ان اتصال
المسافة من حيث فيها الحركة هو علة لوجود الزمان ولا شك ان وقوع الحركة في كل جزء من المسافة علة لوجود الجزء من الزمان الذي يحاذيه

فالحركة عادة للزمان على معنى انها توجد اجزائه المتقدمة والمتاخرة والزمان عادة للحركة من حيث انه عدد لها لان الحركة تصير معدودة بالزمان مثال ذلك ان وجود الاشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة واما وجود عددهم وعشريتهم فسبب لصيرورتهم معدودين بالعشرة فان العشرة عشرة لذاتها والمعدود بالعشرة عشرة بواسطتها وكذا الزمان والزماني كالحركة فان الزمان وجوده نفس المقدار وهو معلول الحركة من جهة وجوده لا من جهة كونه مقدارا فان كون المقدار مقدارا ليس بعلة فالزمان يقدر الحركة على وجهين احدهما بجعلها ذا قدر والثاني بدلالته على كمية قدرها والحركة تقدر الزمان بمعنى انه يدل على قدره بما يوجد فيه من التقدم والتاخر وبين الامرين فرق واما الدلالة على القدر فتارة مثل ما يدل المكيال على المكيل وتارة مثل ما يدل المكيل على المكيال كما ان المسافة قد يدل على قدر الحركة فيقال مسير فرسخين وقد يدل الحركة على قدر المسافة فيقال مسافة رمية لكن الذي يعطي المقدار بالذات هو احدهما وهو الذي بذاته قدر وكمية ولانه متصل في جوهره صلح ان يقال طويل وقصير ولانه عدد بحسب المتقدم منه والمتاخر صلح ان يقال انه كثير وقليل

حكمة مشرقية اعلم ان المسافة بما هي مسافة والحركة والزمان كلها موجود بوجود واحد وليس عروض بعضها لبعض عروضا خارجيا بل العقل بالتحليل يفرق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصه فالمسافة فرد من المقولة كيف او كم او نحوهما والحركة هي تجدده او خروجها من القوة الى الفعل وهي معنى انتزاعي عقلي واتصالها بعينه اتصال المسافة والزمان قدر ذلك الاتصال وتعينه وهي باعتبار التعين المقداري فيحكم بعد التحليل والتفصيل بعلية بعضها لبعض بوجه فيقال ان اتصال الحركة انما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ولا نعني بذلك ان اتصال المسافة علة لاتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافا الى الحركة فالمسافة كانها علة لوجود الحركة كانت علة لاتصالها اذ يمكن لاحد ان يتصور حركة لا متصلة كما هي عند القائلين بالجزء واما كون الزمان متصلا فليس ذلك بعلة لان ماهية الكم المتصل والماهيات غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعي علة وعلته ليست اتصال المسافة فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحركة يعني ان اتصالها من حيث انه اتصال الحركة علة لوجود الزمان

فصل في الامور التي في الزمان ذكر في الشفاء وغيره ان الشيء انما يكون في الزمان اذا كان له متقدم ومتاخر وهما لا يوجدان اولا وبالذات الا للحركة ولذي الحركة ثانيا وبالعرض وايضا فيه قد يقع لانواع الشيء واجزائه انهما فيه والآن في الزمان كالوحدة في العدد والمتقدم والمتاخر كالزوج والفرد فيه والساعات والايام كالاثنين والثلثة فيه والحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرية والمتحرك في الزمان كموضوع المقولات العشر في العشرية واما السكون فهو امر عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لاجل ان الحركتين يكتنفانه يحصل له ضرب من التقدم والتاخر فلا جرم يتوهم وقوعه في الزمان اقول ما من جوهر الا وله وفيه ضرب من التغير كيف وقد ثبت تجدد الطبيعة فالساكن من جهة متحرك من جهة اخرى وبتلك الجهة يقع في الزمان لذاته ثم ان الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعة القصوى ثم بالحركة المستديرة التي هي اقدم الحركات في سائر المقولات سيما ما للجرم الاقصى ويتقدر به سائر الحركات الاينية والوضعية وبواسطتها يتقدر التي في الكيف والكم واما الحركة في غيرها من المقولات كالاضافة والملك وما يجري مجراها من الاعدام والامكانات فهي حركة بالعرض لا بالذات وفيها تقدم وتاخر في الزمان بالعرض واما الموجودات التي ليست بحركة ولا في حركة فهي لا تكون في الزمان بل اعتبر ثباتها مع المتغيرات فتلك المعية تسمى بالدهر وكذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من حيث تغيرها بل من حيث ثباتها اذ ما من شيء الا وله نحو من الثبات وان كان ثباته ثبات التغير فتلك المعية ايضا دهرية وان اعتبرت الامور الثابتة مع الامور الثابتة فتلك المعية هي السرمد وليست بازاء هذه المعية ولا التي قبلها تقدم وتاخر ولا استحالة في ذلك فان شيئا منهما ليس مضايفا للمعية حتى تستلزمهما

المرحلة الثامنة في تتمة احوال الحركة واحكامها وفيه فصول

فصل في ما منه الحركة وما اليه الحركة ووقوع التضاد بينهما الذي منه الحركة والذي اليه في الكيف والكم يتضادان او يكونان كالمتضادين اما في الكيف فكالحركة من السواد الى البياض وهما متضادان بالحقيقة وكالحركة من الصفرة الى النيلية وهما كالمتضادين لكون احدهما اقرب الى البياض والاخر الى السواد واما في الكم فمثل الحركة من الاكثر حجما في طبيعته الى الاقل حجما فيها وهما الطرفان وكالحركة من الذبول الى النمو الذين ليسا في الغاية وهما بين المتضادين واما في الاين فالاينون وان كانت في ذواتها متشابهة الا انها بحسب الجهات يقع فيها التضاد فالحركات الطبيعية في الاين ان وقعت من الطرف الاقصى الى الطرف الادنى كانت من الضد الى الضد اذ الجهتان طبيعيتان لا الآتيتان وان وقعت في البين فطرفاها كالمتضادين واما التي لا تكون بالطبع فطرفاها لا يخلوان عن التضاد بوجهين احدهما ان الاينين كاجزاء المقادير لا يمكن اجتماعهما في حد واحد وثانيهما مبدئية المبدأ ومنتهوية المنتهى وصفان متضادان كما ستعرف فيصير الطرفان

متضادين بالعرض واما الحركات المستديرة فليس المبدء والمنتهى فيها كما توهمه بعض انه نقطة بل جوهر الحركة بما يستدعى كل قطعة منها مبدء ومنتهى لا يجتمعان فى الوضعية كل وضع من اوضاع الجسم المتحرك يصح ان يفرض مبدء ومنتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما فعلم ان الذى يعرض له المبدئية او المنتهائية قد يكون وجوده بالقوة وقد يكون وجوده بالفعل وكذا مبدئيته ومنتهائيته ولكل منهما قياس الى الحركة وقياس الى الاخر فقياس كل منهما الى الحركة قياس التضايف اذ المبدء مبدء لذى المبدأ واما قياس كل منهما الى الاخر فليس بتضايف اذ ليس اذا عقل المبدء عقل المنتهى ومن الجائز وجود حركة لا بداية لها او لا نهاية لها كحركات اهل الجنة واذ هما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة فلم يبق الا التضاد فان قلت فكيف يجتمعان فى جسم واحد والاضداد من حقها عدم الاجتماع قلنا الاضداد يجوز اجتماعها فى موضوع بعيد لها والموضوع القريب للمبدئية والمنتهائية ليس الجسم بل اطرافه وحالاته

فصل فى نفى الحركة عن باقى المقولات الخمسة بالذات قد مر كلاما جليا فى هذا ونزيدك بيانا فنقول اما المضاف فطبيعة غير مستقلة بل تابعة فنوعها ان محرك تحركنا وسكن فسكنت او زاد فزادت او نقص فنقصت واشتد فاشتدت كل ذلك بالعرض لا بالذات واما متى فقال الشيخ فى النجاة وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون الحركة فيه فان كان كل حركة فى متى فلو كانت فيه حركة لكان لمتى متى اخر هف وقال فى الشفاء يشبه ان يكون الانتقال فى متى واقعا دفعة لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة اقول قد مر تحقيق كون الحصول التدريجى لشئ اذا اعتبر نفسه يكون دفعيا واستشكل كثير من المتاخرين كلام الشيخ هذا واعترضوا عليه وقد كشفنا عنه فى شرح الهداية ثم قال وقد يشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة فى ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون اولا فى كيف او كم ويكون الزمان ملازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل والاستقرار اقول تابعية الزمن للمقولة ليست كتابعية الاضافة اذ ليس للزمان وجود دفعى آنى كما للمقولة بخلاف الاضافة او يحمل الآنية والزمانية فى الزمان لا يحتملهما ولا احديهما فان الحركة نفس تجدد المقولة التى فيها الحركة لا انها تابعة لها فى التجدد وكذا حكم متى واما الجدة فصح القول بانها تابعة فى الثبات والتجدد لموضوعها واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فبعضهم اثبت الحركة فيهما وهو باطل الا ان يعنى بذلك كونهما نفس التحريك والتحرك اى الحركة من جهة نسبتها الى المحرك تارة والى المتحرك اخرى واما الوارد غير ذلك فلم يصح لان الشئ اذا انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخ اما ان يكون التبرد باقيا فيه فهو محال والا لزم ان يتوجه شئ واحد الى الضدين فى زمان واحد وان لم يبق التبرد فالتسخن انما وجد بعد وقوف التبرد وبينهما سكون لا محالة فليست هناك حركة متصلة من التبرد الى التسخن على الاستمرار اقول ويمكن البيان بوجه اشمل واوجز وهو ان الحركة فى مقولة عبارة عن حصولها شيئا فشيئا فلها فى كل آن من زمان الحركة فرد آخر فكل ما لا يمكن وجوده فى آن لا يمكن وقوع الحركة فيه والا لكان الآنى زمانيا بل الآن زمانا ولقائل ان يقول ان الشئ قد ينسلخ عن فاعليته يسيرا يسيرا الا من جهة نقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئة فى الفاعل فنقول له اما الاجل ان قوته تفتر يسيرا يسيرا ان كان الفعل بالطبع واما لان العزيمة تنفسخ يسيرا يسيرا ان كان بالارادة او كانت الآلة تكل ان كان الباقى فى جميع ذلك يتبدل الحال فى القوة او الارادة او الآلة ثم يتبعه التبدل فى الفاعلية بالتبعية لا بالذات وعلى ما قررناه فلا ورود لمثل هذا كما لا يخفى

فصل فى حقيقة السكون وان مقابل الحركة اى سكون هو وانه كيف يخلو الجسم عنهما جميعا اعلم ان كل جسم اذا تحرك فهناك معنيان احدهما حصوله المستمر فى اين او كم او كيف او غيره والثانى عدم حركته التى من شانه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمى ولهم فى ذلك حجتان الاولى ان السكون مقابل للحركة بالاتفاق والتقابل بينهما لا يتحقق الا اذا كان مفهوم السكون عدميا لما تقرر ان حدود المتقابلات متقابلة فاذا حددنا الحركة او لا بانها كمال اول لما بالقوة لا بد ان يؤخذ فى حد السكون مقابل شئ من اجزاء هذا التعريف فاذا جعلنا السكون وجوديا فلا بد من حفظ الكمال له اذ كل وجود فهو كمال فح يتعين ان يذكر فى حده ما يقابل احد القيدين الآخرين فاما ان نقول انه كمال ثان لما بالقوة او نقول كمال اول لما بالفعل فعلى الاول يلزم ان يكون قبل كل سكون حركة والا لم يكن ثانيا وعلى الثانى يلزم ان يكون بعد كل سكون حركة والا لم يكن اولا واللازمان باطلان فكذا الحدان فبقى ان يورد فى رسم السكون مقابل الكمال وهو الامر العدمى لا محة واما اذا وسمنا السكون اولا وعنينا به الامر الوجودى وهو حصوله فى الحيز فلا بد من تقييده بما يشعر بالاستمرار وما يرادفه فلا يمكن الا بذكر الزمان او ما يلزمه كقولك حصول الشئ فى المكان الواحد زمانا او اكثر من آن او الحصول فى شئ بحيث يكون قبله او بعده فيه وكل ذلك لا يعرف الا بالحركة التى فرضنا انها لا تعرف الا بالسكون فيلزم الدور وهو محال فبقى

ان يكون الرسم للحركة اولا وبالذات ثم يطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابلا له وذلك لا ينافى الا اذا كان عدميا واما الجهة الثانية فهى ان فى كل صنف من اصناف الحركة امرا عدميا يقابله فللنمو وقوف يقابله وللاستحالة سكون يقابله وللنقلة عدم يقابلها وكما ان السكون المقابل للنمو ليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره ولا المقابل للاستحالة هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذا السكون المقابل للحركة الاينية ولغيرها وليس هذا بحث لفظى كما زعمه بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم ان المقابل للحركة هو السكون فى مبدأ الحركة لان بينهما وقيل المقابل لها هو الذى وقع فى الانتهاء ولكل من القائلين حجج على صحة رايه والحق ان السكون فى المكان مقابل للحركة منه وللحركة اليه جميعا فان السكون ليس عدم حركة خاصة والا لكان كل حركة سكونا فى غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة فى ذلك الجنس ثم لو اوجبنا ان يكون المقابل للحركة الطبيعية سكونا طبيعيا لكان المقابل للحركة الطبيعية الى فوق هو السكون الى فوق لان ذلك هو الطبيعى لا الذى فى جهة التحت والمقابل للتى الى اسفل هو السكون فى اسفل لما علمت ان المقابل للحركة هو السكون فى المنتهى واما كيفية خلو الجسم عن الحركة والسكون جميعا فذلك فى ثلثة امور الاول فى الجسم الذى يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعى مثل كليات الافلاك والعناصر فهى غير متحركة عن مكانها ولا ساكنة ايضا لان السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فاذا لم يكن من شانها الحركة لم تكن ساكنة بل هى ثابتة فى احيازها لا ساكنة ولا متحركة والثانى كل آن الجسم اذا لم يماسه محيط واحد اكثر من آن واحد مثل السمك فى ماء سيال او الطير فى هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن ايضا لانه غير ثابت فى مكان واحد زمانا والسكون لا ينفك من ذلك الثالث كل آن من آنات زمان الحركة كابتدائها وانتهائها ليس الجسم فيه ساكنا ولا متحركا لان الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها فى الآن فاذا استحال اتصاف الجسم بالحركة فى الآن لم يكن ساكنا فيه اقول فى كل واحد من الامور الثلثة نظر اما الاول فقد مر ان القبول والامكان الماخوذ فى تعريف العدم قد اكتفى بعضهم ما هو بحسب الجنس القريب فكليات العناصر يمكن ان يسمى عدم حركتها فى الاين سكونا واما الثانى فهو مع ابتنائه ما ذكر فيه على مذهب القائلين بكون المكان سطحا يمكن ان يقال ان كلا من السمك والطير ساكن فى مكانه وان تبدلت عليه السطوح لان ذلك لم يقع من قبله كحال الجالس فى السفينة السايرة فان الحركة لابد فيها من فاعل موثر وقابل متاثر فاذا لم يفعل فاعل فى قابل موجود تحريكا فليس هناك الا السكون فقط واما الثالث فنقول فيه المتحرك فى كل آن من آنات زمان الحركة متصف بالحركة دون السكون وان لم يتصف بالحركة فى الآن فان قلت اذا لم يتحقق الحركة فى الآن لم يكن الموضوع متصفا بالحركة فى الآن فيتصف بمقابل تلك الحركة وهو السكون قلنا مقابل الحركة فى الآن عدم الحركة فى الآن بان يكون فى الآن قيدا للحركة لا للعدم فلا يلزم ان يكون الجسم متصفا فى الآن بذلك العدم بل بالحركة الواقعة فى الزمان الذى ذلك الآن حد من حدوده نعم يخلو الجسم فى كل آن من زمان حركته من الحركة فى ذلك الآن والسكون فى ذلك الآن وهما ليسا نقيضين كما عرفت بل ليسا بحركة وسكون لان الزمان ماخوذ فى كل حد منهما وايضا رفع الاخص لا يستلزم رفع الاعم والحركة فى الآن اخص من الحركة مطلقا والتى ارتفعت عن الجسم فى الآن هى طبيعة الاخص ولا يلزم منه رفع طبيعة الاعم

فصل فى الوحدة العددية والنوعية والجنسية للحركة قد عرفت ان الحركة كمال وصفة وجودية لموضوعها وعرفت انها متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة ببعض تلك الامور اما وحدتها الشخصية فلابد فيها من وحدة الموضوع ووحدة الزمان اذ لابد من وحدتهما فى وحدة كل عرض فان البياض الموجود فى احد الجسمين غير الموجود فى الجسم الاخر واذا عاد بياض جسم بعد زواله لم يكن العايد هو الذى زال وكما ان البياض لا يتكثر بالنوع او بالجنس لنفس تكثر موضوعه بالنوع او بالجنس فكذلك لا يوجب تكثر الموضوع نوعا او جنسا تكثر الحركة بهما وذلك لانه لابد فى تكثر الانواع من اختلاف الفصول الذاتية والاضافة الى الموضوع من الاحوال العارضة لساير المقولات العرضية لا مدخل فى مهياتها ولذلك يجوز ان تجتمع ساير المقولات فى موضوع واحد فالحركة الواحدة بالشخص هى التى موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة واذا اختلف شئ منها تعددت الحركة شخصا الا نوعا وانما يختلف بالنوع اذا اختلف مباديها وهى ما منه وما فيه وما اليه اما ما فيه فمثل ان يكون احدى الحركتين من مبدأ الى منتهى بالاستقامة ويكون الاخرى بالاستدارة ومثل ان يكون احدى الحركتين من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى العتمة الى السواد والاخرى منه الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد واما ما منه وما اليه فمثل الصاعد والهابط فيجب انه اذا اختلف شئ من هذه الثلثة فى شرائط واحوال متعلق الحركة بها لم يكن واحدة بالنوع وربما يظن ان التسود والتبيض وان اختلفا فى المبدأ والمنتهى طريقهما واحدة وكذلك زعم ان الصعود يخالف النزول لا بالنوع بل بالاعراض وكذلك المستقيمة والمستديرة متخالفتان نوعا لاختلاف ما فيه الحركة نوعا لان الخط المستقيم يخالف

المستدير بالنوع وكذلك يتخالف المستديرات المتفاوتة التحديبات كما ان الحركات المتفقة في نوع السواد مخالفة للمتفقات في نوع البياض لاختلاف ما فيه الحركة والحركات المتفقة في النوع لا تتضاد واما السرعة والبطؤ فلا يختلف بهما الحركة في النوع اذ هما يعرضان لكل صنف من الحركة واما الحركتان المختلفتان في الجنس فالحركة في الكيف والتي في الكم **شك وازالة** قول من قال ان الحركة لا توصف بالوحدة كما توصف بالهوية لانها شيء فايت ولاحق يزال كما علمت بان الحركة من حيث كونها حركة لا تنقسم الى قسمين فهي واحدة كما ان العشرة من حيث ذاتها غير منقسمة فهي وان كانت عشرة لغيرها واحدة في ذاتها وقد مران لها وجودا في الخارج سواء كانت بمعنى القطع او بمعنى التوسط وقد تفصى بعضهم عن تلك الشبهة بان مثل الحركة الواحدة في انها قد تعدم منها اشياء ويكون مع تلك الاشياء محفوظة الوجود مثل وحدة البيت الذي يستحفظ واحدة بعينها مع خروج لبنة لبنة منها وسد الخلل بما يقوم مقامها وكذلك صورة كل شخص من الحيوان والنبات اقول حال الحركة والعدد ليس كحال البيت والشخص من الحيوان او النبات فان كلا منهما صورة عين مادته ووحدتهما بعينه وحدة الكثرة بالقوة او بالفعل بخلاف ما ذكره من البيت والشخص المغتذي قال بهمنيار في التحصيل اشارة الى ما ذكر من التفصي وليس يعجبني امثال هذه الاجوبة فانه يستحيل ان يكون للكائنات الفاسدات صورة ثابتة من دون ان يقضي بثبات اجزاء وجدت فيها من اول الكون محفوظة الى وقت الفساد لا تفارق ولا تبطل وتكون مقارنة لصورة واحدة او قوة واحدة تستحفظان التحلل الواقع في عين تلك الاجزاء بما يورده من البدل والبيت القائم بما يسد مسد اللبن المنقوص ليس هو ما كان قبل النقص اذ التركيبات هي من جملة الاعراض تفسد بفساد حواملها ولا يصح عليها الانتقال وكذلك الظل في الماء السائل ليس واحدا بعينه لان حال القابل فاذا استحال القابل لم يبق صفته كما انه اذا استحال القابل مطلقا لم يبق صفة مطلقة انتهى فعلم ان الحركة الواحدة ليس وحدتها كوحدة البيت وما يجري مجراه بل هي احق بالوحدة منها واما بقاء وحدة الموضوع في النمو والذبول فقد مر بيانه والحركة الفلكية بالمعنى الذي يكون بين ماض ومستقبل هي واحدة باقية عندهم ابدا وهي عندنا متبدلة في كل آن لكن التي تبقى من الصور المتجددة المادية لكل فلك هي صورة واحدة عقلية باقية ببقاء الله وهي الواسطة عند الله بين هذه المتجددة السابقة واللاحقة واما هذه التي بمعنى القطع فيشبه ان يكون وحدتها بالعرض ووحدتها ايضا ليست كوحدة ذلك الامر التوسطي لانها عقلية علمية وهذه اتصالية منقسمة بالقوة والعلم عند الله **فصل** في حقيقة السرعة والبطؤ وانهما ليسا بتخلل السكون لما استحال وجود حركة غير متجزية او متجزية الى ما لا يتجزى ولو بالقوة فاستحال كون السرعة والبطؤ بتخلل السكنات اما الاول فلانه لو جاز وجود حركة لا تتجزى لجاز وجود مسافة غير متجزية واللازم ممتنع لما سبق في مباحث الجواهر فكذا الملزوم وبيان الملازمة بان الحركة مطابقة للمسافة والمسافة اتصالها باتصال الجسم وهو متجز لا الى نهاية فالحركة غير منتهية في التجزية واما الثاني فلو كانت حركة اسرع من حركة والاخرى ابطا منها لاجل تخلل السكنات يلزم ان يرى المتحرك ساكنا والرحى منفككا وذلك لان نسبة زمان السريع من الحركة الى زمان البطئ كنسبة مسافة البطئ الى مسافة السريع فلو فرض متحركان زمان حركة احدهما عشر زمان حركة الاخر وكان المقطوع من مسافة احدهما الاف الوف مسافة الاخرى واتفقا في الاخذ والترك لوجب ان يرى الابطاء حركة ساكنا في خلال حركته المحسوسة متصلة في اجزاء التي وقعت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع الى مسافته كمثال حركة الشمس وحركة الفرس الشديد العدو ولغير ذلك من الحجج البينة المذكورة في الكتب **فصل** في احوال المتعلقة بالسرعة والبطؤ منها ان كلا منهما مشترك معنوي بين ما يوجد منه في المستقيمة والمستديرة والكمية والكيفية لاتحادها في الحد المشترك وهو القطع للمسافة في زمان اقل ومنها ان من اسباب البطؤ في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق وفي القسرية ممانعة الطبيعة وفي الارادية هما جميعا ومنها ان التقابل بين السرعة والبطؤ ليس بالتضايف لان المتضايفين متلازمان في الوجودين وهما غير متلازمين في واحد من الوجودين وليس تقابلهما ايضا بالثبوت والعدم لانهما ان تساويا في الزمان كانت السريعة قاطعة من المسافة ما لم يقطعها البطيئة وان تساويا في المسافة كان زمان البطيئة اكثر فلاحدهما نقصان المسافة وللاخر نقصان الزمان فليس جعل احدهما عدميا اولى من جعل الاخر عدميا فلم يبق من التقابل بينهما الا التضاد لا غير ومنها ان تقابل السرعة والبطؤ لما كان بالتضاد كما مر والمتضادان يقبلان الاشد والاضعف فيجب ان يكون لكل منهما غاية في الشدة فلا بد ان ينظر في انه كيف يتصور سرعة لا اسرع منها وبطؤ لا ابطأ منه اقول ان القوة المزاولة للتحريك لا بد وان تكون متناهية فلها غاية في السرعة لا يتعداها واما الغاية في البطؤ فهي ايضا توجد باعتبار القوة الممانعة للحركة كممانعة قوام المخروق او الطبيعة في المقسور للقسرية وغير ذلك ومنها ان العلامة الطوسي ذكر في رسالة بعثها الى بعض معاصريه مودّيا

فيها بعض الاشكالات العلمية هذا الاشكال بقوله لما امتنع وجود حركة من غير ان يكون على حد معين من السرعة والبطؤ وجب ان يكون للسرعة والبطؤ مدخل في وجود الحركات الشخصية من حيث هي شخصية والسرعة والبطؤ غير متحصلي الهوية الا بالزمان فاذا للزمان مدخل في علية الحركات الشخصية فكيف يمكن ان يجعل حركة معينة علة لوجود الزمان ولا يمكن ان يقال الحركة من حيث هي حركة علة للزمان ومن حيث هي حركة ما متشخصة بالزمان كما ان الصورة من حيث هي الصورة سابقة على الهيولى ومن حيث هي صورة ما متشخصة بها لان الحركة ليست من حيث هي حركة علة للزمان والا لكان لجميع الحركات مدخل في عليته انما هي علة للزمان من حيث هي حركة خاصة متعينة في الخارج فما وجه حل هذا الاشكال انتهى كلامه واقول ما صادفنا جوابا لاحد فيه والذي خطر بالبال حسبما اشرنا سابقا ان عروض الزمان للحركة انما هو في ظرف التحليل فان الحركة والزمان كلاهما موجود بوجود واحد فعروض الزمان للحركة التي يتقدر به ليس كعروض عارض الوجود لمعروضه بل من قبيل عارض الماهية كالفصل للجنس والوجود للماهية ومثل هذه العوارض قد علمت انها متقدمة باعتبار متاخرة باعتبار فالحركة الخاصة تتقوم بالزمان المعين عارض لماهية الحركة من حيث هي حركة في الذهن فهو كالعلة المفيدة لها بحسب الوجود والتعين وهي كالعلة القابلة له بحسب الماهية هذا كله في ظرف التحليل العقلي واما في الخارج فلا علة ولا معلول ولا عارض ولا معروض لانهما شيء واحد

فصل في تضاد الحركات اما المختلفة الاجناس فلا تضاد بينهما فيجوز ان يجتمع الاستحالة والنمو والنقلة في موضوع واحد فان تعاندت في وقت فذلك ليس لماهيتهما بل لاسباب خارجة واما التي تحت جنس واحد كالتسود والتبيض فهما متضادتان وكذا النمو والذبول فلكل منهما احد محدود في الطبع يتوجهان اليه واعلم ان تضاد الحركات لا بد وان يكون متعلقا بشيء من الامور الستة التي بها تعلقت الحركة فنقول تضاد الحركتين ليس لاجل الموضوع لان الاضداد قد يعرض لها حركات متفقة في النوع كالنار في حركتها الى فوق طبعا والماء في حركته قسرا ولا ايضا لاجل الزمان لان الزمان نفسه لا يتضاد ولا ايضا لاجل المسافة لان ما فيه الحركة قد يكون متفقا والحركات فيه متضادة فان الطريق من السواد الى البياض قد يكون بعينه من البياض الى السواد والحركة الى البياض ضد الحركة الى السواد وكذا تضادها لتضاد الفاعل وبالجملة فالاسباب المتوسطة اذ لا اضداد لها فكيف يتضاد الحركات لاجلها فبقي ان يكون لاجل ما منه وما اليه وقد مر انهما متضادان بوجه من الوجوه فهما اذا كانا متضادين بالذات كانت الحركة متضادة لا كيف اتفقت فان الحركة من السواد اذا لم يكن توجها الى البياض بل الى الاشفاف لم يكن ضد الحركة الى السواد فالحركات المتضادة هي التي اطرافها متقابلة سواء كان تقابلها في ذواتها كالسواد والبياض او يكون تقابلها بالقياس الى الحركة اذ قد عرض لاحدهما ان كان مبدء الحركة وللآخر ان كان منتهى لتلك الحركة وليس اذا كان شيء كالحركة متعلقا بشيء كالطرف ويكون ذلك الشيء ليس له التضاد في جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدئية يجب ان يكون تضاد المتعلق به تضادا بالعرض وذلك يجوز ان يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به كالمبدئية داخلا في جوهر المتعلق كالحركة فان الجسم الحار والبارد يتضادان بعارضيهما وهو التسخين والتبريد والتضاد بينهما بالحقيقة وعلى هذه الصورة فان الحركة ليست يتعلق بطرف المسافة من حيث هو طرفها فقط بل من حيث هو مبدء ومنتهى فان جوهر الحركة يتضمن التقدم والتاخر لان حقيقتها مفارقة وقصد فجوهر الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى فالاطراف من حيث هو مبدأ ومنتهى يتعلق بها الحركة فهي متقابلة ومع تقابلها مقومة للحركة وان كانت غير مقومة لموضوع الحركة فالضدان ذاتيان للحركة وليسا ذاتيين للطرفين

فصل في ان المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة ولا المستديرات المتخالفة الا بالتحدب بعضها البعض لاجل هذا الاختلاف وذلك لان الاختلاف في الاستقامة والاستدارة ليس اختلافا في امرين يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامة كالخط يمتنع ان يستحيل من استقامته الى الاستدارة الا بالفساد فالاستقامة والاستدارة ليستا بضدين فكيف الحركة المستقيمة والمستديرة وكذا حكم مراتب الاستدارات بعضها لبعض لانها لا تتعاقب على موضوع واحد على انك قد علمت ان ليس تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة ولو كانت مضادة المستديرة لغيرها بسبب الطرفين امكن ان يكون لمستديرات وقسي لا نهاية لها بالقوة وتر معين من خط مستقيم واحد فيلزم ان يكون لكل حركة فيها اضداد لا نهاية لها بالامكان لكون ضد الواحد واحدا بالفعل او بالقوة وهو الذي في غاية البعد عنه على ان تلك القسي يتخالف بالنوع لا بالشخص نعم لا مانع من ان يقع في امور لا تضاد لها بالذات تضاد من جهة اخرى وفي معان اخر كما ان التوسط في الاخلاق مضاد للنقص والافراط كليهما والنقص والافراط متضادان تضادا ذاتيا وتضادهما للوسط تضاد بالعرض لاجل معنى اخر وهي الرذيلة فيهما والفضيلة في الوسط فالرذيلة

معنى يلزمهما وضدها وهى الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار وطرف باعتبار اخر وذانك الطرفان طرفان باعتبار وهما
فى طرف واحد باعتبار آخر قالوا لا انتضاد بين الحركات المستديرة وان اختلفت بالشرقية والغربية لعدم اختلافهما فى النهايات وكل حركتين
متضادتين فلابد ان يختلفا فى النهايات وههنا ابحث كاف وفيه موضع تامل ثم انك قد عرفت كيف يتضاد المستقيمات وعرفت
ان الصاعدة والهابطة تتضادان بما هما حركتان مستقيمتان ولهما ايضا تضاد آخر خارج عن الحركة وهو كون احد الطرفين علوا
والاخر سفلا فالحركة ذات الضد هى التى تاخذ قرب مسافة من طرف بالفعل الى طرف بالفعل وضدها هى التى يبتدأ من منتهاها ذاهبة
الى مبداها لا الى شئ آخر فليست الحركة على التوالى للبروج ضدا للحركة على خلاف التوالى ولا الحركة على احد نصفى الدائرة ضد للواقعة
على النصف الاخر لان الدائرة لا يتعين فيها قوس عن قوس ومع ذلك التوجه الى كل حد عين التوجه منه والمطلوب فيها لكل حد عين المهروب
عنه **فصل** فى ان كل حركة مستقيمة فهى منتهية الى السكون احتج المتقدمون على ان بين كل حركتين مختلفتين سكونا بالحجج الاربع
الاولى ان الشئ لا يصير مماسا لحد معين ومباينا له الا فى آنين وبين الآنين زمان لاستحالة التتالى وذلك الزمان لا حركة فيه فهو
سكون والجواب اولا بالنقض لاجراء الدليل فى كل حد مفروض فى المسافة فيلزم ان لا يوجد حركة متصلة فى العالم وثانيا بالحل لان المباينة
حركة وكل حركة لا توجد الا فى زمان ولزمانها طرف لا يوجد الحركة فيه هو الآن فللمباينة طرف ليس الشئ فيه مباينا بل هو آخر زمان
المماسة لو كان للمماسة زمان وهو عين آن المماسة لو وقعت فى آن فقط ولا استحالة فى آن يوجد فى طرف زمان المباينة خلاف المباينة
وهو المماسة الحجة الثانية لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركة واحدة بالاتصال فيكون الحركتان المتضادتان
واحدة هذا خلف واجيب بان وجود الحد المشترك بالفعل بين الخطين يمنع ان يكونا خطا واحدا سيما اذا كانا متخالفا الجهة كخطين محيطين
بزاوية بل الشرط فى الوحدة الاتصالية ان لا يكون الحد المشترك موجودا الا بالقوة فكذلك فى الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترك
بالفعل الثالثة لو اتصلت الحركتان لكانت غاية الصاعد العود الى ما تحته فيكون المهروب عنه مقصودا من جهة واحدة والجواب
ان هذا انما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما وبطلان الحد المشترك بين الصاعد والهابط وليس كذلك فلم يلزم ما قالوه
الرابعة وهى ايضا قريبة الماخذ مما سبق انه لو امكن ان يستمر التسود الى التبيض من غير ان يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود
قوة بعينها على التبيض فالابيض اذا اخذ فى التسود كانت قوته على التسود قوة على التبيض فيلزم ان يكون الابيض فيه قوة على البياض
وكذا الاسود فيه قوة على السواد وذلك محال لان الشئ محال ان يكون قوة على نفسه والجواب انه عند كونه ابيض لا ياخذ فى التسود لان
التسود ماخوذ من طبيعة السواد وذلك لا توجد مع البياض بل توجد بعد البياض ولا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها
قوة على التبيض ان لا يكون فى الابيض قوة على البياض ولو بعيدا ولو سلمنا انه حال كونه ابيض ياخذ فى التسود حتى يكون فيه قوة من البياض
الحاصل بياض اخر منتظر الوجود بالقوة فهذه الحجج الموروثة من القدماء كلها ضعيفة والحجة البرهانية هى التى اعتمد عليها الشيخ الرئيس
فى اثبات هذا المرام وهو ان الميل هو العلة القريبة لتحرك الجسم من حد الى اخر فى المسافة والمحرك للجسم الى حد لا بد ان يكون معه ما لموصل
له الى ذلك الحد فيجب وجوده عند وجود الوصول فاذا الميل الذى حرك المتحرك الى حد من حدود المسافة لا بد من وجوده فى آن الوصول ولا امتناع
فى ذلك لان الميل ليس كالحركة غير آنى الوجود بالضرورة ثم اذا رجع الجسم من ذلك الحد فلذلك الرجوع الى ميل آخر هو علة قريبة للرجوع لان
الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد معين وللمفارقة عنه والميل حدوثه فى الآن وليس آن حدوث الميل الثانى هو الآن الذى
صار الميل موصلا بالفعل لامتناع ان يحصل فى الجسم الواحد فى الآن الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين فاذن حدوث الميل الثانى
فى غير الآن الذى صار فيه الميل الاول موصلا بالفعل وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا وهو المطلوب اقول هذه المقدمات
كلها صحيحة لكن يجب ان يفهم المراد من المفارقة فى قوله لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد وللمفارقة عنه المفارقة الرجوعية
او الانعطافية لئلا ينتقض البرهان بالوصولات الى حدود المسافة والمفارقات عنها اذ البرهان مختص بالحركات المختلفة المفتقرة
الى الميول المختلفة والميلان المختلفان لا شبهة فى امتناع اجتماعهما فى آن واحد لموضوع واحد ومن الاعتراضات الفخرية قوله ان
هذا لا يمشى فى الحركات الكمية والكيفية فان تلك الحركات غنية عن الميل وهو مبدأ هذا البرهان اقول هذه كالمؤاخذة
اللفظية فان بدلنا لفظ الميل بما يجرى مجراه فى كونه سببا قريبا لا بد منه لامتناع عند اختلاف المسبب عنه والرجل العلمى كيف يرضى
نفسه بمثل هذه المؤاخذة ومنها انه اذا فرضنا كرة مركبة على د ولا ب اب فرض فوق سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فانها

تماس ذلك البسيط في كل دورة آنا واحدا لا قبله ولا بعده في تلك الدورة ثم اجاب عنه بجواب سخيف لا نطول الكلام بذكره ثم بالاشتغال ببيان سخافته فاقول سنعلم الجواب عن شبهة الدولاب بما سياتي في دفع شبهة الحبة المرمية ثم قال فاما المنكرون لهذا السكون فاقوى ما لهم ان الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة والهابطة فلا شك ان طبيعته باقية عند الصعود فالقوة القاسرة ان كانت اقوى من الطبيعة فالحركة الى ما فوق باقية وان كانت اضعف منها فلم يكن لها حركة الصعود بل الحركة الهبوطية وان تساويا كان الحجر ساكنا فنقول هذا القدر من القوة الغريبة يجب ان لا تنعدم لذاتها والا لم توجد فلعدمها سبب لو كان سببه مصادمة الهواء المخروق التي جعلت سببا مضعفا للميل الغريب فذلك انما يكون في حال الحركة لا في حال السكون فيجب ان لا ينعدم ذلك القدر من الميل الغريب فالحجر يجب ان لا يعود الا بدفع دافع فاذا بقي ساكنا فذلك السكون لا يكون الا طبيعيا الا ان الطبيعة معوقة عن فعلها الطبيعي بل قسريا فيرجع حاصله الى ان القاسر اعطى الجسم قوة غريبة تسكنه في بعض الاحياز وهذا هو الذي جعله الشيخ سببا للسكون في الزمان الثاني ولكن هذا باطل بوجهين احدهما ان القاسر لو افاد القوة الغريبة ولم يفد قوة مسكنة لم يجب السكون وان لم يفد فالضدان متلازمان هذا خلف وثانيهما ان تلك القوة في اول ما افادها القاسر ما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة اما لوجود المانع وهي الطبيعة فعند مغلوبيتها لم تكن مانعة واما عند تكافوهما فاي حاجة الى القوة المسكنة فوجب ان يبقى ذلك التساوي ولا يصير الغريبة مغلوبة فلا يرجع الحجر المرمي والعجب ان الشيخ ذكر في باب الخلاء انه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي الى سطح الفلك وههنا ذكر ان القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الاحياز والجمع بين هذين مشكل اقول فاعل هذا السكون هو الطبيعة لكن بشرط ضعف القاسر وعلة ضعفه وجود الطبيعة مع اعداد مصادمة الهواء المخروق الذي وجد قبل آن الوصول الى موضع السكون الا ترى ضعف القوة القسرية تزداد على سبيل التزايد لمصادمة الهواء وسبب تزايد الزيادة هو الذي ذكرنا من الاعداد فكذا الحال في سبب السكون وهذا معنى قول الشيخ ان القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الاحياز يعني ان القوة التي كانت محركة الى فوق عند استيلائها على الطبيعة صارت عند تكافوها مع الطبيعة من اسباب السكون الى ان يغلب عليها القوة الاصلية فيفعل الحركة الى تحت واما الذي افاده الامام في الجواب وهو ان هذا السكون واجب الحصول فان الجسم في آخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروريا فلا يستدعي علة كما ان سائر اللوازم لا يستدعي علة وعلى هذا لا يلزمنا بقاء الحجر في الفوق لانه اذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة انتهى فركيك جدا من وجوه الاول ان السكون من الاعدام التي يحتاج حصولها الى علة كيف لا في السكون من احد الامرين اما وجودي كما هو عند من يجعله عبارة عن الكون في مكان او كم او كيف او غيره زمانا واما لازم لذلك الامر الوجودي فله علة وجودية لا محالة ولا يكفي فيه عدم علة الحركة الثاني قوله اذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة لا معنى له لان الامر الضروري الواجب الحصول كيف يزال بلا علة الثالث ان لوازم الماهية ليست كما زعم فانها معلولة للماهية بشرط وجودها خارجيا كان او ذهنيا عند بعض ومعلولة للماهية من حيث هي عند بعض آخر ولعلة الماهية عند بعض آخر والحق عندنا انها معلولة بالعرض وعلى اي تقدير لا ينفك حصولها عن حصول علة الماهية ومن الاشكالات ان السكون زماني قابل للانقسام بانقسام زمانه فكل مقدار من السكون يفرض بين الحركتين فيمكن الاكتفاء باقل من ذلك بينهما فما سبب التعيين لزمانه والجواب ان الجسم يختلف حاله باختلاف العظم والصغر والكثافة واللطافة والثقل والخفة وغير ذلك فهي يجوز كونها اسبابا للمقادير السكون ومما تمسك به نفاة السكون ان الحجر العظيم النازل اذا عارضه في مسلكه حبة مرمية الى فوق حتى يماسه فان سكنت الحبة عند التماس يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاة الحبة الصاعدة واجيب في المشهور بان الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فيسكن قبل ملاقاة الجبل ثم لما ورد عليهم انا نشاهد ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد الى فوق عند هبوط حجر ثقيل قالوا وقوف الجبل مستبعد ليس بمحال قال الامام الرازي هذا وان كان بعيدا لكنه ممكن ساق البرهان اليه فوجب التزامه اقول واي برهان اقتضى ذلك فان البرهان قد اقتضى السكون بين حركة وحركة اخرى حقيقية لا حركة مجازية فان الحركة بالعرض كحركة جالس السفينة سكون بالذات فقد انتهت الحركة الاولى بالسكون ولا استحالة في كون الجسم ساكنا في بعض زمان لصوقه بشيء يتحرك معه بالعرض وان كانت الى جهة حركته الطبيعية لو خليت لبقاء القوة الغريبة معه بعد

فصل

في انقسام الحركة بانقسام فاعلها لما تكلمنا في ماهية الحركة فلنتكلم فيما هي كانواعها اما الحركة بالذات فتنقسم الى طبيعية وارادية وقسرية واما مطلق الحركة فهي ايضا بقسم اقسام الثلثة المذكورة والتي بالعرض وان لم تخرج العرضية من الاقسام الثلثة فنقول كل ما

يوصف بالحركة فاما ان يكون الحركة موجودة فيها اولا بل فيما يقترنه فالاول يسمى حركته بالعرض والثانى اما ان يكون سبب حركته موجودا فيه او خارجا عنه فان خرج فالحركة قسرية والذى ليس بخارج فاما ان يكون ذا شعور فالحركة نفسانية والا فطبيعية وقد اشكل عليهم الامر فى بعض الحركات انها من اى قسم من هذه الاقسام لاسيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس فى انها طبيعية او ارادية وعلى التقديرين فاينية او وضعية او كمية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة فى كتب الطب سيما فى شروح الكليات لكتاب القانون وقال بعض العلماء اما حركة النفس فارادية باعتبار وطبيعية باعتبار فهى تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس فى زمان يتمكن المتنفس من تقديمه عليه وتاخيره عنه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضرورى اليها وهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركة النفس ارادية يمكن ان يغير عن مجراها الطبيعى والاعتراض عليه بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس ليس بشئ لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر بانها ارادية ولا يتذكر شعوره واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامى تقتضى الزيادة فى الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر من خارج بل بما فى القلب من القوة الحيوانية ويميل الجمهور الى انها مكانية وقيل بل وضعية وقيل بل كمية فان قيل الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون الا صاعدة او هابطة على ما صرحوا به قلنا هى انما تكون كذلك فى البسائط العنصرية واما فى غيرها كالطبيعة النباتية او الحيوانية فقد تفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرايين من شانها احداث حركة فيهما من المركز الى المحيط وهى الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهى الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد للمزاج والاحتياج الى هذين مما يتعاقب لا الآثار المتضادة عن القوة الواحدة اقول الاولى تخميس الاقسام فى الحركة فان هيهنا قسما آخر من الحركة بالحرى ان يسمى تسخيرية وهى التى مبداها النفس باستخدام الطبيعة استخداما بالذات لا بالقصد الزائد ولاجل اضافة هذا القسم اما ان يجعل الطبيعية قسمين ما يكون بالاستخدام او لذاتها واما ان يجعل النفسانية قسمين ما يكون بالارادة الزائدة او باستخدام الطبيعة ومن هذا القسم ما ينسب الى طبيعة الفلك من الحركة المستديرة فانها تفعل باستخدام النفس اياها وقد اشتهر من قدماء الحكماء ان الفلك لطبيعة خامسة وحيث لم يتيسر نيل مرامهم ذكروا فى تاويله وجهين احدهما ان حركات الافلاك وان لم تكن طبيعية لكنها ليست مخالفة لمقتضى طبيعة اخرى لتلك الاجسام لانه ليس مبداها امر غريب عن الجسم كالطبيعة وثانيهما ان كل قوة فهى انما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت فمحرك الحركة الاولى لا يزال يحدث فى ذلك الجسم ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفس ولا ارادة ولا امر حصل من خارج ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير تلك الجهة ولا ايضا مضاد لمقتضى طبيعة لذلك الجسم فان سميت هذا طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة وعلى هذا قال بطلميوس ان المختار اذا طلب الافضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعى فرق اقول حركات الافلاك كما اشرنا اليه طبيعية ولها طبايع متجددة مباشرة للتحريك الاستدارى وليست طبايعها مباينة لنفوسها وعقولها وموضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع

فصل

فى ان المطلوب بالحركة الطبيعية ماذا كل حالة طبيعية يمكن زوالها بالقسر وكونها فى وقت للطبيعة بالقوة وفى وقت بالفعل فيمكن للطبيعة الحركة اليها فعند زوال القاسر يعود الطبيعة الى حالها وكذا عند خروجها من القوة الى الفعل يحصل لها كما لا انها لكن فى الحركة الاينية اشكال وهو ان الاثقال بعد صعودها اذا عادت الى الاسفل فهل هى طالبة لنفس المركز وكذا الخفاف هل هى طالبة لسطح الفلك فذلك ممتنع لان الارض لا يمكن لها بكليتها نيل المركز وكذا النار لا يمكن الا لسطحها مماسة مقعر الفلك والمطلوب الطبيعى لا يجوز ان يكون امرا ممتنعا ولان الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا وكذا الهواء لو طلب المحيط لم يتسفل عن النار ولا يقال ان الخفيفين طالبان للمحيط لكن النار اغلب واسبق لانه يستلزم انا اذا وضعنا ايدينا على الهواء احسسنا باندفاعه الى فوق كما اذا احسسناه فى اناء تحت الماء ولا يجوز ايضا ان يكون مطلوب كل منهما المكان مطلقا وهو ظاهر ولا بعضا من المطلق اذ لا اختلاف فى نفس الامكنة ولا يجوز ايضا ان يكون المطلوب القرب من الكلية والا لكان الحجر المرسل من راس البئر وجب ان يلتصق بشفيره فنقول لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق ان يقال ان مطلوب الطبيعة هو الحيز لا مطلقا بل مع شرط الترتيب فان الملائم للماء ان يكون حيزه فوق الارض وتحت الهواء لمناسبة البرودة والافضاء فى القوام للارض ومناسبة الرطوبة والميعان للهواء وهكذا قياس احياز البواقى ولو لم يكن احيازها الطبيعية على هذا الترتيب لفسدت بمجاورة الاضداد فان الجهات انفسها غير مطلوبة لا بحصولها فيها المعنى

فسا لقصد متوجه الى طلب هذه الغاية والهرب عن مقابلاتها والدليل على ما ذكرنا ان المكان قد يكون طبيعيا والترتيب غير طبيعي كالهوا المحصور في اجرة مرفوعة في الهواء حيث انها تنشف الماء من تحتها لشدة هرب الهواء من محيط غريب فينوب الماء عنه متصعدا في مسام الاجرة ولضرورة عدم الخلاء فان قيل هل الحركة لسبب الهرب عن غير الطبيعي او الطلب للطبيعي قلنا يمكن القول بالجمع اذ لا معاندة بينهما ولا يجوز الهرب فقط والا لو فعت الحركة الى اي جهة اتفقت اذ لا اولوية لترجح وذلك باطل قطعا **فصل** في ان مبادي الحركات المختلفة يمكن ان يجتمع في جسم واحد اما الجسم الابداعي فلا يمكن فيه بعد الحركة الذاتية الا مبدا المستديرة الوضعية والكيفية النفسانية اذ يستحيل فيها الاينية والكمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف وسائر الاستحالات كالتسخن والتبرد والتلون والتطعم والتروح وغيرها لبراءته عن هذه الكيفيات كما ستعلم فلا يكون مبدء هذه الامور فيه والا لزم التعطيل في الطبيعة وهو محال واما الاجسام الكائنة سيما المركبات فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض والحركات فيها فيجوز ان يوجد في واحد منها مبدا الحركات المختلفة لكنه لا يجوز ان يجتمع مبدا حركة مستقيمة ومبدا حركة مستديرة في جسم واحد والا لكان اذا خرج عن مكانه وفي طبعه مبدا انه متحرك على الاستقامة الى المط ومنصرفا بالاستدارة عنه ايضا بالطبع وهو محال اللهم الا ان يقال الميل المستدير انما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنه لم يكن خرج عنه بلا ولا يمكن ايضا اسناد الاستدارة الى النفس اذ النفس عندنا لا تتصرف الا بتوسط الطبيعة ولانه قد ثبت ان التحريك الخارج مما لا يقبله الجسم الاول بحسب طبعه مثل ذاتي له لا يقال البرهان الطبيعة تقتضي الحركة اذا كان الجسم في غير حيزه والسكون اذا كان فيه فكيف يجوز ان يقتضي الميل المستقيم في جسم اذا لم يكن في حيزه والمستدير اذا كان فيه لانا نقول اقتضاء الطبيعة هناك لشيء واحد وهو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركة وبالجملة افادة السكون فيه يتوقف على الحصول فيه ولا يتوقف على الميل المستدير لان اجزاء المكان متشابهة **فصل** في تحقيق مبدء الحركة القسرية اصح المذاهب فيه ان يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب تغيرها الحاصل لها بفعل القاسر واعداده واما الذي دل عليه ظاهر كلام الشيخ من ان المبدء هو الميل المستفاد من المحرك الخارج ففيه ان نفس المدافعة لا يكفي في الحركة القسرية اما التي حصلت من القاسر فغير باقية واما التي تحصل تحدث شيئا فشيئا من الطبيعة فيرجع الى ان المبدا هي الطبيعة فالطبيعة في اعطاء الميول القسرية الغير الملائمة وهذا كالمرض والحرارة الغريبة التي تفيدها طبيعة المريض لخروجها عن مجريها الاصلي حتى يعود الى حال الصحة فيفيد ما كان ملائما لها وكالشكل المضرس يفيده الطبيعة الارضية لخروجها بالقسر عما اقتضتها من الاستدارة الا انها لا تعود اليها لوجود اليبوسة الطبيعية التي شانها حفظ الشكل مطلقا فلا منافاة كما بين في موضعه ولهذا ذكر الشيخ لولا مصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل والا لا يعود المرمي الا بعد مصاكة سطح الفلك اقول في كلامه اشكال وهو ان مصادمات الهواء كيف لا توهن الميل الطبيعي حتى تجلبه ان لشتد اخيرا وتوهن الميل القسري ويمكن ان يقال ان المصادم مانع الخروج عن الحيز الطبيعي يفعل هذا الفعل والازدياد في الخروج شيئا فشيئا يوجب الازدياد في الوهن حتى يفنى القوة بالكلية وتحدث القوة الاصلية لكن لا يتم تحقيق هذا المقام وكشفه الا بالرجوع الى بعض اصولنا المشرقية وهو ان الصورة المقسورة تتحول في جوهرها وذاتها الى صورة غير الصورة التي كانت فالحديدة المذابة مثلا فيها الصورة المسخنة النارية مجتمعة مع حديديتها والحجر المرمي الى فوق فيه الصورة الموجبة للخفة واجتمعت مع حجريتها وانه يجوز ان يجتمع في وجود واحد صوري كثير من المعاني الذاتية المتفرقة في الموجودات المتباينة وبذلك الاصل يندفع ما قيل القوة المحركة الى فوق صورة النار فلو وجدت في الحجر لكانت عرضا في الجوهر وقد كانت جوهرا والمذاهب الممكنة في علة هذه الحركة اربعة لان هذه العلة اما ان تكون موجودة في المقسور او في الخارج عنه وعلى الاول اما ان تكون باقية الى آخر الحركة ام لا فان لم تكن باقية فهو القول بالتوليد اي كل حركة تولد حركة اخرى وان كانت باقية فهو الذي يرى ان القاسر افاد الجسم قوة بها يتحرك واما القسم الثاني من التقسيم الاول فالعلة لا محالة جسم فاما على سبيل الجذب او على سبيل الدفع الاول قول من يقول الهواء المتقدم ينعطف الى الخلف فيدفع المرمي بقوة والثاني قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمي جميعا لكن الهواء الطف فيندفع اسرع فيجذب معه الجسم الموضوع فيه والمذهبان الاخيران باطلان لان الجذب والدفع ان لم يكونا باقيين الى اخر الحركة احتيجت الحركة الى علة غيرهما والكلام عائد فيهما وان بقيا فالكلام في احتياجهما الى العلة واما مذهب التوليد فهو ايضا باطل اذ يلزم وجود المعلول عند عدم علته وتاثير العلة عند فقدانها ولما بطلت هذه المذاهب السخيفة بقي الواحد حقا لكن يحتاج تحقيقه الى النظر العميق اما اقسام الحركات القسرية فقد تكون في الاين اما خارجا عن الطبع بالكلية كالحجر المرمي الى فوق او لا بالكلية كجر الحجر على وجه الارض واما الحمل فهو بالعرضية اشبه واما

كالطبيعة في اعطاء الميول الطبيعية الملائمة

واما الوضعي فالتدوير القسري مركب عن جذب ودفع وقد يكون لسبب تعارض الحركتين كما في السلكة المذابة فرض من تصعيد الحرارة المستمر
بالاعلاء وهبوطه بعد علوه بطبعه مشتدا عند مقارنة المستقر لانه اذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين ومال الى اسفل ونحى مستقر
العارض له من التصعيد مثل ما عرض فحدثت حركة مستديرة لا على المستقر بل ما بين العلو والمستقر واما التدحرجية فربما حدثت عن سببين
خارجيين وربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع او جذب كالكرة تدحرجت عن فوق الجبل واما الكمية ففي الزيادة مثل الاورام وكالتحلل
في ماء القارورة اذا مصت مصا شديدا وفي النقصان كالذبول الذي بالمرض لا الذي بسبب الشيخوخة فانه بالقياس الى طبيعة الكل حركة
طبيعية وبالقياس الى طبيعة البدن الجزئي قسرية واما الكيفية ففي الحسيات مثل الماء اذا تسخن وفي الحال والملكة كالامراض وفي سائر
النفسانيات كازدياد الكفر والجهالات واشتداد البخل واكتساب سائر الرذائل على التدريج فانها خارجة عن مقتضى طباع الفطرة
الانسانية واما الاكوان فلما كانت عندنا بالحركة الجوهرية فهي قد تكون طبيعية وقد تكون قسرية فالطبيعية منها كحصول الجنين من
النطفة والنبات من البذر واما القسرية فكاحداث النار بالقدح وكافعال اهل الاكسير من جعل النحاس ذهبا والقلعي فضة والفساد
ايضا قد يكون طبيعيا كموت الهرم من الحيوان وجفاف الاشجار المرورة الازمنة وقد يكون قسريا كالموت بالقتل او السم او غيره وكقطع الشجر

فصل في ان كل جسم لابد وان يكون فيه مبدء ميل مستقيم او مستدير كل جسم بما هو جسم من شانه ان يتحرك من مكان الى مكان
او من وضع الى وضع وذلك لانه لا يخ اما ان يكون فيه مبدء لتلك الحركة فذاك وان لم يكن فيه المبدأ فقبوله للحركة من مبدء خارج يجب
ان يكون اسهل لان كل جسم يكون ميله الى جانب اشد فتحريكه عن ذلك الجانب اصعب ضرورة ان الشيء مع العائق لا يكون كنفسه لا مع العائق
فلو قدرنا جسما لا يكون فيه مبدء ميل اصلا فقبوله للميل الخارج لابد ان يكون في نهاية السهولة فيلزم مما ذكرنا ان يستحيل وجود جسم لا مبدء
ميل فيه طبعا والا لوجب ان يتحرك من مكان الى مكان دفعة واحدة واللازم ضروري البطلان وهو وجود حركة لا زمان لها فالملزوم كذلك
وقد علم بيان الملازمة فهذا القدر من البيان يكفي للمستبصر الناظر وان لم يكف لها وي الباحث المناظر فنزيدك ايضاحا فنقول ان
كل قوة جسمانية فانها تتصف بالزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي لا لذاتها بل لاجل ما تعلقت بها من عدد او مقدار او زمان ولابد
من تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها في جانبي الازدياد والانتقاص وذلك
لان زمان الحركة مقدار يمكن فرض فيه التناهي واللاتناهي لان ذلك من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضهما اما في جانب الازدياد وهو
الاختلاف في المدة او العدة او في جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة وتوضيحه ان الشيء الذي تعلق بشيء ذي مقدار او عدد
كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية قد يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد
تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث تعتبر وحدته وكثرته
وبهذه الاعتبارات تصير القوى اصنافا ثلاثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافات
محدودة في ازمنة مختلفة ولامحة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في الشدة
لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما عنها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا
محة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور
اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولامحة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد
اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ولما كان
امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهرا ضرورة امتناع ان يقع الحركة الا في
زمان قابل للانقسام فلا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف
لكون ممانعته ومعاوقته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب ما في طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى وفي الجسم الصغير اضعف فاذا تقرر هذا
فنقول لابد لكل حركة من امور ثلاثة متناسبة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطوء وكل حركتين اتفقتا في امرين من هذه الامور
فلابد من اتفاقهما في الامر الثالث ايضا وكل متفقتين في واحد منها فلو اختلفتا في احد الباقيين على نسبة فلابد من اختلافهما في الآخر
منها على تلك النسبة فاذا فرضنا جسما عديم الميل وحركه القاسر بقوة معينة في مسافة معينة فلابد لحركته من زمان معين اذ المطلق
لا وجود له الا في معين واذا فرضنا جسما آخر له ميل طبيعي حركه القاسر بتلك القوة في مثل تلك المسافة فلابد وان يكون زمان

[illegible]

حركته اكثر من زمان حركة عديم الميل والا لكانت الحركة مع العائق كهي لا معه واذا فرضنا جسما ثالثا حركه القاسر بتلك القوة وله ميل طبيعي نسبته قوته الى قوة ذى الميل الاول كنسبة زمان حركة عديم الميل الى زمان حركة ذى الميل الاول وفرضنا زمان عديم الميل عشر زمان ذى الميل الاول فمع حفظ النسب يلزم ان لا يتساوى زمان عديم الميل وزمان ذى الميل الثاني فيلزم ان لا يكون للميل الثاني اثر ويكون وجوده كعدمه هذا خلف بالضرورة **شكوك وازاحات** قد اوردت في هذا المقام شبه منها عدم التسليم لامكان ذى ميل يكون نسبة ميله الى ميل ذى الميل الاول كنسبة الزمانين او المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف الى ما لا اضعف منه ومنها عدم تسليم كونه معاوقا للميل القسرى وان فرض وجوده على النسبة المذكورة مستند الجواز توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا يتعداها الى ما دونها ومنها ان نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقين عددية فلا يلزم الانطباق اذ ربما كانت الاولى صمية والجواب عن الكل بان مراتب الشدة والضعف في القوى وفي الكيفيات كمراتب الزيادة والنقصان لا تقف في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز بحسب الذات وكان الاجسام لا تنتهي في الانقسام الى حد لا يحتمل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا لمانع خارج عن الجسمية فكذلك الميول والاعتمادات في تنقصها وازديادها فالميل وان بلغ غاية الضعف فلوجوده اثر في المعاوقة اذ الوجود مبدأ الاثر لا محالة غاية ما في الباب ان يكون معاوقة خفيفة غير محسوسة وان حال ما يتعلق بالمقدار كحال المقدار فيما يعرضه لذاته من قبول المساوات والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والصم وغير ذلك والفرق بينهما بان تلك الاحوال له بالذات ولما يتعلق به بالعرض واقوى ما ذكروه من الشبه ههنا ان الحركة اما ان يمكن وجودها بدون المعاوقة في زمان او لا يمكن فان امكن فكان بعض من زمان الحركة في ذى المعاوق والقوى بازاء اصل الحركة والباقي بازاء معاوقته فعلى هذا يزيد زمان حركة ذى المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقين وان لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض امور يكون بعضها محالا فلعل منشأ الخلف تلك المحال لا خلو الجسم عن المعاوق اقول يمكن في الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لان حاصل البرهان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال اذ لو امكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الاخيرين على النهج المذكور امر محال هو تساوي زماني حركة ذى المعاوق وحركة عديم المعاوق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فهي لا محالة في زمان فوقوعها الا في زمان ايضا محال ومن هذا يلزم ان حركة عديم المعاوق مطلقا محال وهو المطلوب ويمكن ايضا اختيار الشق الاول فان الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية لا على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في الواقع فالجزم حاصل بذلك وح ينتظم ان يستدل هكذا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا محالة والا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق وذى المعاوق وانه محال فلم يكن في زمان وهو ايضا محال فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا محال وذلك الاعتراض مما اورده جماعة من المتاخرين منهم الشيخ ابو البركات وتبعه الامام الرازي بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر فتستجمعهما واجدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلفة في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضمام ما يجب من ذلك اليه فلا يلزم على ذلك الخلف المذكور وتقرير الجواب بحيث يندفع اكثر ايرادات المتاخرين عنه هو ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا ان عني به انها لا مع حد من السرعة والبطؤ تستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا تنفك عنهما وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤها امرا بدون ذلك الشيء وان لم يكن لذلك الشيء دخل في الاقتضاء وان عني به انها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطؤ تقتضي قدرا من الزمان وهو ايضا فاسد لان نسبة الحركة الى حدود السرعة والبطؤ كنسبة الجنس الى الانواع التي لا يمكن وجوده بدون شيء منها واعلم ان المحقق في شرحه للاشارات مهد للجواب عنه مقدمة هي ان الحركة ان كانت نفسانية فللنفس ان تحدد حالها من السرعة والبطؤ المتخيلين للنفس بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي مبداها طبيعة او قسر فيحتاج الى ما يحدد حالها تلك اذ لا شعور ثمة بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد ان تحصل في غير زمان لو امكن واذ لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها فما لا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تفاوت بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه من السرعة والبطؤ يكون بشيء آخر يسمى بالمعاوق اما خارج عن المحرك كاختلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء والماء بالرقة و

والغلظ او غير خارج فهو لا يمكن في الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن ذلك الاقتضاء بل هو لكونه
يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع
السرعة والبطوء ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا
امتناع ثبوت الخلأ وتارة على وجوب معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد المقدمة
اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء شيئا
اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما
ان الحركة بنفسها لا يستدعي زمانا الا انها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان
او في ضعفه كانت لا محة اسرع او ابطأ من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هف واعترض بعض
اللاحقين عليه بانه خص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية والقسرية واكثر مقدماته في محل المنع وادعى ان الحركة بدون احدى المعاوقين
لا وجود لها ولم يتنبه انه مبنى الدليل وابطاله يهدم بنيانه واما الممنوع فهي ان قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر
في الحركات الثلث المفروض في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة
وبطأ في تلك الصور الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعى ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان
وحدا من السرعة والبطوء وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته
وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في ساير الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطأ
فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر
اخر يعاوق المتحرك في تاثيره ايضا ممنوع فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول في ذلك الامر الاخر هو الميل قال في شرح
الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة فما هو سرعة
بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ
الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة
منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت او لا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر والكيف
اعني التكاثف والتخلخل والوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وهو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة من
السرعة والبطوء هو الميل وان سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك في تاثيره فلا نم ان ذلك الامر هو المعاوق الداخلي او
قوام ما في المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا آخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانه لو اخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس
مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ولو سلم فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان
يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا تقتضي ما يعاوقه عنه قلنا غير لازم وانما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج كالطبيعة والنفس
فاحدهما يقتضي الحركة والاخر يعوقه عنها كالطير اذا سقط عن مكانه من فعله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية
على امتناع الخلأ سلمنا ذلك لكن احد المعاوقين كاف في التحديد فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق
الخارجي اعني الخلأ لان المعاوق الداخل كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل اه وقد مر آنفا وكذا لا يصح الاستدلال
بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخل اعني مبدأ الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني القوام المذكور كاف في تحديد حال الحركة
فظاهر ان الاستدلال على هذا المط لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين
الى آخره اقول جميع اعتراضاته مدفوع اما انه ادعى ان الحركة بدون المعاوق لا وجود لها ولم يتنبه انه مبنى الدليل فقد مر دفعه واما
انه خص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية والقسرية فلا ضير فيه لانه قد بين ان محدد النفسانية هي النفس بحسب ما يتخيله بقوتها
الخيالية من حد للاسراع والابطاء واما ما اورده المعترض على قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه فكان منشأه سوء الفهم للمرام والغفلة
عن سوق كلامه فان الغرض ان الحركة لما كانت امرا ذا مراتب في السرعة والبطوء لا بد وان يكون سببها القريب امرا ذا تفاوت في ذاته حتى يكون
كل حد منه يقتضي حدا معينا منها والقاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة فهو من قبيل قوله لان الطبيعة لا يتصور فيها

من حيث ذاتها تفاوت فان المشهور عندهم من مذهب الحكماء ان الجوهر لا يكون فيه الاشد والاضعف واما عندنا فالطبيعة ذات تجدد وتفاوت في ذاتها وجميع الاختلافات راجعة اليها بالاخرة كما يطول شرحه ولنا مسالك اخرى في اكثر هذه المطالب كما يظهر لمعات منه لمن وفق له وكذا المراد من قوله وكذا القابل لا تفاوت فيه لا الذي فهمه المعترض واما ايراده بقوله بل يقبل ذلك الامر هو الميل الى قوله ولئن سلمنا فدفعه بان وجود حد من الميل في انضمامه الى الطبيعة او القاسر لا يكفي في تحديده مرتبة معينة من الحركة اذ يتصور مع قوة واحدة ميل له درجات متفاوتة للحركة في السرعة والبطؤ لا يقف عند حد فان الحجر الواحد ذا قوة واحدة يمكن اختلاف حركته باختلاف قوام المسافة رقة وغلظة فكلما كانت مسافة حركته اغلظ كانت حركته ابطأ وكلما كانت ارق كانت اسرع حتى اذا فرضت مسافة لا قوام لها كالخلاء كان اللازم لما نفرض فيها من الحركة ان لا زمان لها لكنه مح فوجب ان يكون للمسافة قوام فبطل الخلاء واما قوله لم لا يجوز ان يكون امر آخر غير احد المعاوق محددا كالقوة المقناطيسية فمندفع بانا نفرض جسما متحركا لا يوجد معه شيء مما ذكره من الامور الخارجة الا ما يكون من لوازم الحركة واما قوله فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية الى قوله سلمنا ذلك فمندفع بان هذه الدعوى برهانية والذي ذكر في بيانه من ان الشيء لا يقتضي شيئا و يقتضي ما يعاوقه لا يقبل المنع واما النقض الاجمالي بحال الطير وسقوطه عن مكانه بطبعه وطيرانه الى فوق بنفسه فظاهر الدفع بان النفس ايضا من الامور الخارجة عن هذه الطبايع العنصرية فحالها الى طبيعة البدن كحال القوة المقناطيسية وقد مر ان الطبيعة يمكن تجريدها عن مثل هذه الزوايد واما قوله سلمنا ذلك لكن احد المعاوقين كاف فعلم دفعه بما مر واما قوله وكذا الابحث الاستدلال بالحركة القسرية الى اخره فمندفع بان القاسر يؤدي قسره لغيره في الحركة الى الطبيعة فان القاسر لا محة قوة جسمانية ذات وضع لا تفعل الا بجذب او دفع مكانيين او بافادة قوة مسخنة او مبردة او غيرهما بالاعداد ولا ينفعل الجسم المتحرك عن شيء منها الا بعد ان يكون ذا طبيعة فان المادة لا تصير قابلا لهذه الامور في انها ما لم يكن لها جوهر معين ويحصل باحدى الت النوعيات كما سيجيء في مباحث الصور النوعية

تتمة واعلم انك قد سمعت منا مرارا ان المباشر القريب لكل حركة سواء كانت نفسانية او قسرية او طبيعية هي الطبيعة لا محة فلا يحتاج هذا المطلب الى اثبات المعاوق الداخلي في الحركات القسرية الى زيادة خوض وايضا ان الحكماء اثبتوا بالبرهان لكل جسم جوهرا صوريا هو محصل جسميته ومكمل مادته ومبدأ آثاره ومطابق مفهوم فصله لكنهم ارادوا ههنا ان يثبتوا وجود ذلك الجوهر من حيث كونه مبدأ للحركات والميول تقويما او تحديدا اذ بذلك يسمى صورة باعتبار اخر وقوة باعتبار وكمالا باعتبار

فصل في ان القوة المحركة الجسمانية متناهية التحريك قد مر ان القوى لا تتصف باللاتناهي وعدمه الا بحسب تعلقها بالمقادير والاعداد التي هي فيها او عليها اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية المقدار والعدد كانت القوى التي فيها كذلك بسببها على المعنى الذي به ينقسم الحال بانقسام محله واما الثاني فهو ان المقوى عليه بازاء القوة فلو كان غير متناه كانت القوة غير متناهية وقد عرفت ان ذلك انما يعقل في احد امور ثلاثة الشدة والعدة والمدة وعرفت الفرق بين المعاني الثلثة فنقول اما انه يمتنع وجود قوة جسمانية غير متناهية في الشدة فلان تلك الحركة اما ان يقع في زمان او لا في زمان والاول مح والا لامكن ان يوجد حركة في زمان اقل منه لان كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة والثاني ايضا مح لان الحركة عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة بعضها قبل قطع كلها ولاجل هذا يظهر ان مباشر التحريك لا يمكن ان يكون قوة مجردة ايضا اذا كانت غير متناهية في الشدة واما انه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب العدة والمدة فلانها اما ان تكون طبيعية او قسرية فان كانت طبيعية وجب ان يكون قبول الجسم الاعظم للتحريك عنها كقبول الاصغر اذ لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف بالجسمية لاشتراكها للكل ولا لامر طبيعي لانه لو كان المانع عن الحركة طبيعيا لم يكن الحركة طبيعية هف ولا لامر قسري لان المفروض عدمه لكن عدم اختلاف العظيم والصغير في قبول الحركة عن القوة المحركة مح فالجسمان لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف لاجل جوهر القوة بل لاجل مقدارها فتكون في الاكبر اكبر مما في الاصغر الذي هو جزء فهي في الاكبر موجودة وزيادة وان كانت قسرية فانها تختلف تحريكها العظيم والصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فان المعاوق في العظيم اعظم منه في الصغير فاذا تقررت هذه القاعدة فنقول يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية تحرك جسمها تحريكا غير متناه لان كل قوة جسمانية فالتي منها في كل الجسم اعظم من التي في جزء الجسم فاذا فرضنا هما حركتا جسميهما من مبدأ مفروض حركتين بغير نهاية لزم ان يكون فعل الجزء مثل فعل الكل وهو ممتنع وان حرك الاصغر تحريكا متناهيا كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهية هي نسبة مقدار الجزء الى مقدار الكل فكان كل القوة متناهية وهو المطلوب وهكذا الكلام في تحريك القوة القسرية واعترضوا عليه من وجوه الاول

ان هذا مبني على ان كل حال منقسم بانقسام محله وهو منقوض بالوحدة والوجود والنقطة والاضافات اقول اما الوحدة والوجود فعلمت من طريقتنا انهما شيء واحد وهما في كل شيء بحسبه بل هما نفس ذلك الشيء بالذات وهما من العوارض التحليلية للماهية في ظرف الذهن فوجود الجسم كالجسم منقسم ووحدته عين اتصاله كما سبق واما النقطة والاضافة فليست كل منهما حالة واحدة في ذات المنقسم بما هو منقسم بل مع انضمام حيثية اخرى كالتناهي للنقطة ومثل ذلك في الاضافة ولو فرضت اضافة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت ايضا منقسمة بانقسامه كالمساواة مثلا والمحاذاة ونحوهما الثاني ان كون الجزء للقوة مؤثرا في شيء من اثر الكل منقوض بان عشرة من المحركين اذا اقلوا جسما ونقلوه مسافة ما في زمان فلا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة او تلك المسافة في عشرة اضعاف الزمان بل قد لا يحركه اصلا فيجوز ان لا يكون لقوة الجزء نسبة في التاثير وان فرض ان لها نسبة في الوجود فجزء النار الصغير لا يحرق جزء الحجر اقول في جوابه انه لا معنى لكون جزء القوة موجودة ولا تاثير لها اللهم الا لمانع خارجي لان كون القوة مؤثرة هو من لوازمها الذاتية وكلامنا في جزء يبقى على طبيعة الكل من غير عروض حالة فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل غير حاله عند الاتصال فان لم يتغير كان لكل واحد من الاجزاء فعله ولو عند الانفراد وجزء الفعل الكل اذ لو لم يكن كذلك فهي عند الاجتماع اما ان لا يتغير حالها عما كانت فوجب ان لا يكون ذلك المجموع قوة على الفعل وان تغيرت حالها عما كانت فلا بد هناك من امر آخر حاصل لها عند الاجتماع فلا يكون هي اجزاء لصورة القوة بل اجزاء لمادة القوة والقوة هي الامر الحاصل عند الاجتماع واما مثال العشرة المشتغلون بحمل ثقيل فالتوزيع يقتضي ان يحمل كل واحد منهم جزءا من الثقيل عند الاجتماع واما عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفته التي له عند الجزئية ولا المادة القابلة على صفتها ومع ذلك فللواحد تاثير في ذلك القابل لو فرض بقاؤه حتى يضم اليه اثر القوة الثانية وهكذا الثالثة والرابعة الى ان يضم آثارها بعضها مع بعض فاذا انضم اثر العاشرة الى الآثار التسعة لوقع الحمل والنقل لذلك الثقيل كما وقع اولا بجملة العشرة بلا تفاوت لكن في التفرقة حصول اسباب زوال الاثر وغلبة اضداد لوجود الفعل فلا يبقى انفعال المادة بحالها كمثال النار القليلة في عدم تاثيرها على نسبة تاثير العظيمة فانها لا تحرق لاستيلاء الضد عليها ولولا هذه الموانع لكانت مؤثرة على نسبتها ولا يمكن القدح في البرهان الكلي بمثل هذه الامور الجزئية التي قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات احوال الفاعل والقابل فيهما الثالث ان الحكماء اتفقوا على ان ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان وعلى هذا عولوا في حل شبهة من اثبت للزمان بداية ونهاية فكيف حكموا هيهنا بان الامور التي يقوى عليها تلك القوى بالزيادة والنقصان وهي غير موجودة وسبيلها سبيل الاعداد التي لم توجد اقول في الجواب ان المقوى عليها وان لم توجد بالفعل وعلى التفصيل لكنها موجودة بالقوة وعلى الاجمال فان نسبة وجود الاشياء الى مبدأها الفاعلي نسبة قوية اكيدة ليست كنسبتها الى قابلها او الى ذوات مهياتها وهذه النسبة اشد واكد فان جزء القوة يستحق من ذاته ان يكون له قوة على امر وكل القوة كذلك فالحكم بان ما يستحقه الجزء انقص مما يستحقه الكل ليس حكما في الحقيقة على معدوم فالاستحقاقان موجودان لهما وان لم يوجد مستحقاهما فكون القوة قوة على فعل امر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوى عليه او لم يوجد بل وجوده في القوة ضرب من الوجود ووجوده بعد القوة ضرب آخر وكلاهما يصح الحكم عليه كما يحكم على الكاتب بانه يكتب كذا ونحن انما فرضنا كون القوة غير متناهية او متناهية لا حال حصول المسمى والمقوى عليه بل حال حصول القوة واستحقاقها وحكمنا بان استحقاق الجزء جزء لاستحقاق الكل ومن هيهنا يلزم ان يكون استحقاق الكل متناهيا فاذا وجب تناهي استحقاق الكل لزم من وجوب تناهيه وجوب تناهي المقوى عليه سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة الرابع ان الارض لو بقيت دائمة في حيزها ولم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها فعل دائم وهو السكون الدائم اقول الحق في جوابه ان يقال انه يمتنع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في مقامه وفعله وحاله ابدا فهذا ايضا مما يجزم العقل لاجله في الحكم بعدم بقاء شيء من الاجسام دائما سواء كان بحسب استقلال نفسه او باضافة المبادي اليه لما مر من ان كل ما يلحق الشيء لا يلحقه الا بواسطة وجود ذاته فاذا امتنع كون قوة ذات تاثير غير متناه ابتداء امتنع كونها كذلك توسطا والذي اجاب به الشيخ في المباحثات عن ذلك من ان السكون عدم وليس مما لا ينقسم بالزمان وذلك الزمان قد وجد عن قوة اخرى هي فاعلة للحركة فليس يصدر عن قوة الارض بالسكون فعل والا لو صدر فعل كان كونه غير متناه لا عن تلك القوة بل بسبب قوة اخرى تفعل الزمان الغير المتناهي الذي به يكون السكون غير متناه فللقائل ان يقول هب ان السكون عدمي لكن حصول الارض في حيزه من مقولة الاين وهو عرض من الاعراض وكذا لونها وشكلها وثقلها وقدرها ومادتها وسائر صفاتها التي بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الكم

وبعضها من باب الجوهر لجسميتها اذ الكل معلولة للطبيعة الارضية بوجه ومستفادة عنها بالمعنى الذي اشرنا اليه من قبل الخامس
المعارضة بدورات الافلاك فانها مختلفة بالزيادة والنقصان وهي غير متناهية فان القوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات اكثر مما
يقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين لهما فيجب تناهي الحركتين وان لم يلزم من ذلك تناهي الحركات فكذا
لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة وجزئها والجواب ان اختلاف القوتين لكرة القمر ولكرة زحل بالمهية والنوع لا بالجزئية والكلية فذلك
خارج عن مبحثنا فانا بينا ان جزء القوة استحقاقه واستيجابه يجب ان يكون جزء استحقاق الكل واستيجابه فلا بد من تناهي الاستحقاقين
اذ لا اختلاف فيهما الا بالمقدار واما محركات الافلاك فهي قوى متخالفة الحقائق وحركاتها ايضا متخالفة الحقائق فلا يجب ان يكون
فعل بعضها جزء من فعل الآخر ولا انقص ولا ازيد بحسب الكمية وهذا كما ان الخط المستقيم والدائرة لا نسبة مقدارية او عددية بينهما وقد
ان الكلام ليس بناؤه على تفاوت مستحق الكل ومستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقهما فليس لاحد ان يقول دورات القمر اكثر من دورات
زحل لما بينا ان المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان فلا يمكن ان يقوى قوة بعض الافلاك على الفعل اكثر من قوة الاخر اذ ليس شيء
منها جزء لغيره السادس المعارضة بالنفوس الفلكية فانها قوى جسمانية وهي تفعل افعالا غير متناهية من الارادات والتحريكات وقول
من دفع هذا الاشكال بان محرك الفلك عقلية ضعيف لان القوة العقلية اذا حركت فاما ان تفيد الحركة فقط او تفيد قوة بها
الحركة فان افاد القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلية للافاعيل الغير المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة
لم يكن القوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة لما مر ان الفاعل القريب للحركة لا بد له من تغير حال وسنوح امر والمفارق لا يكون
كذلك وايضا الاجسام متشاركة في الجسمية ولا يقبل بعض منها الآثار المفارق الا بقوة جسمانية فيه فالمحرك لا محالة قوة جسمانية واجيب بان
المؤثر في وجود تلك الحركات انما هو الجوهر المفارق ولكن بواسطة تلك النفوس والبرهان انما قام على المؤثر لا على الواسطة اقول هذا
الجواب غير سديد لانه اذا جاز بقاء قوة جسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور افعال غير متناهية عن المفارق فقد لزم
جواز كون القوة الجسمانية مبدأ لافاعيل غير متناهية فان الواسطة اما بمعنى الواسطة في الثبوت او الواسطة في العروض فعلى كل من
التقديرين يلزم اتصاف الواسطة بصدور الافعال الغير المتناهية قال الامام الرازي قول من قال بان القوة الجسمانية غير مؤثرة
بل معدة نقول له ان كنتم تعنون بقولكم ان القوى الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية انها لا تكون مؤثرة في افعال غير متناهية
فهذا لا يصح لانكم لما بينتم في باب آخر ان القوة الجسمانية يستحيل ان تكون مؤثرة في الايجاد فبعد ذلك لا تحتاجون الى بيان انها لا تؤثر
في افعال غير متناهية لان هذا قد دخل في الاول هذا بل يوهم خلاف ذلك القول اذ يوهم انكم تجوزون كونها مؤثرة في افعال متناهية
مع انكم لا تقولون بذلك وان عنيتم به ان القوة الجسمانية لا تتوسط بين العقل المفارق وبين الآثار الغير المتناهية فذلك قد بطل في
النفس الفلكية فانا لكم جوزتم ههنا ما سلبتم من كونها متوسطة في مدة غير متناهية فناقضتم انفسكم في سلب شيء تارة وتجويزه اخرى
اقول قد اجاد واصاب في هذا البحث ولا مدفع له الا بالرجوع الى تحقيقنا في تجدد وجود القوى الجسمانية فان النفس من جهة كونها
متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجددها ودثورها ومن جهة كونها عاقلة ومعقولة حكمها حكم العقل الفعال وذلك بعد
صيرورتها عقلا بالفعل وخروجها عن القوة الاستعدادية بالكلية والتحقيق ان جميع الطبايع متجددة الوجود والهوية ولها ايضا
حركة نحو الباري جل ذكره حركة معنوية وتوجها غريزيا اليه لانه الوجهة الكبرى فاذا بلغت الى مقام العقل اتصلت بعالم الالهية
وسكنت اذ فنيت عن ذاتها وبقيت ببقاء الله فالاجسام والجسمانيات كلها طبايع كانت او نفوسا فانها متجددة حادثة داثرة
وما سواها باقية ببقاء الله الواحد القهار وسيتلى عليك ذلك من ذي قبل ان شاء الله السابع هو ان القوة اما ان تنتهي الى
زمان يصير بعد امتناعه ولجبا الذاتها او لا يكون كذلك والاول يوجب انتقال المهية من الامكان الى الامتناع وهو محال واذا كان
الفاعل والقابل ممكني التأثير والتأثر والشرايط ايضا ممكنة البقاء ابدا فكيف يمكن ان يقال ان القوة ممتنعة البقاء ابدا ومتى كانت
باقية كانت مؤثرة فاذن القوة التي تفعل افعالا غير متناهية في المدة غير ممتنعة الوجود اقول الوجوب والامكان والامتناع
حال المهية بالقياس الى مطلق الوجود فمهية القوة الجسمانية تحتمل الوجود والبقاء نظرا الى نفس تلك المهية وهذا لا ينافي كون
بعض الوجودات ممتنع الدوام نظرا الى هويته الوجودية لقصورها وتضمنها لشوائب العدم والدثور واما ما ذكره بعض العلماء في
الجواب من ان القوة الجسمانية انما يجب انفعادها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجة لتلك القوة المبطلة لها فان القوة وان كانت

من حيث هي هي غير واجبة الزوال لكن الاسباب الكلية ومصادمات مسبباتها الجزئية قد يتأدى الى حيث يصير الممكن واجبا فكك هيهنا فليس شئ لان كثيرا من الموجودات يستحيل بقاؤها وان فرض دفع جميع الفواسد عنه كيف وما من ممكن الا ويستحيل عليه لذاته ضرب من الوجود

المرحلة التاسعة في القدم والحدوث وذكر اقسام التقدم والتاخر وفيه فصول

فصل في بيان حقيقتهما الحدوث وكذا القدم يقالان على وجهين احدهما بالقياس والثانى لا بالقياس فالاول كما يقال في الحدوث ان ما مضى من زمان وجود زيد اقل مما مضى من زمان وجود عمرو وفي القدم بعكس ذلك اى ما مضى من زمان وجود شئ اكثر مما مضى من زمان وجود شئ اخر وهما القدم والحدوث العرفيان واما الثانى فهو على معنيين احدهما الحدوث والقدم الزمانيين وثانيهما الذاتيين فمعنى الحدوث الزمانى حصول الشئ بعد ان لم يكن بعدية لا تجامع القبلية اى بعد ان لم يكن في زمان وبهذا التفسير لا يعقل لاصل الزمان حدوث لان حدوثه لا يعقل ولا يتقرر الا اذا استمر زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجودا عند ما فرض معدوما هف ولذلك قال المعلم الثانى من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر لانك ستعلم في مباحث الزمان ان الموصوف بالقبلية والبعدية انما يكون نفس الزمان بمعنى ان ذلك من الاوصاف الذاتية لمهية الزمان فضلا عن وجودها بل كل جزء من اجزاء الزمان نفس القبل والقبلية بالقياس باعتبارين الى ما يأتى منه ونفس البعد والبعدية باعتبارين بالقياس الى ما مضى منه فلا يعتريه حدوث بالقياس الى العدم وان كان الحدوث والتجدد عين ذات الزمان والحركة والزمان ليس بامر زائد على الحركة في الوجود بل بحسب الذهن فقط لانه من العوارض التحليلية لمهية الحركة ومعنى القدم الزمانى هو كون الشئ بحيث لا اول لزمان وجوده والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس له زمان آخر وكذا المفارقات عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها اعلى من الزمان فما قال صاحب المطارحات من انه لا يخرج شئ من القدم والحدوث على الاصطلاحات كلها خطأ وستعلم ان لا قديم بهذا المعنى في الوجود وثانيهما الغير الزمانيين ويسميان بالحدوث الذاتى والقدم فالحدوث الذاتى هو ان لا يكون وجود الشئ مستندا الى ذاته بذاته بل الى غيره سواء كان ذلك الاستناد مخصوصا بزمان معين او كان مستمرا في كل الزمان او مرتفعا عن افق الزمان والحركة وهذا هو الحدوث الذاتى **فصل** في اثبات الحدوث الذاتى والمذكور فيه وجهان الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون محدثا حدوثا ذاتيا ويرد عليه انه لا يجوز ان يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يصدق عليه انه من حيث هو هو موجود ولا يصدق عليه انه من حيث هو هو ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما ان الممكن يستحق الوجود من علته فانه يستحق العدم ايضا من عدم علته فاذا كان استحقاق الوجود والعدم كليهما من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات المهية لم يكن لاحدهما تقدم على الاخر فاذن لا يكون لعدمه تقدم ذاتى على وجوده ولك ان تقول في الجواب ان المراد من الحجة المذكورة ان الممكن يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم وهذه اللااستحقاقية وصف عدمى ثابت في ذاته من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود اذا كان المنظور اليه حال المهية عند اخذها مجردة عن الوجود والعدم اى مغايرة للوجود قال محقق مقاصد الاشارات في شرحه لقول الشيخ كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد ان المهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا تعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن اصلا فاذا انفرادها هو لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضى تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدم ولحق يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم انتهى واعلم انك بعد الاحاطة بما سبق منا في كيفية اتصاف المهية بالوجود ويتضح الفرعية قاعدة هناك بوجه لطيف سهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتى وتقدم المهية على وجوده اذ مناط صحة تقدم الشئ على شئ ضرب من الحصول الثابت للمتقدم حيث لم يكن للمتاخر فالحدوث الذاتى اذا كان عبارة عن تقدم المهية على وجودها فلا محة لا بد ان يعتبر للمهية حال وجودى سابق لها على حال وجودها وكل اعتبار او حيثية سواء كان وجوديا او عدميا اذا اعتبر معها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يتوهم انها متقدمة على ثبوتها ليثبت الحدوث الذاتى هناك لكن نعنى شيئا واحدا هو الذى اشرنا اليه وهو ان للعقل ان يجرد المهية عن وجودها وعن كافة الوجودات ثم يصفها بوجودها الخاص فلها تقدم على الوجود مط من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجرد الذى

والانفراد الذاتي لها عن الوجودات كلها ضرب من الوجود المطلق ايضا فيصدق عليه العدم من حيث يصدق عليه الوجود بلا اختلاف حيثية كما ان فعلية القوة في الهيولى من جهة كونها معدومة بهذا الاعتبار متاخر عنها مطلق الوجود ومن حيث ان لها في هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار وجود فهي متصفة بالتقدم على الوجود بالوجود واما الوجه الثاني فقد ذكروا ان كل ممكن الوجود فان مهيته مغايرة لوجوده وكل ما كان كذلك امتنع ان يكون وجوده من مهيته والا لكانت المهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لا بد وان يكون وجوده مستفادا من غيره وكل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقا بغيره بالذات وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات وبهذا يعلم ان القديم بالذات لا مهية له وشكوك الامام الرازي قد علمت اندفاعها لكن هذان الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات المجعولة التي هي بذاتها آثار الواجب تع وقد اشرنا الى ان لها ضربا آخر من التاخر فلها ضرب آخر من الحدوث وهو الفقر الذاتي اعني كون الشيء متعلق الذات بجاعله وبعبارة اخرى كون الموجود بما هو موجود متقوما بغيره والمهية لا تعلق لها من حيث هي هي بجاعل وليست هي ايضا بما هي هي موجودة فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم ولا قديم بهذا المعنى ايضا الا الواجب ولا باس بان يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى وان لم يشتهر من القوم **فصل** في ان الحدوث الزماني هل هو كيفية زائدة على وجود الحادث قال بعض الفضلاء ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل في الحال والا لكان كل موجود حادثا ولا العدم السابق من حيث هو عدم والا لكان كل عدم حدوثا بل الحدوث مسبوقية الشيء بالعدم كيفية زائدة على وجوده وعدمه ثم قال فان قيل تلك الكيفية اهي حادثة ام لا فان كانت حادثة فحدوثها زائد عليها فيتسلسل وان لم تكن حادثة وجب ان يكون حدوث الحادث قديما هذا خلف فنقول كما ان الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته اقول اولا كلام هذا الفاضل يناقض آخره فان الحدوث اذا كان كيفية زائدة على وجود الحادث وعدمه لكانت تلك الكيفية مهية مندرجة تحت مقولة الكيف ويكون لها وجود زائد على مهيته واذا زاد وجوده على مهيته زاد حدوثه ايضا على مهيته وعلى وجوده ايضا لان معنى الحدوث غير معنى المهية الكيفية فكيف يكون عينها وايضا الحدوث كما يوجد في الكيف يوجد في سائر المقولات فحدوث الكيف غير حدوث الجوهر والكم وغيرهما ولا يمكن ان يكون عرض هو هيئة قارة غير مقتضية لنسبة ولا قسمة تعرض لجميع المقولات الحادثة ولا يتغير معناه في المواضع المتخالفة الا بالاضافة الى ما اضيف اليه كما هو شان الامور النسبية والوجود وان كان مختلفا باختلاف المهيات على الوجه الذي قدمنا لكنه ليس صفة زائدة في الخارج على المهيات لانه نفس وجودها وايضا يلزم ان يكون للعدم الحادث كيفية وجودية زائدة عليه عارضة له على اعترافه فالحق في هذا المقام ان يقال مفهوم الحدوث امر زائد بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة التي للاشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فانها بنفس هوياتها التشخصية حادثة وليس حدوثها مستندا الى الفاعل بل وجودها بمعنى ان الوجود هو المجعول بالذات لا وصف الحدوث لان كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة ذاتية والذاتي ليس بعلة فالحدوث كالتشخص المطلق والوجود المطلق مفهوم كلي عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هي حدوثات مجهولة الاسامي يعبر عنها بحدوث كذا وحدوث كذا كما علمت في بحث الوجود **فصل** في ان الحدوث ليس علة الحاجة الى العلة المفيدة بل هو منشأ الحاجة الى العلة المعدة والعلة المعدة هي علة بالعرض لا بالذات اما انه ليس الحدوث سبب الحاجة الى العلة بالذات فلانه لو كان كذلك لم يكن مهية المبدعات معدولة وليس كذلك لانها لامكانها فلا ضرورة في طرفيها يحتاج في وجودها الى مؤثر لامتناع الرجحان احد الطرفين المتساويين من غير مرجح قالت الحكماء الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم وهي صفة لاحقة لوجود الشيء ووجوده متاخر عن تاثير العلة فيه وتاثير العلة فيه متاخر عن الاحتياج الى المؤثر فاذن يمتنع ان يكون الحدوث علة للحاجة او شرطا او جزءا للعلة والا لكان متقدما على نفسه بمراتب وذلك ممتنع اقول وفي قولهم ان الحدوث صفة لاحقة للوجود تسامح لما علمت ان الحدوث ليس من الصفات اللاحقة للوجود الحادث وقد مر ايضا ان كل وجود في مرتبة من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقومات له لكن هذا لا يقدح في المقصود فالحاصل ان لا شك في احتياج المحدث الى السبب وذلك الاحتياج اما للامكان او للحدوث بوجه لانا لو قدرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجبا قديما وهذا الشيء لا يكون محتاجا الى السبب فاذا ثبت ان هذه الحاجة اما للامكان او للحدوث وقد بطل احدهما وهو الحدوث بقي الآخر وهو كون الامكان محوجا لا غير اقول ان منشأ الحاجة الى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشأها كون وجود الشيء تعلقيا متقوما بغيره مرتبطا اليه وقولهم ان امكان المهية من المراتب السابقة على وجودها وان كان صحيحا الا ان الوجود متقدم على المهية تقدم الفعل على القوة والصورة على المادة اذ ما لم يكن وجود لم يتحقق مهية اصلا والوجود ايضا كما مر عين التشخص والشيء ما لم يتشخص لم يوجد والامكان متاخر عن المهية لكونه صفتها فكيف يكون

علة الشيء وهي الامكان فرضا بعد ذلك الشيء اعني الوجود نفسه والذي ذكروه من قولهم امكن فاحتاج فوجد صحيح اذا كان المنظور اليه هو حال الماهية الشيء عند تجريدها عن الوجود بضرب من تعمل العقل ونحن لا ننكر ان يكون امكان الماهية علة لحاجتها الى المؤثر لما مر ان امكانها قبل وجودها اي اتصافها بالوجود لان هذا الاتصاف ايضا في الذهن وان كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق واما ان الحدوث منشا الحاجة الى العلة بالعرض فلان كل حادث كما ذكروه يسبقه امكان الوجود وهذا الامكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فقط بل يتفاوت شدة وضعفا قربا وبعدا فالقريب استعداد والبعيد قوة فلا يخ اما ان يكون جوهرا او عرضا ولا يجوز ان يكون جوهرا او عرضا ولا يجوز ان يكون جوهرا ان يقوم بنفسه والا لما اتصف به شيء ولم يكن اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد قائم بذاته اولى من غيره فلا بد لامكان الحادث من محل فيكون صورة في مادة او عرضا في موضوع وعلى اي الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان ويبطل عند وجوده لكن لا يجوز ان يكون ما يقوم به امكان الحادث شيئا لا تعلق له بالحادث فانه ليس كونه امكانا لهذا الحادث اولى من ان يكون امكانا لغيره فمحل قوة الحادث وامكانه لا بد وان يكون هو بعينه حامل وجوده او حامل جزء منه او حامل ما معه فامكان الحادث وان كان في ذاته امرا وجوديا لكنه من حيث انه عدم للحادث وقوة عليه لا بد وان لا يجامع وجوده وفعليته ولذا عد بعض القدماء العدم من جملة الاسباب لوجود الشيء الحادث فكان العلل عند هؤلاء خمسة العدم والفاعل والغاية والمادة والصورة والتحقيق انه ليس من العلل الذاتية بل علة بالعرض والا لم يبطل عند حصول المعلول بل المادة الحاملة له هي من الاسباب الذاتية وايضا تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم زماني وهذا التقدم بعينه يرجع الى تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فالعدم تقدم بالعرض لا بالذات ولعل مبنى قولهم بان العدم من الاسباب الذاتية لوجود الزمان ان موضوع الحدوث بالحقيقة هو اجزاء الحركة والزمان وهما من الامور الضعيفة الوجود التي انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء اخر او فرد اخر منها فلهذا صح ان العدم سبب ذاتي لوجود الحادث بوجه **فصل**

في ذكر التقدم والتاخر واقسامهما ان من احوال الموجود بما هو موجود التقدم والتاخر وما يذكر فيه ان من التقدم ما يكون بالمرتبة ومنه بالطبع ومنه بالشرف ومنه بالزمان ومنه بالذات والعلية وههنا قسمان اخران سنذكرهما اما الذي بالمرتبة فكلما كان اقرب من المبدء الموجود او المفروض فهو مقدم كما يقال ان بغداد قبل كوفة وهذا على ضربين منه ما هو ترتيبه بالطبع وان لم يكن تقدمه بالطبع ومنه ما هو بالاعتبار والوضع وهو الذي يوجد في الاجسام والامكنة فالاول كتقدم الجسم على الحيوان والحيوان على الانسان والثاني كتقدم الذي يلي الامام على الذي يليه اذا كان المحراب مبدء ويصح في التقدم بالرتبة ان ينقلب المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما مثال ذلك ان جعلت الانسان اولا فكل ما كان اقرب اليه كان اقدم وعلى هذا يكون الانسان اقدم من الجسم بل من الجوهر وكذا في المثال الاول يتقدم ما على الامام بالنسبة الى الاخذ من الباب الى المحراب والطبيعي من هذا التقدم يوجد في كل ترتيب في سلاسل بحسب طبايعها لا بحسب الاوضاع كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات كالاجناس المترتبة فانك اذا اخذت من المعلول الادنى انتهيت في الاخر الى العلة الاعلى واذا اخذت في النزول وجدت الاعلى اول وهكذا حكم التعاكس في جنس الاجناس ونوع الانواع وغير ذلك وعلى هذه السلاسل يبتنى برهان النهاية عند القوم اذا اجتمعت آحادها واما الذي بالطبع فكتقدم الواحد على الاثنين والخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتاخر ولا يرتفع هو برفع المتاخر والاعتبار في هذا التقدم هو ملاك امكان الوجود لا في وجوبه واما الذي بالعلية وهو ان يكون وجود المتقدم علة لوجود المتاخر فكما انه يتقدم عليه بالوجود فكذلك بالوجوب لانه سبب للمتاخر واما الذي بالشرف والفضل فكما يقال ان محمدا صلعم مقدم على سائر الانبياء ع واما الذي بالزمان فهو معروف ولا ينافي هذا كون الجزء المقدم من الزمان متقدما على جزئه اللاحق بالطبع فان التقدم الزماني يقتضي ان لا يجامع المتقدم المتاخر بخلاف ما في الطبع حيث لا يابى اجتماع المتقدم للمتاخر ومن ذهب الى ان اثر الجاعل نفس ماهية الامر المجعول لا وجوده وكذا المؤثر هو ماهية الجاعل لا وجوده يلزمه ان يثبت قسما اخر من التقدم هو التقدم بالماهية وكذا من جعل ماهية الممكن متقدما على وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس الماهية واما التقدمان اللذان اشرنا اليهما فاحدهما هو التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على الماهية الموجودة به فان الوجود هو الاصل عندنا في الموجودية والتحقق والماهية موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني وكذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشيء كالحركة او الوضع او الكم وكان احدهما متصفا به بالذات والاخر بالعرض فلاحدهما تقدم على الاخر وهذا ضرب اخر من التقدم غير ما بالشرف لان المتاخر بالشرف والفضل لا بد وان يوجد فيه شيء من ذلك الفضل وغير ما بالطبع والعلية ايضا لان المتاخر في كل منهما يتصف بشيء ما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتاخر وظاهر انه

غيرها بالزمان وما بالرتبة فان قلت لابد ان يكون ملاك التقدم والتاخر في كل قسم من اقسامهما موجوداً في كل واحد من المتقدم والمتاخر فما الذي هو ملاك التقدم فيما ذكرته قلت مطلق الثبوت والكون سواء كان بالحقيقة او بالمجاز وثانيهما هو التقدم بالحق والتاخر به وهذا ضرب غامض من اقسام التقدم والتاخر لا يعرفه الا العارفون الراسخون فان للحق تعالى عندهم مقامات في الالهية كما ان له شئوناً ذاتية ايضاً لا ينثلم بها احديته الخاصة وبالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم اذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم بالعلية واما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غيرهما بالعلية اذ ليس بينهما تاثير وتاثر ولا فاعلية ولا مفعولية بل حكمهما حكم شيء واحد له شئون واطوار وله تطور من طور الى طور وملاك التقدم في هذا القسم هو الشأن الالهي واذا عرفت معنى التقدم في كل قسم عرفت ما بازائه من التاخر وعرفت المعية التي بازائهما بحسب المفهوم

فصل في كيفية الاشتراك بين هذه الاقسام قد وقع للناس اختلاف في ان اطلاق التقدم على هذه الاقسام ايكون بمجرد اللفظ او بحسب المعنى وهل بالتواطؤ ام بالتشكيك واكثر المتاخرين اخذوا انها واقعة على الكل بمعنى واحد متواطئ لا بالتشكيك فقال بعضهم ان ذلك المعنى هو ان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتاخر ولا شيء للمتاخر الا وهو ثابت للمتقدم وهذا غير سديد فان المتقدم بالزمان الذي بطل وجوده عند وجود المتاخر لا شك ان تقدمه بالزمان ثم الذي للمتاخر من الزمان ليس بموجود للمتقدم ولا كان موجوداً له كما ان ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتاخر اصلاً بل كل جزء من اجزاء الزمان محض هويته لا توجد في غيره ثم قوله كليا على الاطلاق ولا يوجد شيء للمتاخر الا وقد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من المعاني للمتاخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالامكان والجوهرية وغيرهما في المبدعات المتاخرة عن المبدع الاول فكان ينبغي ان يقيد بما فيه التقدم وهو مع ذلك منقوض بما مر من حال اجزاء الزمان وغيره وقال بعض آخر ان جميع اصناف السبق اشتركت في انه يوجد للمتقدم الامر الذي به التقدم اولى من المتاخر وهذا ليس بصحيح فان المتقدم بالزمان ليس لشيء فيه اولى به من المتاخر مما يقع باعتباره التقدم الزماني اما بالنسبة الى زمان ما فليس احدهما اولى منه الى الآخر واما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه فليس موجوداً لكليهما حتى يقع الاولوية ولا يمكن ان يقال ان هذه الاولوية بحسب التقدم فان المطلوب معنى التقدم ثم اذا فرضنا متقدم ومتاخر بالزمان لم يجز ان يحكم بان السابقية باحدهما اولى فان الاولى بالنسبة الى الثاني متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه متاخر من جميع الوجوه وليس معهما ثالث اذ قيل احدهما متقدم والآخر متاخر اذ في هذا النظر ليس المتقدم الا احدهما واما اذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس الى ثالث ففي ذلك النظر وان كان احدهما اولى بالتقدم من الآخر لكن كلاهما متقدمان لا ان احدهما متقدم والآخر متاخر على ان في كل من التفسيرين قد اخذ مطلق التقدم الذي قد خفي معناه المشترك بين اقسامه في تعريف معناه وذهب بعض الناس الى ان وقوعه على الاقسام بالاشتراك اللفظي والظاهر من كلام الشيخ في الشفاء انه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك ومع ذلك لا يخلو من ان يقع على البعض بالاشتراك النقلي او التجوز وعلى بعض آخر بالمعنى الواحد فانه ذكر فيه ان المشهور عند الجمهور هو المتقدم والمتاخر في المكان والزمان ثم اسم القبل من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدء محدود وقد يكون هذا الترتيب في امور بالطبع وقد يكون في امور لا بالطبع بل اما بصناعة واما ببخت واتفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء اخر فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضاً ولو في غير الفضل متقدماً فجعل نفس المعنى كالمبدء المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر واما الآخر فليس له الا ما للذلك الاول فانه جعل متقدماً ومن هذا القبيل ما جعل المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس وانما يقع للمرؤس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود مثل الواحد فانه ليس من شرط وجوده ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط وجود الكثرة ان يكون الواحد موجوداً وليس في هذا ان يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انما يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الآخر بل وجوده من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان فان الاول يكون متقدماً بالوجود على هذا الثاني كحركة اليد بالنسبة الى حركة المفتاح وقال صاحب الاشراق في المطارحات الحق انه يقع على البعض بمعنى واحد وبالنسبة الى بعض آخر بالاشتراك او التجوز اما الحقيقي فهو ما بالذات وما بالطبع وكلاهما اشتركا في تقدم ذات الشيء على ذات الآخر فان العلة سواء كانت تامة او ناقصة يجب ان يتقدم ذاتها ووجودها على المع فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد واما التقدم بالزمان فهو وان كان من حيث العرف اشهر الا ان التقدم والتاخر اللذين بين الشخصين انما هما بالقصد الاول بين زمانيهما قال ونحن في هذا الكتاب خاصة قد بينا ان تقدم الزمان

على الزمان انما هو بالطبع لا غير اذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان اذ لا زمان للزمان فما بين الزمانين فيرجع الى التقدم بالطبع
واما بين الشخصين فمجازي واما الرتبي الوضعي وان كان ينسب الى المكان فهو متعلق بالزمان ايضا وللزمان مدخل فيه فان همدان قبل بغداد
لا بذاتهما ولا باعتبار الحيزية والمكان بل بالنسبة الى القاصد من خراسان الى الحجاز فانه يصل اولا الى همدان اي في زمان وصوله اليه قبل زمان
وصوله الى بغداد ثم الرتبي الطبيعي يوجد فيه احد طرفي السلسلة مقدما لا في ذاته بل باخذ الآخذ فاذا ابتدئ من الادنى يصير الاعلى متأخرا
وظاهر ان هذا الابتداء ليس مكانيا بل انما هو بحسب شروع زماني فللزمان مدخل بحسب اخذ الآخذ اي من مبدئ زماني في هذا التقدم
فحاصله يرجع ايضا الى الزمان وحاصل ما بالزمان رجع ايضا الى الطبع كما مر واما بالشرف فهو اما فيه تجوز او اشتراك اما التجوز فباعتبار
ان صاحب الفضيلة ربما يتقدم في المجالس او في الشروع في الامور ويرجع حاصله اما الى المكان او الى الزمان والمكان ايضا يرجع الى
الزمان ويرجع في الاخير الى ما علمت وان لم يكن كذا فيكون الوقوع على ما بالشرف وعلى غيره باشتراك الاسم واخطأ من قال ان لفظ التقدم
على الاقسام المذكورة بالاشتراك لما سبق واذا تبين لك ما ذكرنا تعلم ان لا تقدم بالحقيقة غير التقدم بالعلية كان بالطبع او بالذات انتهى
اقول فيما ذكره موضع انظار الاول ان حكمه بان التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان ليس الا بالطبع غير صحيح لما علمت ان مقتضى هذا
التقدم ان لا يجامع المتقدم به المتاخر بخلاف ما بالطبع فانه لا يقتضي عدم الاجتماع فصح جعله بذلك الاعتبار قسما آخر اذ هما متغايران
غاية الامر ان يجتمع في بعض المتقدم بالزمان قسمان من التقدم باعتبارين كالحال في العلة المعدة فانها من حيث لا يجامع المعلول متقدم
عليه بالزمان ومن حيث انها يحتاج اليها المعلول متقدم عليه بالطبع على ان لاحد ان يناقش في ان للزمان السابق تقدما بالطبع على
اللاحق وان كان تقدمه بالطبع وبين المعنيين فرق الثاني ان قوله اذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان اذ لا زمان للزمان غير موجه
لان الزمان بنفسه من الامور المتجددة بذاتها الا بسبب امر عارض له وغيره يحتاج الى زمان في ذلك التقدم كما ان الوجود بنفسه موجود
لا بوجود آخر والمهية به موجودة ولهذا نظائر وامثلة كثيرة كالمقدارية في المقدار والكثرة في العدد والابيضية في البياض الثالث
ان حكمه بان معنى التقدم في الذي بالطبع وفي الذي بالعلية واحد غير سديد وان وجد بينهما جهة واحدة كما يوجد بين جميع الاقسام
عند بعض اذ الفرق متحقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذي فيه التفاوت بالتقدم والتاخر في كل واحد من الاقسام مختلف ففي التقدم
بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت وهو ملاك التقدم هو نفس الوجود فان الواحد من حيث انه يمكن وجوده بدون الكثير
والكثير لا يمكن وجوده الا وقد صار الواحد موجودا اولا مقدم على الكثير فاصل الوجود مط هو المعنى الذي حصل فيه التفاوت بين الواحد
والكثير والجزء والكل مثلا حيث ان كثيرا ما يوجد الواحد ولا يوجد الكثير الا وللواحد وجود وكذا الجزء والكل لست اقول من حيث وصف
الجزئية والكلية فانهما متفقان في نيل الوجود من جهة الاضافة ولذلك قال الشيخ وقد حد بانه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود واما
في التقدم بالعلية فهو الوجود باعتبار وجوبه وفعليته لا باعتبار اصله فان العلة لا تنفك عن المعلول فالتفاوت هناك في
الوجوب فان احدهما يجب حيث لا يجب الآخر والآخر لا يجب الا حيث يكون الاول قد وجب فوجوب الثاني من وجوب الاول وفي الاول
التفاوت كان في الوجود فيكون نحوا آخر من التقدم الا انه يجمعهما ويجمع البعد معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود
في الجملة سواء كان في اصله او في تاكده ومن زعم الجاعلية والمجعولية بين المهيات فيوجد عنده ضرب آخر من التقدم وهو ما بالمهية و
ملاكه تجوهر المهية مع قطع النظر عن الوجود فمهية الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر مهية المجعول وما تجوهرت هذه الا وتلك متجوهرة
فله ان يجمع الثلثة مع اختلافها في معنى واحد هو التقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود بوجه اشمل واعم من اصل الوجود ومن عارضه و
معروضه والحاصل ان ملاك التقدم اي الامر الذي فيه التفاوت بينهما اذا اختلف كان انحاء التقدم بسببه مختلفة لان التقدم
والتاخر من الامور النسبية الانتزاعية واختلافها تابع لاختلاف ما استندت اليه الرابع ان ارجاعه التقدم بالشرف الى التجوز و
الاشتراك غير صحيح لما علمت ان ملاك التقدم بسبب امر فيه تفاوت ومناط تخالف اقسام التقدم باختلاف ما يقع فيه التفاوت
وهما موجودان في هذا القسم لان ما به الفضل ههنا امر فيه تفاوت بالكمال والنقص كالبياض والعلم والرياسة والرذيلة والخير و
الشر ونظائرها مما يقبل الزيادة فالاشد بياضا له تقدم على الاضعف بياضا في كونه ابيض والاكثر رذيلة له تقدم على الاقل
رذيلة في باب الرذيلة وملاك هذا التقدم والتاخر شيء غير الوجود والوجوب والزمان والمكان والترتيب فيعد قسما آخر من التقدم
والتاخر في غاية الاستحسان **فصل** في دعوى ان اطلاق التقدم على اقسامه بالتشكيك والتفاوت ولعلمك ان اثبات

لعلى

مطلق التشكيك في معنى التقدم والتاخر بالقياس الى اقسامهما مطلقا امر ضروري معلوم واما ان ذلك يوجد في كل قسم بالقياس الى كل قسم سواه فلا يخفى اثباته من صعوبة ولهذا لم يتعرضوا له وليس ايضا من المهمات كثيرا والذي ذكروا هو ان التقدم بالعلية قبل التقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل اصناف التقدمات الاخرى ثم المتقدم بالزمان وبعده بالمكان وقال بهمنيار في التحصيل جميع اصناف التقدم خلا ما يختص بالطبع والعلية ليس بتقدم حقيقي اذ التقدم بالزمان امر في الوهم والفرض كما عرفته واما التقدم الحقيقي فهو ما يكون التقدم ذاتيا وذلك فيما يكون بالطبع او بالذات انتهى وليس معنى هذا القول ان هذا التقدم ليس فيهما مخالفا لما بالطبع كما ظنه صاحب المطارحات بل معناه ان الزمان امر واحد في الخارج ليس له اجزاء الا بحسب القسمة الوهمية وما لا ينقسم لا يكون لاجزائه تقدم وتاخر فالتقدم فيه ليس بحقيقي بمعنى انه ليس بموجود في الخارج لا انه ليس فيهما آخر من التقدم وهكذا الحال في كون تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض بالطبع فانه ايضا غير متحقق الا في الوهم والحق ان التفاوت بين الاجزاء الزمانية للهوية المتجددة المنقضية امر خارجي مع قطع النظر عن وهم متوهم وفرض فارض بمعنى ان ما في الخارج بحيث للعقل ان يحكم بالتقدم والتاخر بين اجزائها المقدارية الموجودة لا بالفعل بوصف الجزئية بل بالقوة القريبة منه كما في ساير الاتصافات التي تكون في الذهن بحسب الخارج كزوجية الاربعة وفوقية السماء وهذا لا ينافي كون الاجزاء ايضا متشابهة الحقيقة لان ما به التشابه والتماثل فيها عين ما به التفاوت والتباين كما في اصل الوجود وبهذا يندفع ما قيل ان التقدم والتاخر متضايفان والمتضايفان يجب ان يحصلا معا في الوجود فكيف يتحقق هذا التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان وذلك لانا نقول هذا النحو من الهوية المتجددة يوجد المتقدم منه والمتاخر معا في هذا الوجود الاتصالي فيكون جمعيته عين الافتراق ونقده عين الحضور وذلك لضعف هذا الوجود ونقص وحدته **فصل** في اقسام المعية واعلم ان اقسام المعية بازاء اقسام التقدم والتاخر بحسب المفهوم والمعنى لا بحسب الوجود لان تقابل المعية لهما ليس تقابل التضايف حتى يلزم ان يوجد حيث يوجدان بل تقابلهما تقابل العدم والقنية اذ ليس كل شيئين ليس بينهما تقدم وتاخر زمانيين لا بد ان يكونا معا في زمان ولا كل ما لا يوجد بينهما تقدم وتاخر بالطبع لا بد وان يكونا معا في الطبع فان المفارقات بالكلية لا يوجد بينهما تقدم وتاخر بالزمان ولا معية ايضا بينهما بحسب الزمان وكذا نسبة المفارق بالكلية الى زيد مثلا ليست بتقدم زماني وتاخر ولا ايضا بالمعية في الزمان فاللذان هما معا في الزمان يجب ان يكونا زمانيين كما ان اللذين هما في الوضع والمكان هما مكانيان فما ليس وجوده في زمان لا يوصف بشيء من التقدم والتاخر الزمانيين ولا ايضا بالمعية الزمانية وكذا المعية الذاتية بين الشيئين لا بد وان يكونا معلولي علة واحدة فاللذان لا علاقة بينهما من جهة استنادهما بالذات الى علة واحدة ولا من جهة استناد احدهما بالذات الى الاخر فلا معية بينهما ولا تقدم ولا تاخر واللذان هما بالطبع قد يكونان متضايفين والمتضايفان من حيث تضايفهما لا بد وان يستندا ايضا الى علة واحدة كما حقق في موضعه فان المعان بالطبع اما ان يكونا صادرين عن علة واحدة او هما نوعان تحت جنس واحد ونحوهما ومما قد يكونان مثلا زمنين في تكافؤ الوجود كالاخوين وقد يكونان غير ذلك كالانواع تحت جنس واحد لانهما معا في الطبع انه لا تقدم ولا تاخر في طباعهما وقد يكونان معا في الرتبة ايضا اذا اشتركا في التاخر بالطبع عن الجنس وقد لا يكون ويصح ان يكون شيئان هما معا في الزمان من جميع الوجوه ولا يمكن ان يكونا معا في المكان من جميع الوجوه بل من الاجسام ما يكون معا من وجه واحد كشخصين اذا كانا معا في تساوي نسبتهما الى من يأتي من خلف او قدام فان الصورة اختلفت لهما بالنسبة الى ما يأتي من اليمين واليسار ولا يتصور المعية المكانية من كل وجه بين شيئين الا مع تقدم احدهما على الاخر بالزمان وربما يمنع المعية المكانية بين جسمين كالكليات من البسائط فلا يتصور المعية فيها واعلم ان العلة يجب ان تكون مع المعلول من حيث هما متضائفان وليست هذه المعية بضارة للتقدم والتاخر بين ذاتيهما وليسا اذا كانا من حيث هما متضائفان موجودان معا يجب ان يكون وجود ذاتيهما معا اذ الاضافة لازمة للعلة والمعلول من حيث هما علة ومعلول وبتقدم العلة بهذا التقدم واعلم ان علة الشيء لا يصح ان يوجد الا ويوجد معه المعلول لست اقول من جهة كونهما متضائفين بل لا بد ان يكون وجودهما معا وذلك لان شرط كون العلة علة ان كان ذاتها فما دامت موجودة تكون علة ويكون المعلول موجودا وان كان لها شرط زائد على ذاته فعلية ذاته بالامكان والقوة وما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب ان يصدر عنها معلول فيكون انضمام شيء آخر علة فالعلة بالحقيقة هي ذلك المجموع من الذات والامر الزائد سواء كان ارادة او شهوة او مباشرة منتظر اذا تحقق ذلك الامر وصار بحيث يصح ان يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك وليسا معا في حصول الهوية الوجودية لان وجود المعلول

متقوم بوجود العلة وليس وجود العلة متقوما بوجود المع ويجب معاذ كوان يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول واذا رفع المعلول لا يجب رفع
العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العلة واثباتها سبب رفع المعلول واثباته ورفع المعلول واثباته دليل على رفع العلة
واثباتها والمع وجوده مع العلة وبالعلة واما العلة فوجودها مع المعلول **فصل** في تحقيق الحدوث الذاتي هذا الحدوث ان كان صفة
للوجود فمعناه كون الوجود متقوما بغيره بهويته وذاته لا من جهة اخرى فيكون ذاته بذاته بحيث اذا قطع النظر عن وجود مقوم وجاعل كان لا شيئا
محضا فهو لامحة فان الذات بما هي ذات متعلق الهوية بشيء ماخوذ في هويته ولا يؤخذ هويته في ذلك الشيء لغناء ذلك الشيء عنه وفقره اليه
فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعدية وان كان واقعا في الزمان او الدهر وان كان صفة للمهية فمعناه ليس كون تلك المهية متعلقة بغيرها
مع قطع النظر عن عارض الوجود اذ لا تعلق ولا تقدم ولا تاخر بين المعاني والمهيات معراة عن الوجود ولانها من حيث هي هي لا تستدعي ارتباطا
بشيء اخر وانما حدوثها بعد العدم عبارة عن كونها بحيث اذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي بموجودة ليسية بسيطة لا انها ثبت
لها في تلك المرتبة هذه الليسية والسلب البسيط لشيء عن شيء لا يستدعي ثبوت المثبت له فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن المهية
في تلك المرتبة اعني من حيث اخذها كذلك سلبا بسيطا وكذا كل مفهوم مسلوب عنها الا مفهوم نفسها فالسلوب البسيطة كلها صادقة الا
سلب نفسها والاثباتات كلها كاذبة الا اثبات نفسها اذ المهية من حيث هي هي ليست الا هي وليس في ذلك استيجاب كذب النقيضين
وذلك لما قيل ان نقيض وجود شيء في تلك المرتبة سلب تلك الوجود فيها اي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بان يكون القيد للوجود
المسلوب لا لسلبه فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد وبين المعنيين فرق كما لا يخفى ومع ذلك لا يلزم خلو الواقع عن النقيضين
لان الامر الواقعي هو وجود الاشياء حيث بينا انه الموجود وانه الحقيقة والمجعول والكائن لا المهية الا بالقصد الثاني اي بالعرض فهي خالية
عن كل شيء وعن نقيضه ايضا فاذن ما بالذات له تقدم على ما بالغير فكل ممكن ايس بعد ليس اذ للمهية ان يكون ليست بالمعنى المذكور ولها من
علتها ايت فالليس البسيط حالها في حد جوهرها والايس بالفعل حالها من جهة الوجود وجاعل الوجود فحالها في ذاتها متقدم على حالها
بحسب استنادها الى الغير فهو لامحة سابق عليه مادامت الذات فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها وسيجي بيان ان هذه السابقية
والمسبوقية ليست قسما اخر من اقسام التقدم كما ظن بعض الاعلام بل يرجع الى المتقدم بالطبع وذكر العلامة الدواني في توجيه قول الشيخ
كل معلول ايس بعد ليس جوابا عما يرد عليه من ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه
في كلا الطرفين الى العلة كلاما بهذه العبارة وهو ان وجود المعلول لما كان متاخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا
العدم والا لم يكن متاخرا عنها ويرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجوده عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود
لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم اقول التوجيه المذكور فاسد لا لما اورده عليه بل لان وجود المعلول لما كان ناشيا عن وجود العلة
وهي جهة فعليته ومحصله ومبدء قوامه فكيف يصح القول بانه لا يكون للمعلول في تلك المرتبة الا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداق
فقدان المعلول بل الحق ان وجود العلة كمال وجود المعلول وتاكده وتمام وجهه وجوبه وفعليته نعم كل ما يتعلق بالمعلول من النقيصة و
القصور والامكان لا يتحقق في العلة وعلى هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس وقوله
كل ممكن زوج تركيبي اذ علم ان جهة الوجود والفعلية انما جاءت اليه من قبل العلة وجهة العدم والامكان له من ذاته وهذه الجهة مسلوبة
عن علته ثم قال فان قلت اذا لم يكن له في تلك الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا
ثبت ان ليس له الوجود في تلك المرتبة يثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا
وجوده المتصف بذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود
ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلول فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متاخرا عنه وجود
الاخر ولا متقدما عليه اقول اذا لم يكن الوجود ثابتا للمهية في تلك المرتبة كان الوجود مسلوبا عنها في تلك المرتبة فصدقت السالبة البسيطة
كما مر لعدم استدعائه ثبوت الموضوع ولا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذي في قوة ايجاب سلب المحمول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع
وكما ان عقود السوالب في الموضوعات المعدومة كلها صادقة وايجاباتها كلها كاذبة فهكذا في المهية اذا اعتبرت مجردة عن الوجود والعدم
يصدق السوالب البسيطة ويكذب الايجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين وارتفاعهما واما الاشياء التي ليست بينها علاقة
العلية والمعلولية فكل منها لو امكن ان يوجد بوجود الاخر كان له مثل هذا التقدم عليه وهو التقدم بالطبع لا محة وهكذا حال المهية

بالغير

بالقياس الى وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث ان لها ان تتصف به اخيرا فان لم تتصف بالوجود اولا واتصفت به اخيرا فلها ضرب من التقدم على وجوده بقي الكلام في ان عدم حصول شئ في مرتبة شئ لا يكفي في كون ذلك الاخر متقدما عليه اذ لم يكن للاخر ثبوت في تلك المرتبة والمهية لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود لكنا نجيب عن هذا بان تجريد المهية عن وجودها بل عن كافة الوجودات بحسب الاعتبار العقلي ضرب من الوجود لها في نفس الامر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدم على وجودها الذي لها لا بحسب هذا الاعتبار اذ الاعتبار المذكور بعينه اعتباران تجريد وخلط لسنا نقول ان هذا التجريد ثابت لها في تلك المرتبة بل ان هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لان معناه كون المهية بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة وكونها بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة ضرب من الكون والوجود كما ان كونها هي هي لا غير وكونها ليست بموجودة ولا معدومة ضرب من التقرر والسبب فيما ذكرنا ان الوجود اصل كل شئ وما لم يكن وجود لم يكن مهية اصلا فاذا افاد الفاعل وجودا فلذلك الوجود معنى ومهية فللعقل ان ينظر اليها ويعتبرها مجردة عن وجودها لكونه عرضيا لها وكل ما هو عرضي لشئ فللمعروض من حيث هو معروض مرتبة سابقة على وجود عارضه وعلى الوجود العارض فللعقل ان يحلل الموجود الى مهية ووجود وان لم يكن في الخارج الا شئ واحد فاذا حلل الموجود الى شيئين فكل منهما غير صاحبه ولكن من شانه ان يتلبس بصاحبه فهذا ضرب من التقدم للمهية اذا كان المنظور اليه حالها لكن الوجود في الواقع متقدم على المهية ضرب آخر من التقدم وهو التقدم بالحقيقة كما مر ثم قال وقد تلخص من هذا البحث ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فاذا اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا اقول والعجب انه قد اعترف بان له في تلك المرتبة امكانهما والامكان امر سلبي اذ معناه سلب ضرورتي الوجود والعدم فقد اعترف بثبوت هذا السلب للمهية في ذاتها وهذا الاتحاد يستدعي ضربا من الثبوت فثبت ههنا جميع ما يعتبر في التقدم من غير اكتفاء ببعضها لان ذلك امران وجود المتقدم في مقام وعدم المتاخر فيه فالمهية لها ثبوت في تلك المرتبة ولوجودها عدم فيها كيف والمهية من حيث هي هي لا ينفك عنها ذاتها وذاتياتها فلها ولذاتياتها ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من حيث ذاتها وان كان ثبوتا تابعا للوجود في الواقع كما علمت **عقدة وحل** ثم اورد هيهنا اشكالا وهو انه لو تقدم عدم المهية على وجودها كما ادعيتموه لكان متقدما بالطبع عليه اذ التقدم الذاتي منحصر عندهم فيما بالعلية وما بالطبع ولا مجال للعلية ههنا فيلزم ان لا يتحقق العلة البسيطة وهو خلاف مذهبهم قالوا ويمكن الجواب عن ذلك بان المراد بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة اقول هذا الجواب كيك جدا فان اجزاء المهية كالجنس والفصل بل كالمادة والصورة وان كانت مفروغا عنها عند احتياج المعلول الى السبب لكنها مع ذلك معدودة من جملة اسباب وجود المهية فكذلك الحال في المرتبة السابقة على وجود المهية ولذلك يصح ان يقال امكنت فاحتاجت فوجبت فوجدت ويتخلل كلمة الفاء المشعر بالعلية وصرحوا ايضا بان الامكان علة لحاجة الممكن الى السبب كما ان القوة الانفعالية علة لقبول القابل الوجود والفعلية فيلزم ههنا التركيب في العلة بلا ريب فالحق الحري بالتحقيق ههنا هو ان يقال ان صدور الوجود في نفسه عن العلة شئ وصيرورة المهية موجودة شئ وقد مر ان الاصل في الموجودية هو الوجود والمهية بسببه تكون موجودة فصدور الوجود عن الجاعل في نفسه لا يحتاج الى مهية ولا الى امكان او حاجة زائدة بل الذي يتعلق به هويته هو ذات الفاعل فقط لا بشئ آخر فعلى هذا يمكن ان يكون لبعض الموجودات علة بسيطة هي نفس وجود فاعله من غير شرط من مادة او صورة او مهية او قوة او امكان واما جعل المهية موجودة فلا بد من تركيب في علة هذه المجعولية لان الوجود المجعول اليه حال للمهية ولا محالة حال الشئ بالفعل متاخر عن ذاته وعن امكانه وقوة قبوله لذلك الحال فلم يوجد هناك علة بسيطة بل علة التامة مركبة من ذات الفاعل ومهية المقبول وقوته للقبول لا اقل من هذه الثلثة على ان هذه القوة الامكانية يتصور ايضا لها قرب وبعد وذلك لان امكان المهية اذا اخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها الى العلة فهي قوة بعيدة واذا اعتبرت نسبتها الى علتها فهي قوة قريبة من الفعل اذ الفعل هو موجديتها اعني تقييدها بالوجود كالهيولى التي تصورت بالصورة وصارت معها شيئا واحدا **المرحلة العاشرة في العقل والمعقول** انه من عوارض الموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعا متخصص الاستعداد طبيعيا او تعليميا هو كونه عالما او علما

او معلومًا فالبحث عن العلم واطرافه حرى بان يذكر في الفلسفة الاولى التي يبحث فيها عن الاحوال الكلية العارضة للموجود بما هو موجود والكلام

فيه يتعلق باطراف ثلثة **الطرف الاول** في مهية العلم وعوارضه الذاتية وفيه فصول **فصل** في تحديد العلم يشبه ان

يكون العلم من الحقايق التي انيتها عين ماهيتها ومثل تلك الحقايق لا يمكن تحديدها اذ الحدود مركبة من اجناس وفصول وهي امور كلية

وكل وجود متشخص بذاته وتعريفه بالرسم التام ايضا ممتنع كيف ولا شيء اعرف من العلم لانه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته

ابتداء من غير لبس ولا اشتباه وما هذا شانه يتعذر ان يعرف بما هو اجلى واظهر ولان كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم

بشيء غير العلم نعم قد يحتاج بعض الامور الجلية الى تنبيهات وتوضيحات يتنبه بها الانسان ويلتفت الى ما يذهل عنه ويلخص معناه

ويزيده كشفا ووضوحا كما في الوجود الذي هو اعرف الاشياء واما ما استدل به بعض الفضلاء على كون العلم غنيا عن التعريف بان كل من

عرف شيئا امكنه ان يعرف كونه عارفا بذلك الشيء من غير برهان ونظر والعلم بكونه عالما عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم والعلم

باتصاف امر بامر يستدعى العلم بكل واحد من الامرين اعني الموصوف والصفة فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسبا لاستحال ان نعلم كوننا

عالمين بشيء الا بنظر واستدلال وليس كذلك فثبت ان العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب فهو منظور فيه فان ما ذكره لا يفيد الا كون

العلم معلوما لكل احد بوجه من الوجوه لا بوجه يمتاز به عما عداه فان العلم بثبوت شيء لشيء لا يستدعي الا تصوره بوجه ما لا غير كما

بين في علم المنطق عند ما ذكر ان التصديق يحتاج الى تصور المحكوم عليه وبه والنسبة كيف وكل واحد من الانسان يعرف ان له سمعا

وبصرا ويدا ورجلا وراسا والاكثرون لم يعرفوا حقايق هذه الامور لا بكنهها ولا برسومها **فصل** في ان العلم بالاشياء الغايبة

وجوداتها عنا لابد فيه من تمثل صورها عندنا قد مر في مباحث الوجود ان للاشياء سيما المعدومات وما يقابل الممتنعات صورا متمثلة في

الذهن لانا نحكم عليها باحكام ثبوتية صادقة كالحكم بان شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال والجبل من الذهب والبحر من الزيبق

جوهر جسماني معنى لا وجود له في العين وصدق الحكم بثبوت شيء لشيء يستدعي وجود المثبت له في ظرف الثبوت فلهذه الاشياء

وجود في نحو من الوجود اذ لا يمكن ان يكون الشيء موصوفا في الخارج لان الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا وجد لم يكن معدوما فثبوت العدم

والامتناع لا يكون الا في العلم دون العين واما الشبهة بان الحكم على الشيء بالامتناع لو اقتضى كونه ممتنع الكون لكانت الصور العلمية

للاشياء الممكنة وهي عين مهياتها ايضا ممتنعة لاستحالة حصولها بعينها في الخارج فلم يبق فرق بين الممكنات والممتنعات في استحالة

الوجود في الخارج لهما جميعا بذاتها فاسد فهو بان اعتبار المهية في نفسها غير اعتبارها موجودة فالمهية مع كونها ذهنية يستحيل ان

تكون خارجية سواء كانت ماخوذة عن الممكن ام لا وكذا كونها مع قيد الوجود الخارجي يستحيل ان تكون ذهنية وبالجملة كل من الوجود

الذهني والخارجي يمتنع ان ينقلب الى الآخر وذلك لا يقتضي ان يكون المهية من حيث هي هي ممتنعة الاتصاف بهما فالمحكوم عليه في العقل

بالامتناع او بالامكان لابد ان يكون موجودا في العقل لكن الحكم بالامتناع او الامكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار المهية

من حيث هي هي ويقرب من هذا في الدلالة على ظرف الشهود العلمي والظهور الكشفي ان كثيرا من الاشياء يتصف بالاشتراك والعموم

النوعية والجنسية وما يجري مجريها وليس لها في الخارج حيثية من هذه الاوصاف الصادقة عليها فلابد للاشياء من نشاة اخرى

ونحو آخر من الوجود يتصف فيه بالكلية ونظائرها ومن الشواهد القوية على وجود نشاة علمية ان المحسوسات كالحرارة والبرودة اذا

تكيفت بها الآلات كاللامسة مثلا ليست الصور الحاصلة منها في الآلة من جنس الكيفية المحسوسة بل من جنس آخر من جملة الاجناس الاربعة

التي هي تحت مقولة الكيف فان صورة الحرارة القوية الموجودة في آلة اللمس ليس ملموسا والا لاحس بما في آلة لمسه غير هذا اللامس وكذا

صورة الطعم كالحلاوة الشديدة التي ادركها الانسان بآلة الذوق كجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجية الموجودة في جرم اللسان

والا لكانت مذوقة كذلك لمن اكل ذلك اللسان فرضا بل ليست صورة شيء من هذه الامور التي هي حاضرة عند الحواس الا من الكيفيات

النفسانية التي من صفات النفوس لا صفات الاجسام فالحرارة الذهنية ليست من جنس الحرارة الخارجية والا لكانت محرقة بل هي كيفية

نفسانية وكذا البرودة الذهنية واللون الذهني والحروف والاصوات الذهنية كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعة لما

وجدت الا قائمة بالهواء المقروع او المقلوع ولكان حديث النفس مسموعا لكل صحيح السمع غير موقور الصماخ فهذه الامور مما ينبه

الانسان على ان للمحسوسات وجودا آخر غير محسوس فيصير مؤمنا بوجود نشاة اخرى غير نشاة الاجسام ولواحقها واما منشا انكار

هذا الحضور العلمي المباين للوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للاشياء الخارجية وجود في نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا

بامتناع الوجود او با للاوجود في الخارج

السواد والبياض ومثل قولهم ان المهيات كالانسان والفلك والارض اذا انطبعت في العقل فهي من حيث انها صورة جزئية حاصلة في ذات شخصية تكون لامحة موجودة في الخارج فان كانت متحدة مع الافراد الخارجية في المهية ولوازمها لكان يجب ان يترتب عليها الخواص واللوازم الخارجية فكانت الحرارة محرقة والانسان متحركا ناميا كاتبا والسواد قابضا للبصر ولبس كك وان لم تكن متحدة معها في المهية لم يكن لشئ واحد وجودان كما هو المط ومثل قولهم لو كان علمنا بالاشياء عبارة عن وجودها في انفسنا لزم منه ان يصير النفس متحركة ساكنة حارة باردة فقد عرفت في اوايل الكتاب وجه حل هذه الشكوك وامثالها من ان هذا الوجود العلمي وجود اخر والمهية اذا وجدت بهذا الوجود يسلب عنه كثير من الصفات والآثار المترتبة عليها في الوجود المادي من التضاد والتفاسد والتزاحم وغير ذلك واما ما تفصى بعضهم بقوله ان من الجائز ان يختلف لوازم الشئ بحسب اختلاف القوابل حتى يكون الحرارة متى حلت بالمادة الجسمانية يعرض لها عوارض مخصوصة ومتى حلت النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شئ من هذه الاثار ويكون المهية في الحالين واحدة ففيه ان المسائل اذا وجه الاشكال في نفس تلك الآثار كالسخونة والاحراق لم يندفع بالجواب الذي ذكره فيجب المصير الى ما مهدنا في مباحث الوجود الذهني

فصل

في حال التفاسير المذكورة في باب العلم وتزييفها وتحصيل المعنى الجامع لافراده زعم كثير من الناس ان اقوال الحكماء مضطربة في باب العقل والمعقول غاية الاضطراب فان الشيخ الرئيس يضطرب كلامه تارة الى ان يجعل التعقل امرا سلبيا وذلك عندما بين ان كون البارى عاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته ولا في صفاته لان معنى عاقليته ومعقوليته تجرده عن المادة وهو امر عدمي وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لمهية المعقول وذلك عندما بين ان تعقل الشئ لذاته ليس الا حضور صورته عند ذاته وايضا نص على ذلك في النمط الثالث من الاشارات حيث قال ادراك الشئ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك وتارة يجعله مجرد اضافة وذلك عندما بين ان العقل الذي لواجب الوجود ليست عقليته لاجل حصول صور كثيرة فيه بل لاجل فيضان تلك الصور عنه حتى يكون العقل البسيط اذا حصل فينا يكون كالمبدأ الخلاق لعلومنا النفسانية وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات اضافة الى الامر الخارجي وذلك عندما بين ان العلم من الكيفيات النفسانية داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض وايضا عندما بين ان تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات اضافة واما الشيخ المقتول صاحب كتاب حكمة الاشراق فذهب الى ان العلم عبارة عن الظهور والظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نورا لنفسه وقد يكون نورا لغيره فان كان نورا لنفسه كان مدركا لنفسه وان كان نورا لغيره فلا يخ ذلك الغير اما ان يكون نورا لنفسه او لا يكون وعلى الثاني فهو اما ان يكون مظلما في نفسه اولا وعلى الثاني فهو اما نور لغيره او ليس بنور لغيره ايضا بل غسق الغيره فعلى التقدير الاول كان ذلك الغير مدركا له وعلى التقادير الثلاثة فلم يكن ذلك الغير مدركا له ولا هو مدركا لنفسه هذا حاصل مذهبه فدل على ان علم الشئ بذاته عنده عبارة عن كونه نورا لنفسه وعلم الشئ بغيره عنده عبارة عن اضافة نورية بين شيئين نوريين وهذه الاقوال ظواهرها متناقضة لكن يمكن تاويلها وارجاعها الى مذهب واحد هو ان العلم عبارة عن وجود شئ مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواء كان علما لنفسه او لشئ آخر فان كان هذا الوجود المجرد المسلوب عنه الغواشي وجودا لنفسه كان عقلا لنفسه وان كان وجودا لغيره كالاعراض كان عقلا لغيره او خيالا له او حسا له فهذا تحقيق معنى العلم مطلقا على الاجمال فلنرجع الى ابطال ما يفهم من ظواهر الاقوال المذكورة في تفسير العلم ثم الى تشييد ما هو الحق عندنا ثم الى اصلاح بواطن ما ذكروه من تلك الاقوال بقدر الامكان فنقول اما كون التعقل امرا سلبيا فهو ظاهر البطلان فانا اذا رجعنا الى وجداننا عند تعقل شئ فنجد من انفسنا انه حصل لنا شئ لا انه زال عنا شئ وايضا لو كان جعل العلم سلبا لم يكن اى سلب اتفق بل اولى الاشياء بان يكون العلم سلبا له هو ما يقابله ومقابل العلم هو الجهل فلو كان العلم سلبا لكان سلبا للجهل والجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا فان كان العلم سلبا للجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بشئ فعدم عدم العلم يكون ثبوتا للعلم فيكون العلم ثبوتيا لا سلبيا وان كان سلبا للجهل المركب فيلزم خلو الواسطة بين الشئ وسلبه لان عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم فبطل كون العلم سلبا للجهل المركب وايضا الجهل المركب مركب من علم وجهل فلو كان العلم الذي هو سلبه سلبا للجزء الذي هو العلم يلزم سلب الشئ لنفسه ولو كان سلبا للجزء الذي هو السلب عاد الشق الاول وهو كون العلم عدم عدمه ثم لو قال قائل انا لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة ولواحقها فنقول هذا باطل من وجوه ثلثة اولها ان التجرد عن المادة لا ينسب الى احد دون احد فلا يقال هذا مجرد عن المادة بالنسبة الى زيد دون عمرو كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو ولو كان العلم بالشئ عبارة عن تجرده عن المادة لصح ان يقال علم

زيد بان العالم حادث بتجرد زيد بهذا القول وثانيها انه ليس علمنا بكون الشيء مجردا عن الوضع والاشارة علما بكون ذلك الشيء علما بالشيء
ولو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة لكان كل ما علمنا تجرد شيء علمنا كونه علما بالشيء وليس كذلك بل بعد العلم بكون الشيء
مجردا عن المواد يجوز الشك لاحد في كونه عالما او عالما بذاته او بغيره الا بعد البرهان ولهذا اقيم البرهان على ان كل مجرد عقل وعاقل
ومن الممتنع ان يكون معنى واحد مجهولا ومعلوما في زمان واحد وثالثها ما اشرنا اليه اولا من انا نجد من انفسنا من جهة كوننا عالمين حالة
ثبوتية متميزة عن سائر احوال النفس كالارادة والقدرة والخوف والشهوة والغضب وغير ذلك فظهر من هذا ان الادراك للشيء ليس
مجرد العدم واما المذهب الثاني وهو كون العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العاقل فهو مدفوع ايضا بوجوه ثلثة الاول انه لو كان
التعقل هو حصول صورة في العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا والتالي باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله وجه اللزوم انه تعقلنا
لذواتنا اما ان يكون نفس ذواتنا او لا بد من حصول صورة اخرى من ذاتنا في ذاتنا وكلا القسمين باطل اما الاول فلانه تعقلنا
لذواتنا لو كان نفس ذواتنا لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا وكذا من عقل الاشياء التي هي عاقلة لذاتها لزمه ان عقلها
عاقلة لذواتها بل كان عقله اياها عقل عقلها لذاتها وليس كذلك واما الثاني فهو ايضا باطل اما اولا فلان تلك الصورة لا بد وان تكون
مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين او كون احدهما حالا والاخر محلا مع عدم رجحان احدهما بالحالية والاخر بالمحلية واما ثانيا فلان
كون شيء واحد جوهرا او عرضا لان صورة ذاتنا مثل ذاتنا وذاتنا جوهر مستغني الوجود عما يقوم به فما يقوم به بعد وجوده بالفعل
كان عرضا واما ثالثا فلان كل صورة ذهنية فهي كلية ولو تخصصت بالف تخصيص فانه لا يمنع عن الكلية واحتمال الاشتراك بين
كثيرين ونحن نعرف ذاتنا هوية شخصية غير قابلة للاشتراك ولان كل ما يزيد على ذاتنا فانا نشير اليه بهو ونشير الى ذاتنا بانا فلو كان
علمنا بذاتنا بصورة زائدة علينا لكنا مشيرين الى انانا بهو والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم الوجه الثاني انه لو كان الادراك عبارة
عن حصول صورة المدرك فلا شك ان هذه الهيئات مقارنة للاجسام الجمادية مع ان الادراك غير حاصل لها فعلمنا ان نفس حصول
هذه الهيئات للجوهر ليس هو ادراكها لان نفس الحصول لها لا يختلف في الحالين فان من يدرك شيئا امكنه ان يدرك ذلك الشيء مع
مقارنه فان مقارنة صورة السواد والاين والكم لشيء لا يمنع عن كون ذلك الشيء مدركا والا لم يتعلق الادراك بمجموعهما ونحن ندرك
كثيرا جسما ذا مقدار وذا كيف واين ووضع وغير ذلك ولو قالوا ان الادراك حصول صورة لما من شانه الادراك لكان تفسيرا للشيء بمثله
وهو باطل فعلم ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة فان قيل نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود
مجرد عن المادة فيقال هذا ايضا باطل لان التعقل حالة ثبوتية والتجرد عن المادة مفهوم سلبي فيستحيل ان يكون المعنى السلبي داخلا
في حقيقة الامر الثبوتي الذي هو التعقل لان الامر الثبوتي لا يتقوم بالسلبي فبقي ان يقال ان التعقل هو نفس حضور الشيء وثبوته او حالة
اخرى ولكن لا يتحقق تلك الحالة الثبوتية الا عند التجرد عن المادة سواء قيل ان تلك الحالة وحدها هي الادراك او قيل ان المجموع الحاصل
من الحضور ومن تلك الحالة هي الادراك فنقول اما الاول فقد مر بطلانه واما الثاني فهو كلام غامض سنرجع الى كيفية صدقه او كذبه
نقده او تزييفه وبالجملة فهو يوجب الاعتراف في ظاهر الامر بانه ليس الادراك نفس حضور الصورة واما المذهب الثالث وهو كون العلم
اضافة ما بين العالم والمعلوم من غير ان يكون هناك حالة اخرى وراءهما فهو ايضا باطل لما بين في باب المضاف ان الاضافات لا مستقل الا
لها في الوجود ولا يتحصل الا عند وجود المتضائفين ونحن كثيرا ما ندرك اشياء لا وجود لها في الاعيان وندرك ذواتنا ولا اضافة
بين ذاتنا وذاتنا الا بحسب الاعتبار ولو كان علمنا بذاتنا عبارة عن اضافة في ذاتنا ايضا لكان العلم منا بذاتنا غير حاصل الا عند الاعتبار
والمقايسة وليس كذلك بل نحن دائما عالمين بانفسنا سواء اعتبر ذلك معتبر ام لا واعلم ان القائل بكون العلم اضافة عارضة للمدرك
الى المدرك اعني الادراك انما ذهب اليه ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة
ثبوت المتضائفين فلزمه ان ما لا يكون موجودا في الخارج يستحيل ان يكون معلوما ولزمه ان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل
هو كون الصورة العلمية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها واما المذهب الرابع وهو الذي اختاره صاحب الملخص وهو ان العلم
عبارة عن كيفية ذات اضافة فهو ايضا في سخافة شديدة اما اولا فلانه يلزم عليه ان يكون علم الباري بذاته وبغير ذاته عبارة عن كيفية
زائدة عارضة لذاته تعالى القيوم الاحدي ان يكون صفاته الكمالية من نوع اضعف المخلوقات وايضا اذا كان علمه كيفية مضافة كان
ذاته تعالى اقدم وجودا من تلك الكيفية لاستحالة ان يكون تلك الكيفية ايضا واجبة الوجود لذاتها لاستحالة تعدد الباري فذاته تعالى

الى

لم يكن قبل تلك الكيفية عالما بشئ من الاشياء فكانت عالمية بالاشياء مستفادة عن امر ممكن الوجود معلول له ومحال ان يستفيض
المعطي لكل كمال الى غيره كمالا من الغير وايضا البرهان قائم على ان علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفا لكان ذاتنا كيفية وقد
ثبت انها من مقولة الجوهر دون الكيف وايضا نحن نشاهد في خيالنا اجبالا شاهقة وصحارى واسعة وسماء وارضا وهي كلها جواهر
فثبت في العلم وجود صور الاشياء التي نعلم يقينا انها ليست بكيفيات فمن زعم ان هذه الصور كيفيات فهو سفسطة لا يلتفت اليها
وان زعم ان في العلم لا يكفي وجود صور المعلومات بل لا بد من قيام كيفية زائدة غير تلك الصور فعليه اثبات ذلك بالبرهان واما
مذهب شيخ اتباع الرواقيين ففيه قسم من الحق وقسم من خلاف الحق اما الحق فهو ما قاله في علم الجواهر المفارقة بذاته من انه عبارة عن كونه
نور النفسه والنور هو الوجود فهذا راجع الى ما اخترناه من كون العلم هو الوجود واما الباطل من مذهبه فهو قوله بان علم الشئ بما سواه
هو اضافة اليها وهو غير صحيح لان العلم ينقسم الى التصور والتصديق والكلي والجزئي والاضافة ليست كذلك ويرد عليه ايضا ان الجسم
له ادراكات جزئية ومذهبه ان كل مدرك لشئ لا بد ان يكون نورا لنفسه وكل نور لنفسه عقل بالفعل فيلزم عليه كون كل حيوان
ذا عقل وايضا من مذهبه ان الاجسام والمقادير مدركة بالعلم الاشراقي الحضوري وكذا ذهب الى ان نفس كل منا تدرك بدنها بعلم حضوري
اضافي وعندنا ان الاجسام المادية من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا يتعلق بها ادراك ولا شعور لا التعقل ولا غيره اما
المذهب المختار وهو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية فيرد عليه ايضا اشكالات كثيرة في ظاهر الامر ولكن كلها مندفعة
عند امعان النظر منها ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد له من امر في الخارج وح
لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه هذا ما ذكره الشارح القديم للاشارات واجاب عنه المحقق الطوسي ره
في شرحه لها ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة فلا يوجد منها
المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا اقول ظاهر كلام المعترض يدل على
ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كان عنده جهلا بالمعنى العدمي المقابل لمطلق العلم تقابل العدم والقنية لا بالمعنى
الوجودي المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد وهذا من باب المغالطة باشتراك كل من لفظي العلم والجهل بين المعنيين والا
لم يكن لما ذكره وجه اصلا بل يؤكد القول بان العلم هو الصورة فقط فان الصورة الغير المطابقة لما في الخارج اذا تحققت في الذهن فلا
شبهة لاحد في انه قد تحقق قسم من اقسام مطلق العلم مع انه ليست هناك اضافة متحققة الى شئ من الاشياء الخارجية فدل على ان
العلم قد يوجد بدون الاضافة فعلم ان طبيعة العلم امر غير الاضافة ومنها ان اثبات الصورة ان لزم فانما يلزم فيما لا يكون موجودا
في الخارج واما الامور الموجودة في الخارج فيحتمل ان يكون العلم بها مجرد الاضافة اليها والجواب ان الادراك والعلم واحد يطلق على اقسام
الادراكات كالتعقل والتخيل والاحساس فاذا دلت حجة في بعض الافراد على كونه امرا غير مضاف فقد عرضت له الاضافة علم قطعا
انه ليس من مقولة المضاف اينما كان ومنها ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصوله لشئ فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب
ان مطلق الحصول غير كاف في المدركية بل حصول صورة مجردة عن المادة الوضعية ومنها انه لو كان معنى الادراك بعينه حصول
صورة مجردة لكنا اذا علمنا موجودا قائما بذاته علمنا كونه عالما من غير حاجة الى برهان مستانف ولكنا اذا علمنا موجودا
غير جسماني وجدت له صورة السواد قطعنا بكونه عالما به وما كنا بعد علمنا بان الله تعالى غير جسم ولا جسماني نحتاج الى برهان في
كونه تعالى هل يعلم ذاته ام لا وهل العلم بذاته عين ذاته ام امر يزيد على ذاته اقول العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة
لا من حيث يكون اذا تصورنا ذلك المفهوم للشئ جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود امر مجرد عن المادة والوجود
مما لا يمكن تصوره بالكنه الا بنفس هويته الموجودة لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نشك ح
في كونه عالما بذاته وعالما بما حضر عند ذاته ولا يحتاج ح الى برهان ومنها انه اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا فعلمنا
بعلمنا بذاتنا ان كان بعينه علمنا بذاتنا فح يكون هو ايضا ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية واما ان لا
يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا الاعتراض نقله محقق مقاصد الاشارات
وذكر انه من اعتراضات المسعودي واجاب عنه بقوله ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشئ الواحد
قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبرها اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فالاولى ان يق

علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا وعلمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل صورة ذهنية زائدة علينا ليست هي بعينها هويتنا الشخصية ولها هوية ذهنية اخرى وكذا علمنا بعلمنا بذلك العلم صورة زايدة على هويتي العلمين الاولين وهكذا الى ان ينقطع الاعتبار والتصور ولا يلزم من ذلك اجتماع المثلين في مرتبة لما مر مرارا من ان الوجود سواء كان عينيا او ذهنيا لا مثل له ولا صورة علمية يطابقه بعينه وهويته فنحن اذا علمنا هويتنا الشخصية الوجودية بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا وهو امر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا وكذلك الحال في العلم بكل علم لان كل علم هو نحو من الوجود ولا يمكن نيله الا بنفسه لا بصورة اخرى فالعلم بكل وجود وتشخص لا يمكن الا بوجه كلي عام ومنها انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات واجاب عنه ذلك المحقق بان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه واما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك والادراك منشأ هذا الاعتراض اقول الحق عندنا ان ما به الابصار والمبصر بالحقيقة هو شخص مثالي موجود في الاعيان لا في الآلة البصرية كما سنوضحه في مقامه ان شاء الله فهذه جملة من مذاهب المنتسبين الى الحكمة في باب العلم وما يرد على كل منها فالآن نكشف قناع الاجمال عن وجه الحق الذي اومأنا اليه ونشيد قاعدته

فصل في تحقيق معنى العلم العلم ليس امرا سلبيا كالتجرد عن المادة ولا اضافيا بل وجودا ولا كل وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوة ولا كل وجود بالفعل بل وجودا خالصا غير مشوب بالعدم وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علما وبيان هذا ان المادة الاولى امر مبهم في ذاته وهي غير موجودة بالفعل وانما يتحصل ويتقوم ذاتا متحققة بالجسم ولواحقه كالحركة وما ينشأ منها والجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجي فان كل جزء مفروض فيه وجوده يقتضي عدم غيره من الاجزاء وعدم الكل فانه اذا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوما وكذا يسلب عنه سائر الاجزاء ولان الوجود عين الوحدة او ملازم لها فما لا وحدة له ولا وجود له وكذا الحمل والهوهوية من لوازم الوحدة فما لا هوهوية له فلا وجود له لشيء وشيء من اجزاء الجسم المتصل ولو بحسب الوهم لا يحمل على الجسم ولا الجسم يحمل على شيء من تلك الاجزاء مع انه حاصل الهوية من اتصال تلك الاجزاء وكماله بزيادة الاتصال ذلك في تماديه وما كمال الشيء يوجب زواله فكيف يكون في نفسه موجودا مستقلا وبالجملة الجسم حقيقة افتراقية في وجودها قوة عدمها وفي عدمها قوة وجودها فوجود كل فرد منه كالذراع مثلا عين عدم فرد آخر وضده ففيه قوة زوال نفسه وهذا غاية ضعف الوجود لشيء بحيث وجوده يوجب عدمه وهو كالكثرة في ضعف الوحدة فان وحدة الكثرة عين كثرتها الشيء والفرق بين الهيولى الاولى وبين الجسم في نقص الوجود ان الهيولى بعينها قوة صرفة لوجود الاشياء الكثيرة واما الجسم ففي وجوده قوة عدمه فما هذا شانه لا يوجد بتمامه لذاته وما لا يوجد بتمامه لذاته لا ينال له شيء آخر ولينال والدرك من لوازم العلم فلا علم لاحد بشيء من الجسم واعراضه اللاحقة الا بصورة غير صورتها الوضعية المادية التي في الخارج لان تلك الصورة بعينها اذا حصلت لشيء كان ذلك الشيء اما مادتها التي هي محلها او الامر الذي يحلها او الامر الذي يحل معها وحكم الجميع كحكم الصورة الجسمية الخارجية في ان لا وجود لها لذاتها وليس لشيء منها عند شيء وجودا الا بحسب اطرافها ونهاياتها ونهاية الشيء خارجة عن ذاته والادراك قد يتعلق بذوات الاشياء واجزائها الداخلة فعلم مما ذكرنا ان اصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدركا ومنالا لشيء يدركه وينال ذلك الشيء بل وجودا غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة فالوجود القوي الذي لا يصحبه هذه الشوائب العدمية هو عبارة عن الادراك فهذا يمكن ان يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقا ان التعقل هو المجموع الحاصل من حضور الشيء وحالة اخرى له لو كان اراد تلك الحالة استقلال الوجود وتاكده في الجملة بان لا يكون منقسما ولا ذا وضع حسي واقع في جهة من جهات العالم الوضعي فهذا حال كل صورة ادراكية فانها غير قابلة للاشارة الوضعية فان الصورة التي ينالها الحس ليست بالحقيقة هي التي تسمى بالكيفيات المحسوسة ولا التي تسمى باوائل الملموسات هي الحرارة الخارجية القابلة للاشارة الحسية الوضعية فانها محسوسة بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الاول وبالذات فان المحسوس من حيث محسوس وجوده في نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس به وهذا النحو من الوجود هو محسوسيته كما ان وجود المعقول من حيث هو معقول ومعقوليته وحصوله للجوهر العاقل بعينه شيء واحد فالصورة المحسوسة بالذات ليس وجودها وجودا ذا وضع يمكن الاشارة اليها وان كان من شرائط الادراك الحسي حصول نسبة وضعية بين آلة الادراك والشيء الذي يوخذ منه تلك الصورة وهذه النسبة غير ثابتة بين تلك الصورة وما يطابقه ويوخذ منه وذلك الشرط غير محتاج اليه في غير الادراك الحسي من الادراكات الخيالية والوهمية والعقلية وليس ايضا حصول الصورة الادراكية للمشاعر والمشاهد الادراكية كحصول الصور الكائنة في محالها الخارجية كما سنتلو عليك بين الحصولين

فصل في الفرق بين حضور الصورة الادراكية للنفس وبين حصولها في المادة وذلك وجوه

من ثمانية اوجه اولها ان الصورة المادية متزاحمة متمانعة فان المتشكل بشكل مخصوص او الملون بلون مخصوص ممتنع عليه ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول ولا ان يتلون بلون آخر ما لم ينسلخ عنه اللون الاول وكذا الحال في الطعوم والروايح والاصوات المختلفة المتضادة واما صورها الادراكية فلا تزاحم لها في الوجود الادراكي فان الحس المشترك يدرك الجميع ويحضرها عنده وكل حس من هذه الحواس الخمسة يمكنه ادراك انواع مختلفة من جنس محسوسه فالبصر للالوان المتضادة والذوق للطعوم المتضادة وكذا الكلام في غيرها فعلم ان الوجود الصوري الادراكي ضرب آخر من الوجود وثانيها ان الصور المادية لا يحصل العظيم منها في المادة الصغيرة فلا يحصل الجبل في خردلة ولا يسع البحر حوض وهذا بخلاف الوجود الادراكي فان قبول النفس للعظيم منها والصغير متساو فيقدر النفس ان يحضر في خيالها صورة جميع السموات والارض وما بينهما دفعة واحدة من غير ان يتضيق عنها كما ورد عن مولانا وسيدنا محمد صلى الله عليه وآله ان قلب المؤمن اعظم من العرش وكما قال ابو يزيد البسطامي حكاية عن نفسه لو كان العرش وما حواه في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما احس به والسبب في ذلك ان النفس لا مقدار لها ولا وضع لها والا لكانت محدودة بحد خاص ووضع خاص لا تقبل غيره الا ويزيد عليه او ينقص عنه فيبقى منه شيء غير مدرك لها او يبقى من النفس شيء غير مدرك له فيكون شيء واحد معلوما وغير معلوم او عالما وغير عالم في آن واحد وهو محال بالبرهان والوجدان فانا نعلم ان النفس منا شخص واحد ذا ادرك مقدارا عظيما يدرك كله بكلها لا ببعضها اذ لا بعض لها لبساطتها وثالثها ان الكيفية الضعيفة تمحي عند حصول الكيفية القوية في المادة بخلاف الصور النفسانية فان القوي منها لا يبطل الضعيف عند وروده سيما في التخيل والتعقل فان العقل يدرك الضعيف اثر القوي ويتخيل الصغير بعد العظيم والانقص بعد الاشد ورابعها ان الكيفيات المادية يشار اليها بالحواس وهي واقعة في جهة من جهات هذا العالم وليس كذلك الصور الادراكية اذ لا اشارة اليها ولا وضع لها بمعنى المقولة لا جزء منها وخامسها ان صورة واحدة مادية يمكن ان تكون مدركة بادراكات كثيرة لاشخاص كثيرة بالمعنى المراد من ادراكها فيكون كتابة واحدة يقع عليها ابصار كثيرة او صوت واحد تسمعه اسماع كثيرة وليس كذلك وجود الصورة الادراكية فما في خيالي لا يمكن ان يطلع عليه غيري وما في قوة ذوقي لا يمكن ان يذوقه غيري ولذلك قيل النار النفسانية لا تحرق وحرقة قلب العاشق لا تسخن وثلجة صدره لا تبرد والعقل اذا حكم بان النار محرقة والماء مبرد لا يحكم بانهما حين ما يكون في النفس محرقة او انه حين ما يكون فيها مبرد بل على انها امور اذا وجدت في الخارج كانت محرقة او مبردة واذا حكم بان الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به ان وجوده الذهني لا يقوم بغيره بل معناه ان ما علم صورة شيء وجوده لا يقوم بغيره ولا يلزم منه ان لا يقوم صورته المطابقة له بغيرها وسادسها ان الصور الكونية اذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها او استرجاع مثلها الا باكتساب جديد وتاثير مستانف بمثل تلك الاسباب التي حدثت منها اولا بخلاف الصور النفسانية فانها اذا زالت بعد حصولها فقد لا يحتاج في استرجاعها الى تجشم كسب جديد وسابعها ان الصور الكونية اذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها الا بفاعل غريب او سبب مباين منفصل كالشجر اذا بلغ الى مقداره يحتاج الى اسباب اخر كالماء والارض لاجل التغذية والتنمية والحيوان اذا بلغ الى غاية كماله وكذا الصور الجمادية الطبيعية او الصناعية اذا كملت بعد نقصانها انما كملت باسباب منفصلة عنها بخلاف الصور النفسانية كصورة النفوس القدسية التي تكون في اول الامر غير كاملة لكنها مستكفية بذاتها في بلوغها الى كمالها اللائق بحالها من غير حاجة لها الى مكمل منفصل الذات عنها وثامنها ان الصور الكونية لا يمكن صدق نقايض مفهوماتها ومعانيها عليها فالنار الخارجية لا يصدق عليها اللانار والسواد الخارجي لا يصدق عليها انه ليس بسواد بخلاف النار النفسانية فانها ليست بنار بالحمل الشايع الصناعي والجسم الموجود في النفس ليس بجسم وكذا حال الكيفيات المحسوسة كالالوان والاصوات والطعوم والروايح كلها يحمل على انفسها بالحمل الذاتي ويسلب عن انفسها بالحمل الصناعي فالحيوان النفساني حيوان وليس بحيوان والسر في ذلك ان ذلك النحو من الوجود الصوري المسلوب عنه النقايص المادية وجود على وجه اعلى واشرف فاثبات هذه المعاني الجسمية المادية لها من جهة تحقق مبدئها واصلها فيها فان هذه الصور المادية اصنام وقوالب لتلك الصور المجردة واما سلب هذه عنها فلاجل ان تلك الصور اجل واشرف من ان يوجد بهذا الكون الدنية فهذا الحيوان اللحمي المركب من الاضداد والصور الدائرة المستحيلة مثال وظل لذلك الحيوان النفساني البسيط وان كان فوقه ما هو اعلى منه وهو الحيوان العقلي البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الاشخاص والاصناف المادية والنفسانية التي تحته من نوعه وهو مثالها الكلي النوعي وهو الفرس العقلي وهكذا في كل نوع من انواع الحيوانات وغيرها كما مر في مباحث المهية والغرض ههنا بيان ان الصور المجردة المطابقة لهذه الصور المادية كيف يصدق عليها نقايض انفسها على وجه لا يلزم اشكال التناقض ومنا تحقيق

مسئلة الاشد والاضعف وان وجود الشئ اذا اشتد يخرج من نوعه الى نوع آخر اعلى منه مع ان كل اشتداد يكون امعانا في نوعه الذي كان فيه
وفي المثل المشهور ان الشئ اذا جاوز حده انعكس الى ضده ومن هذا القبيل استكمالات المادة الواحدة كمادة الجنين اذا كملت صورته الطبيعية
تصير صورة نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها ما كان مسلوبا عنها ويسلب عنها ما كان صادقا عليها **فصل** في قولهم ان العلم عرض
اما العلوم الخيالية والحسية فهي عندنا غير حالة في آلة التخيل وآلة الحس بل انما يكون تلك الآلات كالمرائي والمظاهر لها [illegible]
لها فجواهرها جواهر مجردة عن المواد واعراضها اعراض قائمة بتلك الجواهر والكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالمبادي جل ذكره واما العلوم
العقلية فالمشهور ان علومنا العقلية بالاشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا لان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة
عن موادها وهي صور جواهر وصور اعراض ويرد عليهم في ذلك شك قوي ذكره الشيخ في الهيات الشفا وهو ان العلم لما وجب ان يكون مطابقا
للمعلوم فاذا كان المعلوم ذاتا قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقا له وداخلا في نوعه والداخل في نوع الشئ لا بد وان يكون مندرجا معه
تحت جنسه مشاركا له في ذلك الجنس لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فاذا الصورة العقلية للجوهر لا بد ان يكون جوهرا ايضا مع ان
العلم من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس فشئ واحد يكون جوهرا وعرضا ولا شئ من الجوهر بعرض فهذا هو الاشكال المشهور وقد
اشرنا الى كيفية دفعه فيما مر سابقا ولاحقا لكن الشيخ اجاب عنه بقوله ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع
وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فانها ماهية شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي هي معقولة عن امر وجوده
في الاعيان ان لا يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر والحركة كانت ماهيتها انها
كمال ما بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير ماهيتها محركة للعقل الى آخر ما ذكره
اقول لا يعجبني هذا الكلام فان دلائل اثبات الوجود الذهني للاشياء لو تمت لدلت على ان للاشياء مع جميع صفاتها ولوازمها اولا
واي معنى لها باي وجه كان وجودا آخر سوى هذا الوجود المادي الداثر فكما ان الانسان مثلا نحن نتصوره نوعا جوهريا كذلك نتصوره
مع قيد كونه قائما بذاته بالفعل وعاقلا لذاته مجردا عن المحل والموضوع فهذا العذر الذي ذكره لا يجري فيه ولو ذكر مثل ما ذكره في جميع صفات
الماهيات واجناسها وفصولها فذلك يوجب ان لا يبقى من ماهية الاشياء شئ في الذهن فان الذي يجعله صورة الحيوان مثلا في الذهن
اذا لم يكن جوهرا ولا جسما ولا ناميا ولا متغذيا ولا حساسا ولا متحركا ولا متحيزا ولا شيئا من مقومات الحيوانات وفصولها البعيدة والقريبة
ولم يثبت فيه شئ من الحيوانية فبماذا يكون حيوانا احيوانيته بانه بالفعل جوهر جسماني نام حساس فليس كذلك او بانه اذا وجد في الخارج لكان
حيوانا فنقول ما المراد من هذا الكلام فان كان المراد منه امكان ان يوجد تلك الصورة الذهنية بحسب شخصيتها في الخارج فليس كذلك
فان الشخص الموجود في الذهن الذي عرض له الكلية والاشتراك لا يمكن خروجه من العقل وصيرورته بعينه شخصا جسمانيا متخصصا
بوضع واشارة لان ذلك خلط بين انحاء الوجودات وتضييع للحيثيات فان الشخص العقلي شخصيته لا ينافي العموم والاشتراك بين
كثيرين والشخص الخارجي ممتنع فيه ذلك وان كان المراد انه بحسب ماهيته الموجودة بذلك الوجود العقلي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت جوهرا
كذلك فهي عندهم من مقولة الكيف فلو وجدت في الخارج لكانت ايضا كيفية نفسانية لا جوهرا ولا كما ولا كيفا اخر ولو كان المراد منه
ان هذه الماهية الموجودة في الذهن بحيث لو فرضت فرضا مستحيلا انها صارت موجودة في الخارج بوجود ماهية اخرى لكانت تلك
الماهية جوهرا او كذا او كذا فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة اذ كل ماهية في اي نحو من الوجود كانت يجري فيه ذلك الفرض بالقياس
الى كل ماهية فان ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضا لكان وجوده في موضوع ولو كان الجسم عقلا لكان بالفعل في كل ما له من الكمالات
ولو كان الممكن واجبا لكان صانعا للعالم وايضا لم يبق فرق بين هذا المذهب ومذهب القائلين بالشبح والمثال ولكانت الصور الموجودة
في النفس كالصور المنقوشة في الجدران في كونها انسانا وفرسا وفيلا واشجارا وانهارا الا انها يصدق عليها انها لو كانت موجودة في الاعيان
لكانت هي تلك الامور ولكن موجوديتها خارجة عن تلك السطوح ممتنعة بل الحق ان الصور العقلية للجواهر الموجودة في الاعيان بعينها هي
معاني تلك الحقائق وذواتها المتاصلة فللجواهر بل للجسم مثلا معنى وصورة محسوسة وصورته المحسوسة هي الجوهر الحسي وصورته المعقولة
هي معنى الجوهر وهو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته انه موجود لا في موضوع من غير ان يحتاج في تعقله الى صورة قائمة بالعقل
وكذا الحيوان المعقول والنامي المعقول والحساس المعقول فالمعقول من هذه الامور لا يلزم ان يكون امورا متالفة الوجودات
معنى تقوم وجوده في موضوع مستغن عنه في ذلك النحو من الوجود الكمالي العقلي بل كما يصدق هذه المعاني باجمعها مع ما يترتب

صح
عليها على حيز ويحمل عليه بهو هو وذلك الجسم الذي هو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع واشارة وليس شيء من هذه المعقولات ذا وضع
واشارة فبان يحمل هذه المعاني العقلية على ذات عقلية كان اولى فان صدق معقول على معقول واتحاده به في الوجود العقلي اولى
الى من صدق معقول على محسوس واتحاده به في الوجود الحسي والعجب من ان الشيخ قد اثبت في اول النمط الرابع من كتاب الاشارات ان
للحيوان المعقول وجودا في الحيوان المحسوس ثم الحيوان المعقول المشترك بين كثيرين لا شك ان وجوده الخاص به غير قابل للاشارة والتحيز والوضع
ومع ذلك لم يجعل هذا المعقول ارتباطا واتحادا بالحيوان المحسوس لا بان صورته العقلية تقوم بالاشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي
عرضا قائما بالحيوان الحسي بل هو اولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدنية المستحيلة الكائنة الفاسدة فكذا
الحال في سائر الصور المعقولة لسائر الانواع الجوهرية وغيرها والناس انما وقعوا في مثل هذه الاشكالات لظنهم ان وجود الصور المعقولة
في النفس كوجود الاعراض في محالها وانكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول فلاجرم لا يمكنهم التفصي عن اشكال كون الشيء جوهرا وعرضا
عند تعقل النفس للجواهر وغاية ما قالوا في دفعه ان مفهوم العرض عرضي لما تحته ولا منافاة بين الجوهر والعرض في الوجود الذهني انما المنافاة
بينهما بحسب الوجود الخارجي ومهية الجوهر محفوظة حال احتياجه في وجوده الذهني الى الموضوع الذي هو الذهن اذ يصدق عليه انه
لا يحتاج اليه في الوجود الخارجي نعم لا يجوز ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا بالنظر الى وجود واحد وذلك لم يلزم من حصول مهية
الجوهر في الذهن بل غاية ما لزم ان مفهوم العرض قد عرض لمهية الجوهر كما عرض لسائر المقولات وافرادها في الذهن والخارج جميعا
ويرد عليه اولا ان العرضية ليست الا نحو وجود الاعراض لان معناها كون الشيء في موضوع والكون في الموضوع عبارة عن نحو وجود
المهيات العرضية كمهية السواد والحرارة وغيرها والوجود كما علمت من قبل وان كان من عوارض المهيات لكن عروضها بحسب التحليل
العقلي فعرضيتها ليست كعرضية العوارض الوجودية التي تتبدلها مع انحفاظ المهية فالمهية الجوهرية كالانسان مثلا اذا فرض
ان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها وتبدلها الى وجود اخر مع انحفاظ ذاته كسائر العرضيات
وبالجملة قياس عروض الوجود للمهية الى عروض سائر اللواحق العرضية لازمة كانت او مفارقة قياس بلا جامع اذ ليس للوجود عروض
بالحقيقة للمهية بل وجود المهية ليس الا نفس صيرورتها خارجا او عقلا ثم انه على تقدير ان يجوز كون شيء واحد جوهرا بحسب المهية عرضا
بحسب الذهن لكن يبقى الاشكال ح فانه لما وجب ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما هم معترفون به مع ان العلم مطلقا كيفية نفسانية
عندهم في العلم بالجوهر كما يلزم ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا كذلك يلزم لصدق مقولة الكيف عليه كون شيء واحد جوهرا وكيفا
وهذا غير مندفع بما ذكره الشيخ في الشفاء الا ان الاعتذار بان العرض ليس ذاتيا لما تحته فلا محذور عندهم في كون الشيء جوهرا بحسب الوجود
الخارجي عرضا بحسب الوجود الذهني غير جار ههنا لان الاجناس العالية ذاتيات لانواعها وافرادها ولا يمكن تبدل الذاتيات في انحاء
الوجود والا لم يكن الذاتي ذاتيا ولم يكن للمهية الواحدة نحو اخر من الوجود كما هو معنى حصول الاشياء في ظرف العلم وقال بعض اهل التدقيق
كيف يجوز كون شيء واحد جوهرا وعرضا عند من لم يجوز كونه جوهرا او كيفا فان منشأ المنافاة بين الجوهر والكيف ليس الا اعتبار العروض
في احدهما واللاعروض في الاخر واما عدم اقتضاء القسمة والنسبة فمشترك بين الجوهر وبين الكيف فمن سلم عرضية مهية الجوهر كيف اشكل
عليه كونه كيفا ثم الواجب عن هذه الاشكال وامثاله بان معنى الكيف ايضا على قياس معنى الجوهر مهية شرطها في وجودها الخارجي ان
يكون عرضا غير قابل للقسمة والنسبة وكذا حكم الكم وسائر المقولات فيرد عليه ما اوردنا سابقا من انه يلزم ح ان لا يبقى من معاني المهيات
مفهوم ما انها شيء محفوظ في الوجودين فيرد عليهم ايضا حسبما فهموه من وجود الاشياء في العقل ان تلك الصورة الجوهرية التي في النفس
صورة موجودة في نفس جزئية والموجود في نفس جزئية لا يكون الا موجودا جزئيا واقعا في الاعيان فاذن الصورة العلمية التي لمهية
الجوهر من حيث انها موجودة في الذهن لم توجد الا بنفسها وهي عرض بل كيف باعتبار وجودها الخارجي فقد لزم كون الشيء الواحد باعتبار
وجوده الخارجي جوهرا وكيفا وهو ضروري البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الاشكال اللهم الا ان يقول احد انه لا شك ان تلك المهية من حيث
انها موجودة في نفس جزئية فهي من الموجودات العينية ولكنا نعني بالوجود العيني ان يكون المهية بحيث يترتب عليها لوازمها فان
السواد اذا كان موجودا في العين كان من شانه قبض البصر والحرارة العينية من شانها التسخين ولكن متى حصلت في النفس لا يترتب عليها
هذه اللوازم فالاول نسميه وجودا عينيا والثاني وجودا ذهنيا والاشكال بعد باق كما لا يخفى في المصير الى ما اومانا اليه ولنا خذ
في تشبيه **فصل** في بيان ان التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول اعلم ان مسئلة كون النفس عاقلة لصور الاشياء

المعقولة من اغمض المسائل الحكمية التي لم يتنقح لاحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا ونحن لما راينا صعوبة هذه المسئلة وتاملنا في اشكال كون العلم بالجوهر جوهرا وعرضا ولم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم ابى على كالشفاء والنجاة والاشارات وعيون الحكمة وغيرها ما يشفى العليل ويروى الغليل بل وجدناه وكل من في طبقته واشباهه واتباعه كتلميذه بهمنيار وشيخ اتباع الرواقيين والمحقق الطوسى نصير الدين وغيرهم من المتاخرين لم ياتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه واذا كان هذا حال هؤلاء المعتبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من اصحاب الاوهام والخيالات واولى وساوس المقالات والجدالات فتوجهنا توجها جبليا الى مسبب الاسباب وتضرعنا تضرعا غريزيا الى مسهل الامور الصعاب في فتح هذا الباب اذ كنا قد جربنا مرارا كثيرة سيما في باب اعلام الخيرات العلمية والهام الحقائق الالهية لمستحقيه ومحتاجيه ان عادته الاحسان والانعام وسجيته الكرم والاعلام وشيمته رفع اعلام الهداية وبسط انوار الافاضة فافاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علما جديدا وفتح على قلوبنا من ابواب رحمته فتحا مبينا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم فنقول امتثالا لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث ان صور الاشياء على قسمين احديهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها ومثل تلك الصورة لا يمكن ان يكون بحسب هذا الوجود المادى معقولة بالفعل بل ولا محسوسة ايضا كذلك الا بالعرض والاخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريدا اما تاما فهى صورة معقولة بالفعل وناقصا فهى متخيلة او محسوسة بالفعل وقد صح عند جميع الحكماء ان الصورة المعقولة بالفعل وجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف وكذا المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه ووجوده للجوهر الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة فاذا كان الامر هكذا فلو فرض ان المعقول بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للاخرى ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحلية كالسواد والجسم الذى هو محل السواد لكان يلزم حينئذ ان يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لان اقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين ان يكون لكل منهما وجود في نفسه وان قطع النظر عن قرينه لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال اذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر الا هذا الوجود الذى هو بذاته معقول لا لشيء آخر وكون الشيء معقولا لا يتصور الا بكون شيء عاقلا له فلو كان العاقل امرا مغايرا له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلى وهو وجود الصورة العقلية فان الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجردها بتجريد مجرد اياها عن المادة ام بحسب الفطرة فهى معقولة بالفعل ابدا سواء عقلها عاقل من خارج ام لا وليس حكم هذه المعقولية كحكم متحركية الجسم الذى اذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركا بل جسما فقط وذلك لان وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك ولا كحكم مسخنية الجسم اذا قطع النظر عن مسخنه فانه لم يكن هو متسخنا عند ذلك لان وجوده بعينه ليس وجود السخونة ولا كذلك حكم المعقول بالفعل فانه لا يمكن ان يكون الا معقولا بالفعل لان ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته سواء عقله غيره او لم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة الى عاقل آخر عقله فاذن هو عاقل بالفعل والا لزم انفكاك المعقولية بالفعل عن العاقل بالفعل والا لزم انفكاك المعقولية بالفعل عن العاقل بالفعل وقد مر في مباحث المضاف ان المتضائفين متكافئان في الوجود وفي درجة الوجود ايضا ان كان احدهما بالفعل كان الآخر بالفعل وان كان بالقوة كان الآخر بالقوة وان كان احدهما ثابتا في مرتبة من المراتب كان الآخر ايضا ثابتا فيها واذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا وهو ان المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم ان الحال في الصورة المحسوسة ايضا على هذا القياس فان المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم الى ما هو محسوس بالقوة والى ما هو محسوس بالفعل والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل والاحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من ان الحس يجرد صورة المحسوس بعينها من مادته ويصادفها مع عوارضها المكتنفة والخيال يجردها تجريدا اكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة الى غيرها ولا ايضا معنى الاحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم في باب الابصار ولا بمجرد اضافة للنفس الى تلك الصور المادية كما زعمه صاحب التلويحات لما مر من ان الاضافة الوضعية الى الاجسام ليست ادراكا لها والاضافة العلمية لا يمكن ان يتصور بالقياس الى ذوات الاوضاع المادية بل الاحساس انما يحصل بان يفيض من الواهب صورة نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهى الحاسة بالفعل والمحسوس بالفعل واما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس الا بالقوة واما وجود صورة في مادة مخصوصة فهى من المعدات لفيضان تلك الصورة التي هى المحسوسة والحاسة بالفعل والكلام في كون هذه الصورة

حساً وحاساً ومحسوساً بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلاً وعاقلاً ومعقولاً قال المعلم الاول في كتاب اثولوجيا ينبغي ان نعلم ان البصر انما ينال الاشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون بحيث هو هو فيحس حينئذ ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته كذلك المرء العقلي اذا القى بصره على الاشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو شيئاً واحداً الا ان البصر يقع على خارج الاشياء والعقل على باطن الاشياء فلذلك يكون توحده معها بوجه فيكون مع بعضها اشد واقوى من توحد الحس بالمحسوسات والبصر كلما اطال النظر الى الشيء المحسوس اضر به حتى يصيره خارجاً من الحس لا يحس شيئاً فاما البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه فبما ذكرنا اندفع اشكالات كثيرة ومفاسد شنيعة ترد على القول بارتسام صور المعقولات المتباينة الماهيات في العقل وكذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات في ذات البارى جل اسمه كما هو المشهور من اتباع المشائين فان التعقل لو كان بارتسام الصورة العقلية في ذات العاقل يلزم في علم النفس بالجوهر وبالكم وغيرهما كون الشيء واحداً مندرجاً تحت مقولتين بالذات وفي علم البارى كونه محلاً للممكنات ويلزم امور شنيعة اخرى مذكورة في مواضعها ثم انهم زعموا ان الجوهر المنفعل العقلي من الانسان الذي كان عقلاً ومعقولاً بالقوة مما يصادف الصور العقلية ويدركها ادراكاً عقلياً فنقول تلك القوة الانفعالية بماذا ادركت الصورة العقلية اتدركها بذاتها المعراة عن الصور العقليات فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقل صورة عقلية نيرة في ذاتها معقولة صرفة فان ادركها بذاتها فالذات العارية الجاهلة العامية العميا كيف تدرك صورة علمية والعين العميا كيف تبصر وترى فمن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور وان ادركها بما استنارت به من صورة عقلية فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلا حاجة الى صورة اخرى والا لكان الكلام عائداً ويلزم تضاعف الصور الى غير النهاية فكان المعقول والعاقل شيئاً واحداً بلا اختلاف ولكن لقائل ان يقول تلك الصورة واسطة في كون النفس عاقلة لما سواها وهي معقولة للنفس بذاتها بمعنى ان ما وراءها مما هي مطابقة اياه تصير معقولاً للنفس بتلك الصورة لانا نقول لو لم تكن تلك الصورة معقولة للنفس اولاً لم يمكن ان يدرك بها غيرها وليس توسط تلك الصورة في ادراك الاشياء كتوسط الآلات الصناعية في الاعمال البدنية بل مثالها مثال النور المحسوس في درك المبصرات حيث يبصر النور اولاً وبتوسطه غيره على انا قد اوضحنا بالبرهان القاطع ان الصورة المعقولة معقولة في ذاتها لذاتها سواء عقلها غيرها او لم يعقلها وكذا المحسوس بالفعل لا يمكن فرض وجوده لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوساً فهو محسوس بالفعل وان قطع النظر عما سواه وليس وجود الصورة الادراكية عقلية كانت او حسية للجوهر المدرك كحصول الدار والاموال والاولاد لصاحب الدار والمال والولد فان شيئاً من ذلك الحصول ليس في الحقيقة حصولاً لذات الشيء لذات اخرى بل انما ذلك حصول اضافة لها فقط نعم حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة التي يستكمل بها ويصير ذاتاً متحصلة اخرى يشبه هذا الحصول الادراكي فكما ليست المادة شيئاً من الاشياء المعينة بالفعل الا بالصور وليس لحوق الصور بها لحوق موجود بموجود بالانتقال من احد الجانبين الى الآخر بل بان يتحول المادة من مرتبة النقص في نفسها الى مرتبة الكمال فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلاً بالفعل بعد كونها عقلاً بالقوة وليس لحوق الصورة العقلية بها عندما كانت قوة خيالية بالفعل عقلاً بالقوة كلحوق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا او كلحوق عرض لمعروض جوهري مستغنى القوام في وجوده عن ذلك العرض اذ ليس الحاصل في تلك الحصولات الا وجود اضافات لا يستكمل بها شيء وحصول الصورة الادراكية للجوهر الدراك اقوى في التحصيل والتكميل لها من الصور الطبيعية في تحصيل المادة وتنويعها وسنعود من بعد الى دفع الشكوك التي لاجلها قد تحاشى القوم كالشيخ الرئيس واتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول على وجه لم يبق لاهل البصيرة مجال الشك واضطراب في هذا المطلب بتوفيق الله العظيم **فصل** في تاكيد القول باتحاد العاقل بالمعقول اعلم ان الشيخ الرئيس في اكثر كتبه نص على ابطال القول باتحاد العاقل بالمعقول واصر على ابطال ذلك القول غاية الاصرار واستبعد ذلك ونحن نذكر في هذا الفصل ما ذكره في بطلان هذا القول من استدلالاته واحتجاجاته على ذلك وتشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل والعاقل ثم ناخذ في التفصي عن اشكالاته والجواب عن احتجاجاته فلقد قال في كتاب الاشارات ان قوماً من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو ح كما كان عند ما لم يعقل آ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او الذات باقية فهو كساير الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار شيئاً آخر على انك ان تاملت هذا ايضاً علمت انه يقتضى هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط وقال ايضاً زيادة

تغيّر فيه ايضًا اذا اعقل أ ثم عقل ب أ يكون كما كان عندما عقل أ حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئًا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره وقال فيه ايضًا وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثنى عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول ثم ذكر دليلا عاما على نفي الاتحاد بين شيئين مطلقا وقال اعلم ان قول القائل ان شيئًا ما يصير شيئًا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث عنهما شيء ثالث بل على انه كان شيئًا واحدًا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودًا وقال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس في علم النفس من طبيعيات الشفاء وما يقال من ان ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم قولهم ان يصير شيء شيئًا آخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون فان كان بان يخلع صورة ثم يلبس صورة اخرى فيكون هو مع الصورة الاولى شيئًا ومع الصورة الاخرى شيئًا آخر فلم يصر بالحقيقة الشيء الاول الشيء الثاني بل الشيء الاول قد بطل وانما بقي موضوعه او جزء منه وان كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون فنقول اذا صار الشيء شيئًا فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجودًا او معدومًا فان كان موجودًا والثاني الاخر اما ان يكون موجودًا ايضًا او معدومًا فان كان موجودًا فهما موجودان لا موجود واحد وان كان معدومًا فقد صار هذا الموجود شيئًا معدومًا لا شيئًا آخر موجودًا وهذا غير معقول وان كان الاول قد عدم فما صار شيئًا آخر بل عدم هو وحصل شيء فالنفس كيف يصير صور الاشياء واكثر ما هوس الناس في هذا هو الذي صنف لهم ايساغوجي وكان حريصًا على ان يتكلم باقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل ويدل اهل التميز على ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس نعم ان صور الاشياء تحل النفس وتحليها وتزينها ويكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني ولو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل وهي بذاتها فعل وليس في ذات الصورة قوة قبول شيء انما قوة القبول في القابل للشيء وجب ان يكون النفس حينئذ لا قوة لها على قبول صورة اخرى وامر آخر وقد نراها تقبل صورة اخرى غير تلك الصورة فان كان ذلك الغير ايضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدًا وان كان يخالفه فيكون النفس لا محالة هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها وليس من هذا شيء بل النفس هي العاقلة والعقل انما نعني به قوتها التي بها تعقل او نعني به صور هذه المعقولات في نفسها ولانها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئًا واحدًا في انفسنا نعم هذا في شيء آخر يمكن ان يكون على ما سنلمحه في موضعه وكذلك العقل الهيولاني ان عنى به مطلق الاستعداد للنفس فهي باقية فينا ابدًا ما دمنا في البدن وان عنى بحسب شيء شيء فان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل انتهى قوله بالفاظه اقول والذي يجب ان يعلم اولا قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين الامرين عاما وبين العاقل والمعقول خاصا امران احدهما ان الوجود في كل شيء هو الاصل في الموجودية وهو مبدء شخصيته ومنشأ ماهيته وان الوجود مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص والشخص هو هو الا ترى ان الانسان من مبدء كونه جنينا بل نطفة الى غاية كونه عاقلا ومعقولا جرت عليه الاطوار وتبدلت عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده وتشخصيته وثانيهما ان الاتحاد يتصور على وجوه ثلثة الاول ان يتحد موجود بموجود بان يصير الوجودان لشيئين وجودًا واحدًا وهذا لا شك في استحالته لما ذكره الشيخ من دلائل نفي الاتحاد والثاني ان يصير مفهوم من المفهومات وماهية من الماهيات عين مفهوم آخر مغاير له او ماهية اخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هو او هي هي حملا ذاتيا اوليا وهذا ايضًا لا شك في استحالته فان المفهومات المتغايرة لا يمكن ان يصير مفهومًا واحدًا او يصير بعضها بعضًا بحسب المفهوم ضرورة ان كل معنى غير المعنى الاخر من حيث المعنى مثلا مفهوم العاقل محال ان يصير عين مفهوم المعقول نعم يمكن ان يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه انه معقول حتى يكون الوجود واحدا والمعاني متغايرة لا تغاير يوجب تكثر الجهات والثالث صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي وماهية كلية بعدما لم يكن صادقا عليه اولا لاستكمال وقع له في وجوده وهذا مما ليس بمستحيل بل هو واقع فان جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان يوجد مجتمعة في الانسان الواحد لا يقال هذه المعاني الحيوانية والنباتية والجمادية انما وجدت في الانسان بحسب كثرة قواه لا بحسب قوة واحدة لانا نقول بل بحسب صورة ذاته المتضمنة

لقواه

لقواه فان جميع قوى الانسان المدركة والمحركة يفيض على مادة البدن ومواضع الاعضاء من مبدء واحد بسيط هو نفسه وذاته الحقيقية وتلك القوى كلها فروع ذلك الاصل وهو حس الحواس وعامل الاعمال كما ان العقل البسيط الذي اثبته الحكماء هو اصل العقول المفصلة وسننكشف لك في هذا الكتاب ان العقل الفعال في انفسنا هو كل الموجودات بمعنى ان ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعاني الكلية التي تكون موجودة في صور المكونات التي في العالم وبالجملة فكون وجود او موجود واحد هو بصدد الاستكمال بحيث يصدق عليه ويحمل على انه بذاته معنى من المعاني لم يكن صادقا محمولا على ذاته ليس بمستنكر كما قيل ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد اذا تقرر هذا فلنرجع الى الجواب عن احتجاجات الشيخ اما دليله العام المذكور في الاشارات فقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان قلنا ان هذا غير مسلم لجواز ان يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد فان الحيوان والناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك احدهما عن الآخر وهما مع ذلك موجودان بوجود واحد في الانسان وكذا دليله العام المذكور في الشفا فان قوله اذا صار الشيء شيئا آخر فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا او معدوما قلنا نختار انه قد يكون موجودا وقوله فان كان موجودا فالثاني الآخر اما ان يكون ايضا موجودا او معدوما قلنا نختار انه ايضا يكون ح موجودا قوله فهما موجودان لا موجود واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد ولا استحالة في كون معان متغايرة موجودة بوجود واحد والسند ما مر ولو كان يجب ان يكون لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معان متغايرة لها وجود واحد فكيف يكون للنفس الانسانية مع بساطته جوهرا موجودا عالما قادرا مدركا سميعا بصيرا حيا بل الذات الاحدية الواجبية التي هي مصداق جميع المعاني الكمالية والصفات الحسنى الالهية بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيثية فيه بوجه من الوجوه اصلا واما حجتاه الخاصتان بالعاقل والمعقول فالذي ذكره في الاشارات من قوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو ح كما كان عندما لم يعقل آ او بطل منه ذلك قلنا انه نختار انه لم يبطل كونه ح عند ما عقل آ واتحد به الا ما هو من باب القصور والنقص كالصبي اذا صار رجلا فانه لم يزل منه شيء الا ما هو امر عدمي كما اعترف به الشيخ في فصل من الهيات الشفا عند ما بين اقسام كون الشيء من شيء حيث قال هناك ان كون الشيء من الشيء على وجهين احدهما بمعنى ان يكون الاول انما هو هو ما به بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي انما هو صبي لانه في طريق السلوك الى الرجلية مثلا فاذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل عنه امر جوهري ولا ايضا امر عرضي الا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد اذ قيس الى الكمال الآخر والثاني بان يكون الاول ليس طباعه انه يتحرك الى الثاني وان كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته واذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء انما يصير هواء بان ينخلع عن هيولاه صورة المائية ويحصل لها صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي للاول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الذي في الاول بعينه للثاني بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه وهو صريح في ان كون الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الشيء الاول بعينه متحدا بالثاني وهو هو كما كان مع امر زايد متحد معه فكيف ينكر هيهنا ما هو من قبيل القسم الاول من قسمي كون الشيء من الشيء قوله فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها قلنا ليس الامر كما زعمه فان ذلك انما يلزم لو لم يصر ذاته بعينها مصداقا لمعنى كمالي لم يكن قبل هذا التعقل والعجب من الشيخ مع عظم شانه وقدره حيث حكم ان النفس الانسانية من مبدء كونها ما بالقوة في كل ادراك حتى الاحساس والتخيل الى غاية كونها عاقلا بالفعل في اكثر المعقولات بل في كلها كما هو شان العقل البسيط لم يصر بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شيء من الاشياء التي لم يكن صادقا عليها في اوائل الفطرة حتى كانت نفوس الانبياء عليهم السلم ونفوس المجانين والاطفال بل الاجنة في بطون الامهات في درجة واحدة من جوهر الذات الانسانية وحقيقتها وانما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود الذي لها نعم لو قيل ان هذه الكمالات الوجودية كاصل الوجود مفهوماتها غير مفهوم الانسانية ومهيتها فذلك كما قيل بشرط ان يعلم ان زيادة الوجود على الماهية كما ذكرناه ليست الا بحسب التصور والمفهوم لا بحسب الحقيقة والكون فان الوجود هو الاصل في التحقق والمهية تابعة له وقوله وان كان بطل منه ذلك فقد بطل على انه حال له والذات باقية فهو كساير الاستحالات ليس على ما يقولون قلنا لم يبطل منه شيء من مقوماته ولا من وجود ذاته الا ما يتعلق بالنقص والعدم بانه كان ناقص الجوهر فاشتد في جوهره وليس هذا كساير الاستحالات التي يقع فيها الانتقال عن صفة وجودية الى ما يباينه كالماء اذا صار هواء والبارد اذا صار حارا وقوله وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار شيئا آخر على انه ان تاملت

قوله نعم لو قيل اه يفرق بين الذات وبينها والذات عينه فيقول ان هذه الكمالات زايدة على ذاتها الخ

هذا ايضا يقتضي هيولى مشتركة ويجدد مركبا لا بسيطا قلنا قد مر ان الذي قد بطل كان امرا عدميا من قبيل القوة والاستعداد على ان لنا
ان نقول كما حققناه في معنى كون الحركة في مقولة وان اي المقولات يقع فيها الحركة من اثبات وقد يجي الوجود لمقولة الكيف والكم
بل الجوهر ايضا يجوز ان يكون ذات الشيء بحيث يتجدد ويتطور في نفس ذاته من غير ان يبطل فاناوجودا ويحدث شيء آخر منفصل الوجود
والذات عنه بل كاشتداد الحرارة في نفسها فان ذات الحرارة لو كانت في كل آن من الآنات المفروضة في زمان حركته الاشتدادية نوع
بوجود آخر يلزم منه تتالي الآنات وتركب المسافة والحركة من الغير المنقسمات وهو محال قد علمت استحالته في مباحث الجزء فلا محة
لتلك الحرارة الاشتدادية وجود واحد مستمر وله في كل جزء من اجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم من ان مراتب الحرارات
انواع متخالفة كما بيناه ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدريجي فليس يمتنع كون معاني مختلفة متحدة في الوجود بمعنى انها
منتزعة مفهومة من موجود واحد كما كانت منتزعة مفهومة عن موجودات كثيرة انما الممتنع اتحاد حرارة بالفعل مع حرارة اخرى بالفعل و
كذا صيرورة ذاتين موجودتين ذاتا واحدة موجودة لان كل وجود بالفعل له تعين خاص بالفعل فيمتنع ان يصير هذا التعين بعينه ذلك
التعين بعينه وكذا كل ماهية لها حد خاص ومفهوم محصل يمتنع ان يصير ماهية اخرى لها حد آخر ومفهوم محصل آخر لامتناع
ان يحمل على مفهوم الانسان مفهوم الفرس حملا ذاتيا اوليا كيف وكل ماهية من حيث هي ليست الا هي واما كون الماهيات المتعددة
بحسب المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كليا الا ما ساق اليه البرهان في بعض الماهيات كماهية
الواجب والممكن والقوة والفعل والجوهر والعرض وكالمتضادين والاعدام والملكات ونحوها مما قام البرهان على انها لا يمكن ان يكون
موجودة بوجود واحد قوله هذا ايضا يقتضي هيولى مشتركة قلنا نحن لا نمنع ان يكون لمثل هذا الشيء المتبدل وجود ذاته في الاستكمال
تعلق ما بجوهر مادي واقع تحت الحركة والزمان واما قوله ويجدد مركبا لا بسيطا فغير مسلم ان اراد به المركب الخارجي في ذاته لان كل وجود
صوري لا تركيب فيه خارجا سيما الذي قد تهيأ لان يصير عقلا بالفعل وان اراد به النوع الخارجي المركب منه ومن المادة البدنية فهو مسلم
ولا انتقاض في ذلك واما الحجة الخاصة الاخرى التي ذكرها في الشفاء فقوله لو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل الى
قوله وقد نراها تقبل صورة اخرى قلنا في تحقيق هذا المقام ان النفس في اول ما افيضت على مادة البدن كان صورة شيء من الموجودات
الجسمانية فكانت كالصور الحسية والخيالية لم يكن في اول الكون صورة عقلية لشيء من الاشياء كيف ومن المحال ان يحصل من صورة عقلية
ومادة جسمانية نوع جسماني واحد كالانسان بلا توسط استكمالات واستحالات لتلك المادة اذ ذلك عندهم من محال المحالات و
اشنع المحذورات فان وجود المادة القريبة للشيء من جنس وجود صورته اذ نسبة الصورة اليها نسبة الفصل المحصل للجنس القريب اليه
فالنفس في اوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم الا ان في قوتها السلوك الى عالم الملكوت على التدريج فهي اولا
صورة شيء من الموجودات الجسمانية وفي قوتها قبول الصور العقلية ولا منافاة بين تلك الفعلية وهذا القبول الاستكمالي لما مر
من حكاية قول الشيخ ان وجود الشيء من شيء قد يكون بطريق الاستكمال وهو سلوك السلسلة الطولية وقد يكون بطريق التقابل
وهو سلوك السلسلة العرضية كما في المعدات فالصورة النفسانية الحسية كمادة للصورة الخيالية وهي كمادة للصور العقلية وهو
اول ما يفيض عليها اوائل المعقولات ثم ثوانيها على التدريج صائرة اياها كما اشرنا اليه وسنزيدك ايضاحا ايضا فقوله ليس في ذات
الصورة قوة قبول شيء قلنا لا نم بل جهة القبول متضمنة فيها تضمن الفصل في النوع البسيط قوله انما القبول في القابل للشيء قلنا نعم ولكن
بمعنى آخر فان القبول قد يعني الانفعال التجددي الذي يكون لحدوث مقابل الشيء كالمتصل اذا صار منفصلا والماء اذا صار هواء
واما القبول بمعنى قوة الاستكمال فالشيء الصوري يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس الى استعداده في الكمالية وبالجملة القبول
قد يكون مصحوبا للعدم الخارجي للشيء وقد يكون مصحوبا للعدم الذهني له والاول شان المادة القابلة والثاني شان الصورة
المتعلقة بها واما الصورة البريئة من كل الوجوه من المادة فليس فيها كمال منتظر وقوله فان كان ذلك الغير ايضا لا يخالف هذه
الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدا قلنا ذلك الغير ليست غيرية بائنة بالفعل صورة موجودة بل هو معنى متحد
مع هذه الصورة النفسانية اتحادا في الوجود لان المراد من صورة الشيء عندنا هو وجود ذلك لا المفهوم الكلي منه فالصورة لكل شيء
لا تكون الا واحدة بسيطة لكن قد تكون مصداقا لمعان كثيرة كمالية وقد لا تكون كذلك كما انه قد يكون وجودا قويا شديدا وقد يكون
وجودا ضعيفا ناقصا فالنفس اذا قويت تصير مصداقا لمعان كثيرة كل منها اذا وجدت على حدة فربما كانت صورة لنوع ناقص جسماني

كالفرس المعقول والشجر المعقول والارض المعقولة فلكل منها صورة جسمانية اذا وجدت فى الخارج اعنى فى المواد الجسمانية كانت صورة
نوع مادى واذا وجد المعقول منها فى عالم العقل كان متحدا بجوهر عقلى لا يلزم ان يكون صورة ذاته او نحو وجوده العقلى بل معنى
من المعانى المتحدة به على وجه اعلى واشرف من اتحاده بالصور الجسمانية الدنية لان الوجود العقلى وجود عال شريف قد يوجد فيه
جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الاجسام وما فيها وقوله وان كان يخالفه فيكون النفس لا محالة ان كانت هى الصورة المعقولة
قد صارت غير ذاتها قلنا لم تصر غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال والنقص او بالمعنى والمفهوم مع بقاء الوجود الذى كان وقد
صار افضل واشرف وقوله بل النفس هى العاقلة والعقل انما يعنى به قوتها التى بها يعقل او يعنى به صور هذه المعقولات ولانها
فى النفس تكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا قلنا اما كون المعنى الاول هو العقل بالفعل فغير صحيح لان
تلك القوة سواء اريد بها استعداد النفس او ذاتها الساذجة عن صور المعقولات فى ذاتها محال ان يكون بعينها عين العقل بالفعل
والا لكان شئ واحد بعينه قوة وفعلا وجهلا وعلما واما كون تلك الصور المعقولة عقلا بالفعل على ما زعم ان الجوهر النفسانى
الذى هو صورة كالية للحيوان البشرى الحى كان عاقلا لها وهو فى ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن استحالته واوضحنا فساده من
الجانبين اما من جانب النفس فالذات العارية من العقل كيف تعقل صورا عقلية مباينة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها وايضا
ثبوت الشئ للشئ مطلقا كما انه فرع لثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا لان البرهان قائم على ان ما هو معدوم
فى ظرف من ظروف الوجود او فى عالم من العوالم فلا يمكن وجود شئ آخر له فى ذلك الظرف او العالم ضرورة ان الموجود لا يوجد
الا للموجود لا للمفقود فكذلك حال الوجود العقلى للموجود فى عالم العقل فان الوجود العقلى الصرف المجرد عن المواد وعلائقها
لا يمكن ثبوته لشئ الا ولم فى ذاته مثل هذا الوجود بان يكون عقلا ومعقولا بالفعل فالمعقول بالفعل لا يثبت الا للمعقول بالفعل
كما ان المعقول بالقوة وهو الصور المادية لا يثبت الا للمعقول بالقوة كالاجسام والمقادير التى هى ذوات الاوضاع فقد علم ان
النفس قبل ان تصير انا معقولة لا يثبت لها صورة من العقليات اللهم الا بالقوة كالصور الخيالية والوهمية قبل اشراق نور
على الخيال وعلى تلك الصور نور العقل الفعال واما من جانب تلك الصور العقلية فقد علمت بالبرهان الذى المسمى الله به
ان تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هى معقولة الهويات فى ذاتها سواء وجد شئ فى العالم يعقلها او لم يوجد
فاذا كانت هى مع قطع النظر عن ذات النفس معقولة فهى فى حد ذاتها عاقلة لذاتها فلا محالة كانت النفس متحدة بها وهذا هو
مطلوبنا واعلم ان الشيخ مع كونه من اشد المصرين فى انكار القول باتحاد العاقل والمعقول فى سائر كتبه لكن قد قرر هذا المطلب فى
كتابه الموسوم بالمبدء والمعاد واقام الحجة عليه فى الفصل المترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات ولست ادرى
هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لاجل غرض من الاغراض او كان اعتقاده بالاستبصار وقع له من اضائة نور الحق من افق
الملكوت والذى ذكره المحقق الطوسى فى شرح الاشارات اعتذارا عن ايراد الشيخ هذا المطلب هنالك وقد سماه هذا الشارح
حين شرحه لهذا المقام مذهبا فاسدا انه قد صنف هذا الكتاب تقرير المذهب المشائين من اصحاب المعلم الاول فى المبدء والمعاد
حسب ما اشترطه فى صدد تصنيفه ذلك فعلى ما ذكره يعلم ان تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفا على الاوائل لم يسوانه احد
من علماء النظار اولى البحث والاعتبار لولا ان من الله على بعض الفقراء المساكين وشرح صدره بقوة العرفان الحكيم **فصل**
فى قول المتقدمين ان النفس انما تعقل باتحادها بالعقل الفعال ان المشهور فى كتب القوم من حكماء الدورة الاسلامية ان
هذه المذاهب ايضا كالمذهب الاول باطل فانه ايضا قريب المأخذ من الاول فذكروا فى بطلانه ان العقل الفعال اما ان يكون
شيئا واحدا بعيدا عن التكثر او يكون ذا اجزاء وابعاض فالاول يوجب ان يكون المتحد به لاجل تعقل واحد عقل جميع المعقولات
لان المتحد بالعاقل لجميع المعقولات لابد وان تعقل كل ما يعقله وان كان يتحد ببعضه لا بكله وجب ان يكون للعقل الفعال
بحسب كل تعقل ممكن الحصول للانسان جزء لكن التعقلات التى يقوى البشر عليها غير متناهية فاذن العقل الفعال مركب من
اجزاء مختلفة الحقائق غير متناهية لان المعقولات المختلفة الحقائق غير متناهية ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها
للانفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلا للسواد مثل تعقل عمرو فاذن يكون للعقل الفعال بحسبها اجزاء غير متناهية
متحدة بالنوع لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية كل منها غير متناهية متحدة بالنوع وهذا مع ما فيه من المحالات يلزم

محال من جهة اخرى وهو ان المتحدات بالنوع لا يتمايز بالمهية ولوازمها بل بالعوارض الممكنة الافتراق وذلك لا يجوز الا بسبب المادة والعقل
الفعال مجرد عنها فاجزاؤه اولى بالتجرد فهي غير متمايزة بالعوارض فهي غير متكثرة فالعقل الفعال بسيط وقد فرض مركبا هذا خلف فالقول
باتحاد النفس بالعقل الفعال محال هذا ما ذكره المتاخرون في كتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب وبه اشار الشيخ في الاشارات بعد
حكاية هذا المذهب بقوله وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء ويجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة
واصلة الى كل معقول اقول هذا المذهب كالذي قبله لما كان منسوبا الى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة والتعليم لا يبعد ان يكون
له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه الى بحث شديد بعد تفحص بالغ مع تصفية للذهن وتهذيب للخاطر وتضرع الى الله تعالى وسؤال التوفيق
والعون منه وقد كنا ابتهلنا اليه بعقولنا ورفعنا اليه ايدينا الباطنة لا ايدينا الداثرة فقط وبسطنا انفسنا بين يديه وتضرعنا
اليه طلبا لكشف هذه المسئلة وامثالها طلب ملح غير متكاسل حتى انار عقولنا بنوره الساطع وكشف عنا بعض الحجب والموانع فرأينا
العالم العقلي موجودا واحدا يتصل به جميع الموجودات التي في هذا العالم ومنه بدؤها واليه معادها وهو واصل المعقولات وكل
المهيات من غير ان يتكثر ويتجزى ولا ان ينقص بعضها عن شيء منه ولا ان يزداد باتصال الشيء اليه لكن موضع اثبات هذا الجوهر وحكاية
ليس ههنا بل سيجيء من ذي قبل انشاء الله والذي يليق ان يذكر ههنا ما يسكن به صولة انكار المنكرين لاتصال النفس بذلك العالم في
ادراك كل معقول ويضعف به شدة استبعادهم اياه عن سنن الصواب هي امور ثلثة احدها انه قد مر ان النفس اذا عقلت شيئا صارت
عين صورته العقلية وقد فرغنا من اثباته بالبرهان وحللنا الشكوك التي فيه وثانيها ان العقل هو كل الاشياء والبرهان عليه كما
قلنا اثبتناه في موضع اخر ومعنى كونه كل الاشياء المعقولة ليس ان تلك الاشياء بحسب انحاء وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد واحد منها
مجتمعة واحدة فان ذلك ممتنع فان المهية الفرسية لها وجود في الخارج مع مقدار ووضع ولون ومادة ولها ايضا وجود عقلي
خاص مع لوازم وصفات عقلية يتحد معه في ذلك الوجود الخاص كاتحاد المهية ولوازمها بالوجود الخاص بها اما خارجا او عقلا انما
لكل من النوعيات وجود حسي يتباين به اشخاصها ويتزاحم تزاحما مكانيا كذلك لكل منها وجودا عقليا مخصوصا يتباين بحسبه انواعها
ويتزاحم في ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئا ومن النبات شيئا اخر جعلا ووجودا بل المراد انه يمكن ان يكون جميع المهيات
الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثرة عددية وفي العقل بوجودات متكثرة كثرة عقلية موجودا بوجود واحد عقلي
هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته ووحدته وثالثها ان وحدة العقول ليست وحدة عددية هي مبدء الاعداد كوحدة الجسم مثلا
ووحدة السواد واللون والحركة بل وحدة اخرى والفرق بين الوحدتين في المعنى ان هذه الوحدة التي في الاجسام والجسمانيات اذا فرض ان
يوجد اخرى مثلها صار المجموع اعظم او اكثر فان الجسمين اعظم من جسم احدهما وكذا السوادان ليس حالهما كحال احدهما بل لا بد وان يحصل تغير
في الوجود وهذا بخلاف الوحدة العقلية فانا لو فرضنا وجود الف عقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الالف
في كثرته مثال ذلك معنى الانسان بما هو انسان فانك اذا اضفت الى هذا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض
اللاحقة من الوضع والمقدار والاين وغيرها فلم يجده في ثانويته ولا المجموع في اثنينيته الا كما يجد الاول في وحدته ولذلك قال صاحب
التلويحات صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت اليه فاذن هو هو اذ لا ميز في صرف شيء فاذا تقررت هذه المسائل
فنقول ان النفس الانسانية من شانها ان تدرك جميع الحقائق وتتحد بها كما علمت ومن شانها ان يصير عالما عقليا فيه صورة كل
موجود عقلي ومعنى كل موجود جسماني فاذا فرض ان يوجد فيها معنى من المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي مثلا وقد قررنا ان المعنى
العقلي الواحد بالحد والنوع دون التشخص والوضع لا يمكن تعدده بالوجود الا بامر زائد على معناه وحده فالفرس العقلي الموجود في العقل
الفعال والفرس العقلي الموجود في النفس عند ما صارت به عقلا بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى والحقيقة بل من جهة زائدة على
الحد والحقيقة فما في النفس وما في العقل الفعال من الفرس العقلي امر واحد وقد مر ايضا ان النفس يتحد بكل صورة عقلية ادركتها
فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شيء من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدركه من العقليات فكل نفس ادركت صورة عقلية
اتحدت مع العقل اتحادا عقليا من تلك الجهة ولما كانت المعاني كلها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه وهي مما يصح
ان يوجد في اشياء متفرقة فكما لا يلزم من صيرورة تلك المعاني متكثرة الوجود في مواطن اخرى غير موطن العقل كون العقل منقسما متجزيا
بسبب وجودها فيه وجودا مقدسا من شوب الكثرة والتجزية فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها المتفننة بالعقل

بعض

الفعال بتجربة العقل الفعال ولا يلزم ايضا نيل كل من النفوس كل كمال وكل فضيلة ومن اشكل عليه ذلك فلذهوله عن كيفية الوحدة العقلية وقياسها على الوحدة العددية الا ترى ان الانسان متحد بالحيوان وكذا الفرس والثور والاسد كل منها متحد مع ما يتحد به الاخر ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض وذلك لان وحدة الحيوان وحدة مرسلة والوحدة المرسلة يمكن فيها اتحاد المختلفات بحسبها وكذلك حال الوحدة العقلية لا تابى عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل قد يتحد فيه الحيوانات العقلية قال المعلم الاول في كتاب اثولوجيا ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وعقل كل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلي وتفور وجري حيوة تلك الاشياء انما ينبع عن عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم وقال فيه ايضا ان اختلاف الحيوة والعقول ههنا انما الاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها انور واشرف من بعض وذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى فلذلك صار اشد نورا من بعض ومنها ما هو ثان وثالث فلذلك صار بعض العقول التي ههنا الهية وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها عن تلك العقول الشريفة واما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس فرس ولا يمكن ان يكون الذي يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال في العقول الاولى فالعقل الاول اذا عقل شيئا كان هو وما عقله شيئا واحدا فالعقل الاول لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا وحيوة نوعية وكانت الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة فكذا العقل الشخصي ليس بعادم للعقل المرسل فاذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل هو كل ما يتجزى به عقل فالعقل للشيء الذي هو عقله له هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل واذا كان اخيرا بالفعل صار فرسا او شيئا آخر من الحيوان وكلما سلكت الحيوة الى اسفل صار حيا دنيا خسيسا وذلك ان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل ضعفت وخفيت بعض افاعيلها فيحدث منها حيوان دني ضعيف فاذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائن فيحدث الاعضاء القوية بدلا عن قوته كما لبعض الحيوان اظفار ومخالب ولبعضه قرون ولبعضه انياب على نحو نقصان الحيوة فيه انتهى كلام المعلم الاول ولا يخفى ما فيه من التحقيق والتنبيه على جميع ما ادعيناه وقررناه في هذا الفصل الان في بعض كلماته ما يحتاج الى التفسير حذرا من غفلة الناظرين فيها عنه وعدم تفطنهم به فقوله لاختلاف حركات الحيوة والعقل اراد به اختلاف الجهات العقلية التي في العقول الاولى كالوجوب والامكان والشدة والضعف في اختلاف الحيثيات الناشية من جهة قربها وبعدها عن المبدع الاول فالمراد بالحركة ههنا هو الصدور لا التغير بوجه من الوجوه والمراد من اختلاف الحركة اما بحسب الكيف فكالوجوب والامكان والوجود والمهية فان الصادر من جهة الوجوب والوجود اشرف من الصادر من جهة المهية والامكان واما بحسب الكم فكدرجات القرب والبعد من الاول فالصادر عن العقل العالي القريب من الاول تعالى اشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه وقوله ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى اراد بالعقول الاولى العقول المفارقة بالفعل وبالاخرى مهيات الانواع وصورتها العقلية وهي على درجات متفاوتة اوايلها كالعقول الانسانية وثوانيها كالحيوانية وثوالثها كالنباتية وقوله فان ذلك محال في العقول الاولى اراد بها العقول التي في الطبقة النازلة وقوله وكانت الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة اراد بالحيوة المرسلة ههنا مهية الحيوان وبالعقل المرسل صورتها العقلية الكلية وكل منهما بحسب الاعتبار غير العقل بالعقل الاول مع اتحادهما معه في الوجود فالمهية من حيث هي يحتمل الكلية والجزئية والتجرد والتجسم وغير ذلك من الاحوال واما صورتها العقلية فهي لا محالة امر مشترك بالفعل بين افرادها الموجودة او المفروضة واما العقل بالفعل الاول فهو نحو وجودها وبعينها العقل الجامع لكثير من التعينات وقوله فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الاول اراد بالعقل الكائن فيه مهيته العقلية وهي ليست بعادمة للعقل المفارق لانها متحدة به وقوله وكل جزء من اجزاء العقل اراد به الاجزاء المعنوية التي هي قد تكون صورا عقلية للاجزاء الخارجية كالاعضاء المعقولة للحيوان المعقول من راس معقول ويد معقولة ورجل معقولة فان حكم كل منها كحكم المجموع في انحاء الوجود كالمعقولية والمحسوسية وقوله فالعقل للشيء الذي هو عقله له هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل اعلم ان المراد بالقوة والفعل ههنا غير المعنى المشهور فان المراد ههنا بالقوة كون الوجود الواحد

مشتملا بوحدته على مهيات ومعانی کثیرة قد يوجد فی موطن اخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد اذا قيل انه هو السوادات الضعيفة بالقوة ليس المراد به انه يمكن ان ينقسم اليها او يستعد لان يقبل تلك الامور وينفعل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم و[illegible] محضة بلا قوة الا كما قررنا وكذا المراد بالفعل ههنا ليس ما يقابل القوة بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الايجاد للشیء الجسمانی المخصص بالصفات المادية وباقی الفاظه واضحة لا يحتاج الى الشرح بعد ما تقدم من الاصول المذكورة **فصل** فی تزييف ما ذكره بعض المتاخرين فی معنى العلم قال العلم والشعور حالة اضافية وهی لا توجد الا عند وجود المضافين فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل ان لا يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث هو معقول وتلك الاضافة هی التعقل واما ان كان المعقول غير العاقل ما امكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان يعقل لذلك المعقول من حيث هو هو حالكون ذلك المعقول معدوما فی الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول فی العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما وعلى هذه القاعدة استمرت الاصول المبتنية بالادلة فان الحجة لما قامت على انه لا بد من الصورة المنطبعة لا جرم اثبتناها ولما قامت الدلالة على ان العلم ليس هو نفس الانطباع لا جرم اثبتنا اضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة ولما حصرنا الاقسام وابطلنا ما سوى هذا القسم تعين ان يكون الحق هو ذلك انتهى اقول ان كلام هذا القائل كمذهبه فی غاية الركاكة اما ركاكة مذهبه فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع ان العلم هو كل وجود صوری مجرد عن المادة ثم لا شبهة لاحد اذا راجع الى وجدانه فی ان العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل موجود وليس مجرد الاضافة صفة كمالية لشیء واما ركاكة كلامه وبيانه فحيث لم يظهر مما ذكره ان العلم ای نوع من انواع الاضافات فان مقولة الاضافة ايضا كساير المقولات وعوالی الاجناس يحتاج فی تقومها الى ان يصير نوعا خاصا باحد من الفصول الذاتية المحصلة لانواع الاضافات فان ما ذكره جار فی جميع الصفات الاضافية بل فی اكثر الامور المتقررة اللازمة للاضافة كالقدرة والارادة وكالشهوة والغضب والمحبة والخوف والالم والرحمة واشباهها فيقال مثلا الارادة حالة اضافية وهی لا توجد الا عند وجود المضافين فان كان المريد هو ذات المراد استحال من ذلك المريد ان لا يريد ذلك المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو مريد اضافة الى ذاته من حيث هو مراد وتلك الاضافة هی الارادة واما اذا كان المراد غير المريد ما امكن لذلك المريد من حيث هو هو ان يريد ذلك المراد من حيث هو هو حالكونه معدوما فی الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المراد عند المريد او فيه ليتحقق النسبة المسماة بالارادة بينهما وكذا فی ساير الصفات حتى القدرة والتحريك والغضب فان قلت الشیء الواحد لا يمكن ان يكون قادرا ومقدورا وكذا لا يمكن ان يكون شیء واحد محركا لنفسه وغضبانا على نفسه قلنا مجرد مفهوم القدرة لا يابى عن ان يكون القادر عين المقدور او غيره ولكن يعرف ذلك ببرهان خارج عن نفس المفهوم وكذا اذا حكمنا بان المحرك غير المتحرك او الاب غير الابن او الغضبان غير المغضوب عليه كل ذلك انما يعرف بحجة اخرى غير مفهوم الطرفين كما بينه الشيخ فی عدة مواضع من الشفاء ونعود الى ايضاحه **فصل** فی تحقيق ان كون الشیء عقلا وعاقلا ومعقولا لا يوجب الكثرة فی الذات ولا فی الاعتبار قال الفخر الرازی ان الظاهريين لما استحسنوا هذا الكلام الهايل الشعری ظنوا ان العاقل لا بد وان يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته او عقل غيره لكن المتقدمين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا ان الشیء اذا عقل ذاته فهناك العقل والمعقول والعاقل شیء واحد اقول الحمد لله الذی هدانا لهذا وما كنا لنهتدی لولا ان هدانا الله فانا باعلام الله وتنويره قد اوضحنا سبيل التحقيق فی ما بعد عن دركه كثير من الحكماء فضلا عن الفضلاء بحيث لم يبق لاحد بعد ذلك مجال التردد فيه الا لسوء فهم او قصور عقله واما كون الجوهر المجرد عاقلا لذاته ومعقولا لها من غير تكثر فيه ولا حاجة الى حيثية زائدة على نحو وجوده فلا خلاف لاحد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به قال الشيخ فی المقالة الثامنة من الهيات الشفاء فی الفصل الذی عقده لبيان انه تعالى تام بل فوق التمام هو معقول محض لان المانع من كون الشیء معقولا هو ان يكون فی مادة وعلائقها وهو المانع ان يكون عقلا فالبرئ عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذی ماهيته المجردة لشیء والعاقل هو الذی له ماهية مجردة لشیء وليس من شرط هذا الشیء ان يكون هو او اخر بل شیء مطلقا اعم من هو او غيره فالاول باعتبارك ان له ماهية مجردة لشیء هو عاقل وباعتبارك ان ماهيته المجردة لشیء هو معقول وهذا الشیء هو ذاته فهو عاقل بان له الماهية المجردة التی لشیء وهو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة هی

لشئ هو ذاته وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضى شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك الشئ آخر او هو بل المحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا آخر وهو بل بنوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان يكون ما يتحرك هو ما يحرك

لذاته ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان فى الاشياء شيئا محركا الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس المتحرك والمحرك يوجب ذلك اذ كان المتحرك يوجب ان يكون له محرك بلا اشتراط انه آخر او هو والمحرك يوجب ان يكون له شئ متحرك عنه بلا اشتراط انه آخر او هو وكذا المضافات تعرف اثنينيتها لامر لا لنفس النسبة والاضافة المفروضة فى الذهن انتهى قوله ومع هذا التوضيح والتاكيد البالغ فى وحدة جهتى العاقلية والمعقولية فى الذات المجردة التى عقلت ذاتها رجع صاحب التشكيكات قائلا ان الشئ اذا عقل ذاته فلا شك ان الذات الموصوفة بالعاقلية هى بعينها الذات الموصوفة بعينها بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية والذى يدل عليه ان كل ما كان عبارة عن حقيقة الشئ او عما يكون جزء من حقيقته استحال تصور احدهما مع الذهول عن الآخر ونحن يمكننا ان نحكم على الشئ بكونه معقولا وان لم نحكم بكونه عاقلا وايضا يمكننا ان نحكم بكون الشئ عاقلا وان لم نحكم بكونه معقولا فاذن العاقلية والمعقولية صفتان متغايران وقد بينا انهما امران ثبوتيان فاذن هما امران ثبوتيان متغايران فان قيل لا يمكن تصور الشئ عاقلا الا اذا حكمنا بانه معقول لذاته وبالعكس فعرفنا انهما واحد فنقول ان للعاقلية حقيقة وللمعقولية حقيقة فلو كان المرجع باحديهما الى الاخرى لكان متى يثبت احدهما يثبت الاخرى كما انه لما كان المرجع بالانسان والبشر الى مهية واحدة حتى كانا اسمين لمفهوم واحد لاجرم متى ثبت احدهما ثبت الآخر ولما امكننا ان نفهم ماهية العاقلية عند الذهول عن المعقولية وكذا بالعكس عرفنا ان مهيتها مغايرة لمهية المعقولية واذا تغاير الصفتين ثبت تغايرها عند ما كان العاقل والمعقول واحدا لانه اذا ثبت تغاير امرين فى موضع ثبت تغايرهما فى كل المواضع فالسواد اذا كان مخالفا للحركة فى المهية كانت تلك المخالفة حاصلة فى جميع المواضع فاما قوله يستحيل ان يعقل من الشئ كونه عاقلا لذاته الا اذا عقل منه كونه معقولا لذاته فنقول ان هذه الملازمة لا تمنع من اختلاف المعلومين فان العلم بالابوة يلازم العلم بالبنوة وان كان المعلومان مختلفين فى ذاتيهما ارايت لو فرضنا كون الشئ محركا فالعلم بالمحركية هناك يلازم العلم بالمتحركية مع انه لا يلزم ان يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية فظهر ان كون الشئ عاقلا يغاير كونه معقولا بل الذات التى عرضت لها احدهما هى بعينها قد عرضت لها الصفة الاخرى واما كونه عقلا يغاير كونه عاقلا ومعقولا فهو اظهر انتهى كلامه اقول هذا الفاضل مع كثرة خوضه فى الابحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشئ ووجوده وتوهم ان المغايرة فى المفهوم عين المغايرة فى الوجود ولم يتفطن بان صفات الله تعالى الذاتية الكمالية كعلمه وقدرته وارادته وحيوته وسمعه وبصره كلها ذات واحدة وهوية واحدة ووجود واحد وكذا وجوبه ووجوده ووحدته كلها حقيقة واحدة بلا اختلاف جهة لا فى العقل ولا فى الخارج ولا بحسب التحليل بنحو من الانحاء وايضا الاشبه ان ذاتيات الشئ مفهومات كثيرة ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد سيما فى البسيط الخارجى وان كانت فى ظرف العقل متعددة فعلم ان كون بعض المفهومات متغايرة فى موضع لا يقتضى تغايرها فى الوجود فى موضع آخر ولم يعلم ان اختلاف الصفات الثبوتية فى الوجود يوجب التكثر فى الذات الموصوفة بها وذلك يقتضى التركيب فى الذات الاحدية الالهية وايضا يلزم على ما ذكره ان لا يكون فرق بين العاقلية والمعقولية وبين الابوة والبنوة فكما جاز عنده اتصاف الشئ الواحد بكونه عاقلا

لذاته ومعقولا لذاته مع تغاير الوصفين فى الهوية والذات فليجز عنده كون الشئ ابا لنفسه ومتحركا عن نفسه فما الفرق بين القبيلين عنده اذا كان فى جميع تلك الصفات كانت المغايرة بين الطرفين مفهوما وذاتا ومهية ووجودا فلماذا اجمعت الحكماء على ان الشئ الواحد لا يمكن ان يكون محركا لذاته ولا ابا لذاته ولا معلما لذاته وقد جوزوا كون الشئ عاقلا لذاته معقولا لذاته وبعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم ان العقل البسيط كل المعقولات فعلم من ذلك ان مجرد تغاير المفهومات لا يقتضى تغايرها فى الوجود فجاز ان يكون هوية واحدة بسيطة مصداق لحمل معانى كثيرة وصدق مفهومات كثيرة عليها من غير ان يثلم بذلك وحدة ذاته ووحدة جهة ذاته وفى كل موضع حكموا بتغاير الجهة واختلاف الحيثية فى اتصاف الشئ بمفهومين من المفهومات كالتحريك والتحرك والقوة والفعل والامكان والوجوب والوحدة والكثرة فلم يحكموا بتكثر الجهة هناك بمجرد مغايرة المفهومين فى المعنى والمهية بل بامر خارج عن نفس المفهومين كما افاده الشيخ فيما نقلنا عنه وقال ايضا انا نعلم يقينا ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان يكون القوة التى نعقل بها هذه القوة هى هذه القوة نفسها فيكون هى نفسها تعقل ذاتها او تعقل ذلك قوة اخرى

لذاته

وابا لنفسه وكذا الحال فى كون الشئ محركا

فيكون

فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الاشياء وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل بها الى غير النهاية فيكون هنا قوة نعقل الاشياء
بلا نهاية بالفعل فقد بان ان نفس كون الشئ معقولا لا يوجب ان يكون معقول شئ ذلك الشئ آخر وبهذا تبين انه ليس يقتضي العاقل ان
يكون عاقل شئ اخر وقال ايضا في التعليقات كون البارى تع عاقلا لذاته ومعقولا لذاته لا يوجب اثنينية في الذات ولا اثنينية في
الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل منهما شئ واحد انتهى فقد
ظهر وتبين ان الموجود الصوري المجرد عن المادة نفس وجوده يصدق عليه بلا اعتبار صفة اخرى انه عقل وعاقل ومعقول فهذه المعاني
كلها موجودة بوجود واحد لا انها الفاظ مترادفة كما توهم في صفات الله انها مترادفة الالفاظ عند الحكماء القائلين بعينية الصفات
للذات وكذا توهم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم في قولهم ان وجود الواجب عين ذاته ان مفهوم الوجود بديهي
وذاته تع مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشئ عين المجهول وكذا الكلام في باقي صفاته فانها معلومة المعاني لاكثر العقلاء وذاته غير
معلومة بالكنه الا لذاته وذلك لتوهمه انهم حكموا بعينية هذه المفهومات كما في الحمل الذاتي الاولي وذهوله عن ان مرادهم من العينية هو
الاتحاد في الوجود كما هو شان الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل معاني الالفاظ المترادفة بعضها على بعض حملا اوليا غير
متعارف ثم قال صاحب التشكيك وايضا قد اقمنا البرهان على ان التعقل حالة اضافية وذلك يوجب كونها مغايرة للذات لكن
القوم لما اعتقدوا ان التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا انه لا يمكن ان يحضر عند الذات منها صورة اخرى زعموا ان وجود تلك الذات
هو التعقل ولذلك نحن لما بينا انها حالة اضافية لا جرم حكمنا بان العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل يجعل هذا مبدء برهان
اقوى على صحة ما اخترناه فنقول ان ادراك الشئ لذاته زائد على ذاته والا لكانت حقيقة الادراك حقيقة ذاته وبالعكس فكان لا يثبت
احدهما الا والاخر ثابت لكن التالي باطل فالمقدم بط فثبت ان ادراك الشئ لذاته زائد على ذاته وذلك الزائد يستحيل ان يكون صورة
مطابقة لذاته للبرهان المشهور فهو اذن امر غير مطابق لذاته وذلك الغير المطابق ان كان له نسبة واضافة الى ذاته فذاته انما صارت معلومة
لاجل تلك النسبة فالعلم والادراك والشعور هو تلك النسبة وان لم يكن اليه نسبة وتلك الصورة غير مطابقة ولا مساوية في الماهية
لم يصر ذلك الشئ معلوما لان حقيقته غير حاضرة ولا للذهن اليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة اليه فيستحيل ان يصير
معلوما فهذا برهان قاطع على ان العلم حالة نسبية انتهى اقول والعجب من هذا المسمى بالامام كيف زلت قدمه في باب العلم حتى صار الشئ
الذي به كمال كل حي وفضيلة كل ذي فضل والنور الذي يهتدي به الانسان الى مبدئه ومعاده عنده من اضعف الاعراض وانقص الموجودات
التي لا استقلال لها في الوجود اما تامل في قوله تع في حق السعداء نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم اما تدبر في قول الله سبحانه ومن لم يجعل
الله له نورا فما له من نور وفي قوله هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ام لم ينظر في معنى قول رسوله عليه وآله السلام الايمان نور يقذفه
الله في قلب المؤمن فهذا وامثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الاضافة التي لا تحصل لها خارجا وذهنا الا بحسب تحصل حقيقة الطرفين
ثم الذي عليه مبنى تشكيكه هو عدم الفرق بين ماهية الشئ ووجوده وقد نبهنا مرارا على ان للماهية الواحدة قد يكون انحاء من الحصولات
المتباينة في الهوية الوجودية وقد يكون لكثيرة من الماهيات المتخالفة المعاني وجود واحد بسيط ذاتا واعتبارا فقوله لو كان ادراك الشئ
لذاته عين ذاته لكان كل ما هو حقيقة الذات يكون حقيقة الادراك وكل ما هو حقيقة الادراك حقيقة الذات اقول في الجواب ان اراد
بالحقيقة الوجود فالقضيتان الموجبتان متعاكستان من غير مفسدة فان قولنا ما تحقق وجود الجوهر المفارق تحقق وكلما تحقق ادراك
الشئ لذاته كان ذلك الادراك بعينه ذاتا جوهريا مفارقا عن المادة قول حق وصواب وقوله فكان لا يثبت احدهما الا والاخر ثابت قلنا
نعم كذلك فقوله لكن التالي باطل ممنوع ان اراد به الملازمة في الوجود بين الحقيقتين وان اراد بالحقيقة الماهية والمفهوم فبطلان التالي
المذكور مسلم وكذا الملازمة ثابتة لكن المقدم غير ما هو المدعى اذ لم يدع احد من الحكماء ان مفهوم الادراك عين مفهوم الذات المجردة فا
لمغلطة انما نشات من الخلط بين المفهوم والوجود او بين الماهية والهوية ثم القائل بكون العلم مجرد الاضافة لو تامل قليلا واحضر باله
وتفكر ان هذه الاضافة التي سماها الادراك والشعور والعلم ماذا منشاؤه وملاكه ولماذا لا يحصل هذه الاضافة لبعض الاشياء
دون اخر والى بعض الاشياء دون اخر على ان الحق عندنا ان في جميع الاضافات الواقعة في نفس الامر لا بد من حصول امر وجودي متقرر اولا
في احد الطرفين او في كليهما حتى يوجد الاضافة ومنشاها وهو قد يكون عين ذات الطرف وقد يكون صفة زائدة اذ الاضافة دائما
غير مستقلة القوام والماهية **فصل** في حل باقي الشكوك في كون الشئ عاقلا لذاته قيل ومما يجب البحث عنه سواء قلنا الادراك

وذلك لا مر مبدء لتلك الاضافة م

حالة اضافية اوقلنا انه عبارة عن تمثل صورة المدرك في المدرك ان الشيء كيف يعلم ذاته فان العلم ان كان امرا نسبيا فالنسبة انما تتحقق
بين الشيئين فالواحد لا ينضاف الى نفسه فلا يكون عالما بذاته وان قلنا عبارة عن التمثل فالشيء انما يتمثل لغيره فاما لنفسه
فذلك غير معقول اقول الحق كما سبق ان العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة
سواء كان ذلك الوجود لنفسه او لشيء آخر فان كان لغيره كان علما لغيره وان لم يكن لغيره كان علما لنفسه وهذه الاضافة
كاضافة الوجود فالوجود في نفسه قد يكون وجودا لنفسه وقد يكون وجودا لغيره والثاني مثل وجود الاعراض لموضوعاتها والاول
وجود الجواهر فان وجودها ثابتة لانفسها لا لغيرها لكن النسبة بين الوجود والمهية مجازية اذ لا تغاير بينهما الا بحسب التحليل
فالنسبة وان اوجبت تغاير الطرفين لكن اوجبته في ظرف تحققها لا في ظرف فالنسبة ان كانت متحققة في الخارج كالابوة
والبنوة والكاتبية والمكتوبية اوجبت تغاير الطرفين في الخارج ولذلك يستحيل ان يكون الاب والابن المضاف اليه ذاتا واحدة
واما اذا كانت النسبة تحققها في اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين ايضا في ظرف النسبة وبحسبها وهذا القسم
الثاني على وجهين احدهما ان يكون الطرفان وان لم يتغايرا في الوجود الخارجي لكن لكل منهما مهية تخالف الاخر مخالفة يوجب لاحدهما
ثبوت حكم وخاصية في ظرف التحليل والتفصيل لم يثبت ذلك للاخر كالمهية والوجود فانهما مع اتحادهما في العين كانا في ظرف
التحليل العقلي بحيث يكون عارضا والاخر معروضا فاضافة هذا العروض يقتضي تغاير الطرفين لا في الخارج اذ لا عروض فيه بل في
ظرف العروض وهو التصور وهناك يكون العارض مغايرا للمعروض وزايدا عليه مباينا له بذلك الاعتبار كسائر المتضايفين
والقسم الثاني ان يكون الطرفان لا يتغايران اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التحليل العقلي اذ لا تركيب في الشيء الموصوف بالاضافة بوجه من
الوجوه لغاية بساطته كذات الباري جل ذكره اذا وصف بكونه موجودا لذاته او قائما بذاته او عالما بذاته او يقال له قدرة او له ارادة او له
حيوة فان هناك بالحقيقة لا نسبة فلا اتصاف ولا ارتباط ولا عروض ولا شيء من اقسام الاضافات والنسب بل وجود بحت هو بعينه
مصداق العلم والقدرة والارادة والحيوة وساير الكمالات فكما ان موجوديته ليست تقتضي ان يكون فيه صفة وموصوف اذ لا اتصاف
بالحقيقة ولا فيه عارض ومعروض اذ لا عروض هناك لا عينا ولا ذهنا فكذلك في سائر الاسماء فحكمها حكم الوجود لانها عين الوجود
لكن العقل يعتبر هناك صفة وموصوف واضافة بينهما فيقول هو تعالى ذو وجود وعلم وارادة وذلك لان هذه المعاني توجد في
بعض الممكنات على وجه العروض فيصير عروضها لها منشأ الاتصاف بها فيتحقق هناك اضافة الاتصاف والعروض وامثالها فالبرهان
لما حكم بعدم زيادة شيء من الوجود وكمالاته على ذات الباري فيقال ان وجوده قائم بذاته وكذا علمه وقدرته وارادته وسائر نعوته كلها
تقوم بذاته فهذه الاضافة بينه تعالى وبين ذاته امر يعتبره العقل على قياس ما يجده في غيره تعالى من الممكنات الموصوفة بما يزيد عليها تنبيها
على سلب الزوايد عنه تعالى لا على اثبات الاضافة في ذاته تعالى فالنسبة هناك مجازية مرجعها سلب نسبة التركيب والكثرة عنه فكذا المغايرة
بين الطرفين مجازية فاذا تقرر هذا فنقول اضافة كون الذات المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبيل لانها لا توجب تكثرا لا في الخارج ولا
في الذهن وذلك لان تلك الاضافة شيء يعتبرها العقل قياسا على عاقلية شيء لغيره فهي بالحقيقة غير واقعة والذي هو في الواقع ذات
بسيطة غير محتجبة عن ذاته والعلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا فهذا الوجود كما انه موجود لذاته كذلك معقول لذاته وكما ان موجوديته
الوجود لذاته لا توجب اثنينية في الذات ولا في حيثية الذات الا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا توجب مغايرة لا في الذات
ولا في الحيثيات بل بمجرد الاختلاف في المفهومات لما علمت من ان المفهومات المتغايرة قد يتحد في الوجود والحقيقة فوجود واحد بسيط لا الجهات وهم
شوب تركيب فيه اصلا يمكن ان يكون مصداقا لمفهومات كثيرة كلها متحدة في الوجود فيه وان كانت في مواضع اخرى موجودة بوجودات
متعددة في الخارج او بجهات مختلفة في الذهن فالذات المجردة البسيطة لكونها مجردة عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر ولكونها
صورة مجردة عن المادة يصدق عليها مفهوم العقل ولكونها صورة لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول ولكونها غير موجودة لغيره بل لذاته
يصدق عليها مفهوم العاقل ولكونها وجود بريء عن الشرور محبوب ولكونه مدركا لهذه الخيرية محب لذاته وهكذا يمكن ان يصدق على
ذات واحدة كثير من هذه المعاني النسبية من غير استيجاب للكثرة واقتضاء للمغايرة في الواقع بل في نفس تلك المفهومات فلنرجع الى
دفع بعض البحوث قال صاحب التشكيك قال الشيخ كون الشيء معقولا هو ان يكون مهيته المجردة عند شيء وهذا اعم من كونها
عند شيء مغاير لها فان الكون عند الشيء اعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير ولقائل ان يقول هذا هو محل الاشكال بعينه فان الخصم

يقول الكون عند الشيء حالة اضافية وهي لا تعقل الا بين الشيئين ارايت لو ان قائلا يقول المحركية للشيء اعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشيء محركا لذاته وكذلك الموجدية اعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجدا لذاته هل يقبل ذلك منه وهل يحكم بصحة قوله فان كان ذلك باطلا فكذلك هيهنا اقول صحة كون الشيء عاقلا لنفسه وبطلان كونه محركا لذاته لم يعرف لا هذا ولا ذاك بمجرد تلك الاعمية بل ببيان وبرهان اخر وليس غرض الشيخ من قوله كون الشيء معقولا بحسب المفهوم اعم من ان يكون معقولا لغيره ان بمجرد هذه الاعمية يثبت صحة كون الشيء معقولا لذاته والا فيلزم كون الجماد معقولا لذاته اذا ثبت كونه معقولا لشيء كيف والاعم غير مستلزم للاخص فصحة كون الشيء حيوانا لا يقتضي صحة كونه انسانا نعم لا ينافي كون الشيء حيوانا كونه انسانا وغرض الشيخ دفع توهم المنافاة وازالة ما ربما يتوهم احد ان مفهوم عاقلية الشيء يقتضي ان يكون المعقول غير العاقل كما هو شان المتضايفين وينافي كونه عين العاقل بحسب المفهوم فنبه على ان كون بعض المتضايفين غير صاحبه في الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف والاضافة لان نفس مفهوم المضاف لا يقتضي الا المغايرة في المفهوم مع مضايفه لا في الوجود بل المغايرة في الوجود في بعض المتضايفات انما اقتضاها امر خارج عن المفهوم وعرف ذلك بدليل خارج عن معرفة نفس الاضافة كالمحرك فان مفهومه لا بد على كون الشيء مبدءا لتغير شيء على التدريج من غير ان يعرف عن نفس هذا المفهوم ان ذلك الشيء غير المحرك او عينه وكذا الموجد والفاعل ولئن علمنا ان المحرك والموجد والفاعل لا بد وان يكون مغايرا للمتحرك والموجد والمفعول في الوجود والهوية ولا يكفي فيها المغايرة في الماهية والمفهوم فقط بخلاف كون الشيء مدركا لذاته او موجدا لذاته فان هناك تغاير بين الطرفين في المفهوم مع الاتحاد في الهوية والوجود كما دل عليه البرهان وبالجملة الاتحاد بين العاقل والمعقول في الهوية المجردة قد عرف بالبرهان لا بان معقولية الشيء اعم من معقولية الغير وكذا المعاندة بين كون الشيء علة ومعلولا قد عرفت لا بمجرد مفهوم العلة والمعلول وعلى ما ذكرنا يحمل كلام بعض العلماء حيث قال العلم من جملة الامور الاضافية والذات الواحدة اذا اخذت صفتين كان ذلك نازلا منزلة الذاتين فما يرجع الى تحقق الاضافة لا من حيث انها عالمة مخالفة للذات من حيث انها معلومة فلا جرم يصح تحقق الاضافة للذات الواحدة عند تباين هاتين الجهتين و نقل عن الشيخ انه قال في كتاب المباحثات لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك الشخصية زائدة ابدا على الماهية على ما مضى ثم ان كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع في ذلك الشخص والا وقعت الكثرة فيه ولا شك ان تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية وللمتحقق هذا القدر من التغاير يكفي ذلك في حصول الاضافة فيكون لتلك الحقيقة من حيث هي اضافة العالمية الى ذلك المجموع اقول اني ما رايت نسخة المباحثات وهذه العبارة لا يشبه ان يكون من كلام الشيخ وذلك لان العالمية والمعلومية بالذات صفة الوجود لا صفة الماهية من حيث هي والتشخص ليس بامر زائد على الوجود ووجود الشيء متقدم على الماهية وعلى اضافتها الى الوجود فاذا اضافة ماهية الشيء الى التشخص الذي هو في مرتبة الوجود بعد وجود تلك الماهية فلا يتضاف تلك الماهية الى ذلك التشخص الا بعد تشخصها فاذن المتشخص هو المتضاف الى التشخص فيكون الاضافة حاصلة للذات الواحدة المتشخصة الى نفسها من جهة واحدة فالاولى ما سبق بانه لا يقال التشخص صفة وجودية فوجوده متاخر عن وجود الموصوف لانا نقول هذا منقوض بالفصل بالقياس الى الجنس المتقوم به والوجود بالقياس الى الماهية المتحصلة به والصورة بالقياس الى المادة المتقومة بها والتحقيق كما سلف ان اتصاف الاشياء بمثل هذه الامور اتصاف في ظرف التحليل لا بحسب الوجود لانها في الوجود عين تلك الاشياء لا صفات لها

فصل في انواع الادراكات

اعلم ان انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض هذه الصفات لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره لكن نهاية الاحساس والمحسوس بالذات والحاضر بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشيء لا نفسه وذلك لانه ما لم يحدث في الحاس اثر من المحسوسات فهو عند كونه حاسا بالفعل وكونه حاسا بالقوة على مرتبة واحدة ويجب اذا احدث فيه اثر من المحسوس ان يكون مناسبا له لانه ان كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله احساسا به فيجب ان يكون الحاصل في الحس صورته مجردة عن مادته لكن الحس لا يجرد هذه الصورة تجريدا تاما والتخيل ايضا ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة لان الخيال لا يتخيل الا ما احس به ولكن في حالتي حضور مادته وعدمها والتوهم ادراك لمعنى غير معقول محسوس بل لكن لا يتصوره كليا بل مضافا الى جزئي محسوس ولا يشاركه غيره لاجل تلك الاضافة الى الامر المتشخص والتعقل هو ادراك للشيء من حيث ماهيته وحده لا من حيث شيء اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الادراك فكل ادراك لا بد فيه من تجريد فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشيا

[illegible]

حضور

حضور المادة عند آلة الادراك واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع
واعلم ان الفرق بين الادراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل بامر خارج عنه وهو الاضافة الى الجزئي وعدمها فبالحقيقة الادراك ثلثة انواع كما
ان العوالم ثلثة والوهم كانه عقل ساقط عن مرتبته وكل ادراك يحصل به نوع تجرد لحقائق الاشياء وارواحها عن قوالب الاجسام وهياكل المواد
فالصورة المحسوسة منتزعة عن المادة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والصورة الخيالية منتزعة نزعا متوسطا ولهذا تكون في عالم بين العالمين
عالم المحسوسات وعالم المعقولات والصورة العقلية منتزعة نزعا تاما هذا اذا كانت الصور ماخوذة عن المواد واما ما كان بذاته عقلا
فلا يحتاج في تعقله الى تجريد من هذه التجريدات وهذه المعاني التي من شان النفس ان يصير بها عالما عقليا مترتبا فيها ترتيبا آخذا من
المبدء الاول الى العقول التي هي الملائكة بعد الاولى الى السماوات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته فيكون عالما عقليا مشرقا بنور
العقل الاول وكذا ما كان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج النفس في تخيله الى التجريد وهي الصورة التي اذا اتصلت النفس بها يصير عالما
جنانيا وملكا كبيرا عريضا كعرض السماوات والارض فان العوالم هي ما هي بصورها لا بموادها واعلم ان العوارض الغريبة التي يحتاج
الانسان في التعقل للشيء الى تجريده عنها ليست مبانيات الاشياء ومعانيها اذ لا منافاة بين تعقل شيء وتعقل صفة اخرى معه وكذا الشيء
لا بد في تخيل الشيء الى تجريده عنها ليست هي صورها الخيالية اذ لا منافاة بين تخيل شيء وتخيل هيئة اخرى معه بل المانع من بعض الادراكات
هو بعض انحاء الوجودات لكونه مصحوبا للاعدام الحاجبة للامور المغيبة لها عن المدارك كالكون في المادة فان المادة الوضعية توجب احتجاب
الصورة عن الادراك مطلقا وكذا الكون في الحس والخيال ربما يمنعان عن الادراك العقلي لكونهما ايضا وجودا مقداريا وان كان مقدارا
مجردا عن المادة والمعقول ليس وجوده وجودا مقداريا فهو مجرد عن الكونين وفوق العالمين فقد علم ان انحاء الوجودات متخالفة المراتب بعضها
عقلية وبعضها نفسانية وبعضها ظلمانية غير ادراكية واما الماهيات فهي تابعة لكل نحو من طبقات الوجود فالانسان مثلا يوجد تارة انسانا
شخصيا ماديا وتارة انسانا نفسانيا وتارة انسانا عقليا كليا فيه جميع الناس بوحدتها الجمعية العقلية التي لا يمكن فيها الكثرة مع الاتحاد
في النوع ومما حققنا اندفع اشكال المذكور في كتب القوم وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون
جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها بصفات تلك النفس عوارض جزئية غريبة لا ينفك عنها وهذا ينافي
قولهم العقل يقتدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وقد اجيب عنه في المشهور ان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها
مجردة عن اللواحق والعلم بها لكونها علما بامر كلي يقال له انه علم كلي لان معلومه كلي لا لان العلم في ذاته كلي بل لان معلومه كلي لا كما ظنه
المتاخرون حيث سمعوا ان ذلك العلم كليا تعويلا على فهم المتعلمين ولم يقفوا على اغراضهم فزعموا ان في العقل صورة مجردة كلية ورد هذا الجواب
بان الانسانية التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو فان الانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست بعينها هي التي في كل منهما
ولا هي فيهما معا لان الموجود منهما في احدهما لا يكون نفسها بل جزء منها اي من الانسانيتين وكذا الموجود في كل من الاشخاص الثلثة هو ليس
بعينه ما في مجموع الثلثة بل جزء من ثلثة اجزاء لان عدد الانسانية في الخارج بحسب عدد الاشخاص نعم الانسان اذا اخذت ماهيته لا بشرط
شيء فليست هي من تلك الحيثية الا هي لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ولا ينافي شيئا منها فهي مع الجزئي جزئية ومع الكلي كلية
ومع الواحد واحدة ومع الكثير كثيرة واما الانسانية الكلية التي اشترك فيها الاشخاص الكثيرون فهي لا يكون وجودها الا في العقل فهي من
حيث كونها صورة واحدة في عقل واحد كعقل زيد مثلا جزئية ومن حيث انها متعلقة بكل واحد من الاشخاص كلية ومعنى تعلقها بها انها لا
المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت في اي مادة من موادا الاشخاص يحصل ذلك الشخص
بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه ذو عقل حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى
تجريدها فكون تلك الطبيعة التي اضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكتوفة
باللواحق الذهنية المتشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الاخر مما ينظر فيه ويدرك نفسها
اقول لا منافاة عندنا بين التشخص العقلي وبين الكلية والاشتراك بين كثيرين وقد علمت منا ان الصورة العقلية غير حالة في الذهن
حلول الاعراض في محالها حتى يصير متشخصة بتشخص الذهن وبالهيئات المكتنفة بالنفس اذ النفس ما دامت مقيدة بهذه الهيئات النفسانية
لا يمكن ان تصير عاقلة بالفعل ولا معقولها معقولا بالفعل فيهما ما دامت موجودة بالوجود الطبيعي او بالوجود النفساني فاقدة العاقلية
والمعقولية لا فعليتهما فاذا انسلخ من هذا الوجود وصار وجودها وجودا آخر وتشخصها تشخصا عقليا كليا صلح لان يصير عين

المترتبون الى الاول الى العقول التي هي الملائكة

المعقولات ويتساوى اليه نسبة التخصيات وبالجملة الصورة العقلية لا يكتنفها الهيئات النفسانية وليست وجودها وجودًا نفسانيا كالعوارض النفسانية من الشهوة والغضب والخوف والحزن والشجاعة وغيرها وقد علمت ايضًا ان معنى التجريد في التعقل وغيره من الادراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد لان النفس واقفة والمدركات منتقلة من موضوعها المادي الى الحس ومن الحس الى الخيال ومنه الى العقل بل المدرك والمدرك يتجردان معًا ويتسلخان معًا من وجود الى وجود وينتقلان معًا من نشأة الى نشأة ومن عالم الى عالم حتى يصير النفس عقلًا وعاقلًا ومعقولًا بالفعل بعد ما كانت بالقوة في الكل **فصل** في ان القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد اما توحيدها للكثير فهو عندنا بصيرورتها عالمًا عقليًا متحدًا بكل حقيقة مصداقًا لكل معنى معقولًا لكونه عقلًا بسيطًا فعالًا للتفاصيل العلوم النفسانية وعند الجمهور بالوجهين الاخرين احدهما بالتحليل فانها اذا حذفت عن الاشخاص الداخلة تحت المعنى النوعي مشخصاتها وساير عوارضها اللاحقة بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة واحدة والثاني بالتركيب لانها اذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي امكنها ان يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة متحدة اتحادا جعليا او حمليا واما قوتها على تكثير الواحد فهي بتجسيمها بقوتها الخيالية للعقليات وتنزيلها في قوالب الصور والمثل وقيل بتميزها الذاتي عن العرضي والجنس عن الفصل وجنس الجنس للماهية عن جنسها بالغة ما بلغت وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالغة ما بلغت وتميز لاحقها اللازم عن لاحقها المفارق والقريب منها عن البعيد فيكون الشخص الواحد في الحس امورًا كثيرة في العقل ولذلك ادراك العقل اتم الادراكات لكون العقل غير مقصور ادراكه على ظواهر الشيء بل يتغلغل ويغوص في في ماهية الشيء وحقيقته ويستنتج منها نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو هي بحقيقتها واما الادراكات الحسية فانها مشوبة بالجهالات ونيلها ممزوج بالفقدان فان الحس لا ينال الا ظواهر الاشياء وقوالب الماهيات دون حقايقها وبواطنها

فصل في درجات العقل والمعقول قالت الحكماء انواع التعقلات ثلثة احدها ان يكون العقل بالقوة اي لا يكون شيئا من المعقولات ولا له شيء من المعقولات حاصلا بالفعل ولكن النفس تقوى على استحصال المعقولات واكتسابها كلها ومراتب فان العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي من شانه ان يصير مدركا للحقايق كلها ويحصل فيه صورة كل موجود مما هو بذاته معقول لخلوه بالفطرة الاصلية عن المادة وما هو بذاته غير معقول لانه صورة في مادة او في حس او في خيال لكن القوة العقلية يجرد صورته عن المادة على ما اوضحته الحكماء وسنوضحه ان شاء الله فيكون فاعله عنده ذلك للصور العقلية المفصلة وقابلة لها والعالم الصوري عالمان عالم عقلي وعالم حسي وكل عالم حسي فانما هو ما هو بصورته لا بمادته فاذا حصلت صورته لشيء على ما هو عليه فذلك الشيء في نفسه عالم فالعقل الهيولاني مستعد لان يكون عالم الكل اذا حصل فيه صورة الكونين فيصير بصورة عقله شبيها بالعالم العقلي وبصورة نفسه شبيها بالعالم الحسي فيكون في ذاته مهية كل موجود وصورته فان عسر عليه شيء من الاشياء فاما لانه في نفسه ضعيف الكون غير صوري الوجود خسيسا شبيها بالعدم وهذا مثل الهيولى والحركة والزمان والقوة واللانهاية واما لانه شديد الوجود قوي الظهور فيقهر وجود ذلك الشيء وجوده ويغلب نور ذلك الشيء نوره وهذا مثل مبدأ الكل والعقول العالية فان كون النفس الانسانية في المادة يوريها ضعفا عن تصور هذه الباهرات جدا في طبايعها وذواتها فيوشك انها اذا تجردت عن هذه العلايق صارت اليها وطالعتها حق المطالعة واستكمل عند ذلك تشبهها بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند الباري تعالى وفي علمه السابق على وجود الاشياء سبقا بالحقيقة فهذه القوة التي تسمى عقلا هيولانيا هو بالقوة عالم عقلي من شانه ان يتشبه بالمبدأ الاول ومراتب القوة مختلفة كما وكيفا فقد تكون قريبة من الفعل وقد تكون بعيدة وقد تكون بالقياس الى الكل وقد تكون بالقياس الى البعض على تفاوت اعداد كثيرة في الجانبين لا تعد ولا تحصى وللكل طرفان فمن شديد البلادة متناه في الغباوة وخمود القريحة ومن شديد الذكاء متوقد الفطرة وهو القوة القدسية ويكاد زيته يضيء ولو لم تمسسه نار العقل الفعال وثانيها ان يكون الصور العلمية النفسانية الفكرية حاصلة في قوة خيالية بحيث يشاهدها وكانه ينظر اليها على التفصيل وثالثها ان يكون عقلا بسيطا يتحد فيه المعقولات حاصلة فيه بالفعل لا بالقوة مقدسا عن الكثرة والتفصيل والشيخ قد نبه على هذا العقل البسيط في علم النفس من الشفاء بقوله ان تصور المعقولات على وجوه ثلاثة احدها التصور الذي يكون في العقل مفصلا منظما والثاني ان يكون قد حصل التصور واكتسب لكن النفس معرضة عنه وليست تلتفت الى ذلك المعقول بل قد انتقلت منه الى معقول آخر فانه ليس في وسع انفسنا ان نعقل الاشيا

معا دفعة واحدة ونوع اخر من التصور هو مثل ما يكون عندك في مسئلة تسئل عنها مما علمته او مما هو قريب من ان تعلمه وحضرك جوابها في الوقت فانت متيقن بانك مجيب عنها مما علمته من غير ان يكون هناك تفصيل البتة بل انما تاخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع اخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل فهو كمبدأ لذلك التفصيل فان قال قائل ان هذا ايضا علم بالقوة لكن قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لان لصاحبه يقينا بالفعل حاصلا لا يحتاج ان يحصله بقوة بعيدة او قريبة فذلك اليقين اما لانه متيقن بان هذا حاصل عنده اذا شاء علمه فيكون تيقنه بالفعل بان هذا حاصل تيقنا به بالفعل فان الحصول لحصول الشئ فيكون هذا الشئ الذي يشير اليه حاصلا بالفعل لانه من المحال ان يتيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشئ الا وهو من جهة ما يتيقنه معلوم واذا كانت الاشارة بالفعل ومن المتيقن بالفعل ان هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد ان يجعله معلوما بنوع آخر ومن العجائب ان هذا المجيب حين ياخذ في تعليم غيره يفصل ما يحس في نفسه دفعة مما يعلمه يتعلم العلم بالوجه الثاني فيترتب تلك الصورة فيه مع ترتيب الفاظه فاحد هذين هو العلم الفكري والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شانه ان يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هذا واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشئ الذي نسميه علما فكريا ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فان لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني واما انه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس فهو موضع نظر يجب عليك ان تعرفه من نفسك واعلم انه ليس في العقل المحض تكثر البتة ولا ترتب صورة فصورة بل هو مبدأ لكل صورة يفيض عنها على النفس وعلى هذا ينبغي ان يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للاشياء فان عقلها هو العقل الفعال للصور والخلاق لها الا التي يكون للصور او في صور النفس التي للعالم من حيث هي نفس وكل ادراك عقلي هو نسبة ما الى صور مفارقة للمادة ولاعراضها فللنفس ذلك بانها جوهر قابل منطبع به وللعقل بانه جوهر مبدأ فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ تلخيصا واقول اثبات هذا العقل البسيط لا يمكن الا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات على الوجه الذي اقمنا البرهان والعجب من الشيخ الرئيس حيث اذعن بمثل هذه الامور التي ذكرها في هذا الموضع مع غاية اصراره في انكار القول بذلك الاتحاد فاذا لم يكن للعقل البسيط الذي اعتقد وجوده في هذا النوع الانساني وفي الجواهر المفارقة بالكلية من الاجسام والمواد فيه المعاني المعقولة فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصلا له وكيف يخرج النفوس من القوة الى الفعل بما لا حصول لها فيه وايضا كيف يختزن فيه مع بساطته صور المعقولات التي يذهل عنها النفس ثم يجدها مخزونة لها عند المراجعة الى خزانتها العقلية كما اثبتها الشيخ في ذلك الفصل بعينه فانه قال فيه فماذا تقول الآن في الانفس الانسانية والمعقولات التي تكتسبها وتذهل عنها الى غيرها اتكون موجودة فيها بالفعل التام فتكون لا محالة عاقلة لها بالفعل التام او يكون لها خزانة تخزنها فيها وتلك الخزانة اما ذاتها او بدنها او شئ بدني لها وقد قلنا ان بدنها وما يتعلق ببدنها لا يصلح ان يكون محلا للمعقولات او نقول ان هذه الصور العقلية امور قائمة في انفسها كل صورة منها نوع قائم في نفسه والعقل ينظر اليها مرة ويغفل عنها فاذا نظر اليها تمثل فيها واذا اعرض عنها لم يتمثل فيكون النفس كمرآة وهي كاشياء خارجة فتارة تلوح فيها وتارة لا تلوح وذلك بحسب نسب يكون بينها وبين النفس او يكون كالمبدأ الفعال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس ثم ذكر ان الحق هو القسم الاخير وابطل باقي الشكوك وذكر انه سيبين في الحكمة الاولى ان هذه الصورة لا تقوم مفردة واشار بذلك الى ابطاله للصور المفارقة التي نسب القول بها الى افلاطون وشيعته من الاقدمين فبقي الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات فيرد الاشكال على طريقته انه كيف اختزنت واجتمعت في العقل البسيط صور هذه التفاصيل مجملة مع عدم القول بالاتحاد وبالجملة هذا المقصد من امهات المسائل الالهية وفيه ستنكشف مسئلة علم التوحيد الخاصي الذي يختص بذوقها اهل الله ولا يمكن تحقيق هذه المسئلة الا باحكام اصول سلفت في اوائل هذا الكتاب من كون الوجود هو الاصل في الموجودية والمهية منتزعة منه وان الوجود يشتد ويضعف وكلما قوي الوجود يصير اكثر جمعية وحيطة بالمعاني الكلية والمهيات الانتزاعية العقلية واذا بلغ الوجود حد العقل البسيط المجرد بالكلية عن عالم الاجسام والمقادير يصير كل المعقولات وتمام الاشياء على وجه افضل واشرف مما هي عليه ومن لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل البسيط الذي هو منبع العلوم التفصيلية ولذلك نرى اكثر الفضلاء مع خوضهم في تتبع العلوم الحكمية وغيرها استصعبوه ولم يقدروا على التصديق به كالشيخ السهروردي في المطارحات والتلويحات وحكمة الاشراق فانه انكر ذلك صريحا وكذا الامام

الرازي

الرازى ومن فى حالهم وطبقتهم فلقد قال فى المطارحات ثم جاؤا الى المشاؤن من الحكماء الى كيفية تعقل البارى للاشياء فقالوا واذا كان
عاقلا لذاته يلزم ان يكون عاقلا للوازم ذاته وتعقله للوازم ذاته منطو فى تعقل ذاته فانا اذا عقلنا الانسانية ينطوى فى تعقلنا لها تعقلنا اللوازمها
وربما اوردوا مثالا تفصيليا وفرقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة وبين كونها بالقوة مع قدرة الاستحضار متى شاء فتكون ملكة
ولا يكون الصورة حاصلة وبين حالة اخرى هى كما يورد على الانسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالى بجواب الكل ثم ياخذ بعده فى
التفصيل حتى يملى منه الاسماع والاوراق والعلم الاجمالى علم واحد باشياء كثيرة وليس علما بالقوة فان الانسان يجد تفرقة من نفسه بان علمه
ح ليس كما كان عند القوة قبل السؤال ولما وجد المتاخرون بعد ابحاثهم هذه الطريقة مبتنية على المساهلة مثل كذا وكذا الى آخر كلامه
وقال ايضا ثم قول القائل ينطوى علمه بلازمه فى علمه بذاته فيه مساهلة فان للباحث ان يقول هل يعلم ذاته ولازمه جميعا ام لا فان لم يعلم
فقد لك حدث آخر وهو مستحيل وان علم ذاته ولازم ذاته وذاته تبعا لعلمه فعلمه بذاته غير علمه بلازمه فيتعدد العلم ثم لازمه تابع لذاته فيجب
ان يكون بلازمه تبعا لعلمه بذاته واما مثال الاجمال المذكور فى الامثلة الثلثة فيمنع الخصم ان المسائل يصح ايرادها دفعة بل يورد واحد
بعد واحدة فيحصل لكل مسئلة اجمال عقيبها وثانيا هو انه قبل التفصيل لم يجد من نفسه الا قوة قريبة على التخصيص والفرق بين القوتين
اعنى ما قبل السؤال وما بعده فاحديهما قوة قريبة والاخرى اقرب فان القوة لوجود الشئ لها مراتب انتهى كلامه وقال الامام الرازى
فى المباحث المشرقية بعد ان نقل ما ذكروا من الفرق بين الضوء الاجمالى والتفصيلى بالمعنيين هذا غاية ما يقولون وليس الامر عندى كما
يقولون بل العلم اما ان يكون بالقوة واما ان يكون بالفعل على التفصيل واما القسم الثالث وهو العلم البسيط فهو عندى باطل فان
العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول فى العاقل فهذا العقل البسيط ان كانت صورة واحدة مطابقة فى الحقيقة لامور كثيرة
فذلك باطل اذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لامور كثيرة لكانت مساوية فى الماهية لتلك الامور المختلفة فى الحقيقة
فيكون لتلك الصور حقايق مختلفة فلا يكون الصورة واحدة هف وان قيل بان هذا التعقل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف
المعقولات فالعلم التفصيلى بتلك المفهومات حاصل اذ لا معنى للعلم التفصيلى الا ذلك فثبت ان ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم
ارادوا بهذا العقل البسيط ان يكون صور المعلومات تحصل على الترتيب الزمانى واحدة بعد واحدة فان ارادوا به ذلك فهو صحيح ولا
منازعة فيه معهم ولكنه لا يكون مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض الذى يكون عند التفصيل بل حاصله راجع الى ان العلوم
قد تجتمع فى زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتوالى وتتعاقب واما على ما اخترناه من ان العلم حالة اضافية فبطلان ما قالوه ظاهر ايضا لان
الاضافة الى احد الشيئين غير الاضافة الى غيره فاذا تعددت الاضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل فاما ما قالوه من
ان علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فنقول انه فى تلك الحالة عالم باقتداره على شئ دافع لذلك السؤال فاما حقيقة ذلك
الشئ فهو غير عالم به قبل الجواب فان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم هو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم
على التفصيل وهذا كما انا اذا عرفنا من النفس انه شئ يحرك البدن فكونها محركة للبدن لازم من لوازمها وهو معلوم على التفصيل وان
كانت حقيقتها مجهولة الى ان يعرف بوجه آخر فثبت ان ما قالوه بط ويخرج من الدليل الذى ذكرناه فساد ان يكون العلم الواحد علما
بمعلومات كثيرة انتهى اقول هذا المقصد ادق قدرا واجل منا لا من ان ينال غوره مثل هذا الرجل بقوة فكره وكثرة جولانه
فى العلوم البحثية ووفور حفظه للمسائل المشهورة فان هذه المسئلة وامثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكرى و
التتبع للانظار المدونة من المشايخ والمعلمين لم يكن مما غفل عنها مثل الشيخ الرئيس ومن هو فى تلوه او قريب منه وقد ظهر منه
ما قد ظهر من التناقض بين كلاميه فى اثباته العقل البسيط ومن انكاره العاقل بالمعقول **فصل** فى امكان التعقلات الكثيرة
فى النفس دفعة واحدة اما على ما حققناه من كون النفس اذا خرجت من القوة الى الفعل صارت عقلا بسيطا هو كل الاشياء فذلك
امر محقق ثابت عندنا وتوضيح ذلك ان العلم والتعقل ضرب من الوجود والوجود متحد مع الماهية وكذا العلم متحد مع المعلوم
وكما ان بعض الوجودات خسيس ضعيف وبعضه شريف قوى والخسيس قليل المعانى مقصور على معنى واحد كالمقدار الواحد
وان عظمت سموكه وجسمية انبساطه فى الجهات والشريف كثير الحيطة بالمعانى وان صغر مقداره او لم يكن له مقدار كالنفس
الناطقة فكذلك العلم له انواع كثيرة بعضها خسيس ضعيف كالحس فلا يمكن ان يحس باحساس واحد محسوسات متعددة وبعضها
شريف كالتعقل فان العقل الواحد يكفى لادراك معقولات لا تتناهى كما فى العقل البسيط وبالجملة فكلما كان العلم اعلى وجودا كان

كان اكثر حيطة بالمعلومات واشد جمعية للهيئات واما العلم النفسانى فهو متوسط بين التخيل والعقل البسيط فيتعلق بمعلومين دفعة كالحكم بين الشيئين بحمل احدهما على الاخر فانا اذا حكمنا بثبوت شئ لشئ فلا بد من حصول تصورين دفعة تصور للموضوع وتصور المحمول لان الحاكم على الشيئين لا بد ان يحضر المقضى عليهما عنده فى وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين والا لكان الحاضر ابدا تصورا واحدا والتصور الواحد ينافى الحكم والتصديق فوجب ان يتعذر الحكم ابدا وايضا اذا عرفنا الشئ بحده التام عرفناه بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع اجزائه دفعة واحدة لاستحال العلم بكنه حقيقة شئ فى وقت من الاوقات فبهذا يظهر امكان حصول التصورات الكثيرة واما انه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلان المقدمة الواحدة لا تنتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معا لاستحال حصول العلم بالنتيجة وايضا العلم بوجود المضافين حاصل معا وكذا العلم بوجود اللازم ووجود الملزوم فعلم بهذا الدليل صحة حصول العلوم المتعددة فى آن واحد ومما يؤكد ذلك ويحققه ان النفس العارفة بمعلومات كثيرة عند تحققها بمقام العقلية وتجردها عن جلباب البشرية لا يسلب عنها علومها بل يزيد علمها كشفا ووضوحا ومع ذلك لما خرجت عند ذلك من اختلاف الاوقات والامكنة فيحضر معلوماتها باسرها عندها دفعة واحدة وكالحال فى علوم المفارقات فى كون معلوماتها باسرها حاضرة معا بالفعل بلا شوب قوة فان قلت نجد من نفوسنا انا اذا قبلنا باذهاننا على ادراك شئ يتعذر علينا فى تلك الحال الادراك على شئ آخر قلت قد اشرنا الى ان العلم كالوجود يختلف بالكمال والنقص فالعلم العقلى كالوجود العقلى مغاير للادراك الخيالى والوجود الحسى فانا اذا قلنا الانسان جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق احاط عقلنا بمفهومات هذه الالفاظ وظهر فى خيالنا اثر مطابق لهذه المعقولات فاذا قلبنا وقلنا حساس ناطق نام قابل للابعاد جوهر فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب وتنعكس فاذا كان الامر كذلك فربما يساعد على ان القوة الخيالية يصعب عليها استحضار امور كثيرة ومتخيلات مختلفة هى صور وحكايات لامور عقلية تعقلها النفس بقوتها العقلية فانه يقوى على ذلك والذى يجده الناس كالمتعذر على نفوسهم من ادراك تعقلات متعددة فى وقت واحد منشاؤه تعصى القوة الخيالية عن تصورها دفعة واحدة ومع هذا لا يصعب عليها ادراك التخيلات التى بحسب تصورا للمعقولات دفعة واحدة ولذلك قيل شان العقل توحيد الكثير وشان الحس تكثير الواحد

فصل فى ان النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة لما ثبت فيما قبل ان البسيط لا يصدر عنه من جهة ذاته بلا واسطة الا الواحد وقد يرد ههنا اشكال فى صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة فحل هذا الاشكال هو ان المعلول اذا تكثر فهو انما يتكثر باحد من اسباب التكثر اما تكثر العلة واما الاختلاف القابل واما الاختلاف الآلات واما الترتب المعلومات فى انفسها والنفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركبا فلا يبلغ كثرتها الى ان يساوى كثرة افاعيلها الغير المتناهية ولا يمكن ايضا ان يكون بسبب كثرة القابل لان القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها ولا يمكن ذلك لترتب الافاعيل فى انفسها فان تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس وكذلك فى كثير من التصورات وكثير من التصديقات التى ليس بعضها مقوما للآخر او كاسبا له فبقى ان يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات فان الحواس المختلفة الآلات كالجواسيس المختلفة الاخبار عن النواحى بعد النفس لاطلاع تلك الصور العقلية المجردة والاحساسات الجزئية انما تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع والخيرات ودفع الشرور والمضار فبذلك ينتفع النفس بالحس ثم بعدها ذلك لحصول تلك التصورات الاولية والتصديقات الاولية ثم يمتزج بعضها ببعض ويحصل من هناك تصورات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها فالحاصل ان حصول التصورات والتصديقات الاولية الكثيرة انما هو بحسب اختلاف الآلات وحصول التصورات والتصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الاولية بعضها ببعض وهى لا محالة مترتبة ترتبا طبيعيا كل مقدم منها علة للمتاخر

فصل فى قسمة العلم الى الاقسام العلم عندنا كما مر مرارا نفس الوجود الغير المادى والوجود ليس فى نفسه طبيعة كلية جنسية او نوعية حتى ينقسم بالفصول الى الانواع او بالمشخصات الى الاشخاص او بالقيود العرضية الى الاصناف بل كل علم هوية شخصية بسيطة غير مندرجة تحت معنى كلى ذاتى فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهية وهذا معنى قولهم العلم بالجوهر جوهر والعلم بالعرض عرض وكذا العلم بكل شئ من نحو ذلك الشئ فعلى هذا نقول ان من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الاول تعالى بذاته الذى هو عين ذاته بلا ماهية ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه وينقسم الى ما هو جوهر وهو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها التى هى اعيان هوياتها والى ما هو عرض وهو فى المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن وعندنا هو العلم العرضى هو صفة المعلومات التى يحضر صورها عند النفس وقد مر ان التعقل ليس بحلول صورة المعقول فى النفس بل بمثولها بين يدى العقل

واتحاد النفس بها وكذا التخيل عبارة عن حضور الصور المقدارية على عظمها وكثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثول لديها مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية وعند هؤلاء القوم ان تلك الصور لكونها ساوية لمهيات المدركات فهي من حيث هي كذلك فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض لانها موجودة في موضوع موجود في الخارج الذي هو النفس او العقل وكل موجود في موضوع فهو عرض هذا ما قالوه وقد بينا وهن هذه القاعدة وفساد قولهم ان شيئا واحدا يكون جوهرا وعرضا وبينا وجه التفصي عن ذلك الاشكال بايضاح سبيل الحق في باب العلم فهذه نحو من القسمة وقسمة اخرى قالوا من العلم ما هو فعلي ومنه ما هو انفعالي ومنه ما ليس باحدهما اما العلم الفعلي فكعلم الباري تعالى بما عدا ذاته وكعلم سائر العلل بمعلولاتها واما العلم الانفعالي فكعلم ما عدا علم الباري تعالى بما ليس من معلولاته مما لا يحصل الا بانفعال ما وتغير ما للعالم وبالجملة بارتسام صور تحدث في ذات النفس او آلاتها وما ليس بفعلي ولا انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بانفسها وبالامور التي لا تغيب عنها ولا يكون تعقلها ارتسامها بحدوث وقد يكون علم واحد فعليا من جهة انفعاليا من جهة اخرى كالعلوم الحادثة التي يترتب عليها الآثار كتاثير الاوهام في المواد الخارجة ولا يخفى ان وقوع العلم على افراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك لوجوه الاولية وغير الاولية والاقدمية وغير الاقدمية والشدة والضعف فان العلم بذات الاول تعالى اولى في كونه علما من العلم بغيره وهو اقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم وهو اشدها جلاء واقوى ظهورا في ذاته واما خفاؤه علينا فكما علمت سابقا من انه لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن ادراكه فجهة خفائه هو بعينها جهة وضوحه وجلائه وهكذا كل علم بحقيقة علة بالقياس الى العلم بحقيقة معلولها وكذا العلم بحقيقة كل جوهر هو اشد من العلم بحقيقة كل عرض وهو اولى واقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لا بحقايق سائر الاعراض واما اطلاق العلم على الفعل والانفعال والاضافة كالتعليم والتعلم والعالمية فعلى سبيل الاشتراك او التجوز **فصل** في الاشارة الى اثبات القوة القدسية اعلم ان مبدء العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة وعند تمام الاستعداد ولا فرق في الاضافة بين الاوليات والثواني فحال الانسان في ادراك الاوليات كحاله بعد التفطن للحدود الوسطى في ادراك النظريات في انها كانها تحصل بلا سبب مع وجود الشيء بلا سبب لكن السبب قد يكون ظاهرا مكشوفا وقد يكون باطنا مستورا والملقي للعلوم على النفس المستعدة هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس معلم شديد القوى بالافق الاعلى وفعله في النفوس في غاية الخفاء ولكن قد يبرز من الباطن الى الظاهر وقد لا يبرز من مكمن الغيب الى عالم الشهادة والاول كما للانبياء والثاني كما للاولياء عليهم السلام اجمعين واما هذه الاسباب الظاهرة كالبحث والتكرار والسماع من معلم بشري فهي معدات النفس بموجبات ولذلك قد يختلف وقد يتخلف وبيان ذلك ان كل انتقال من الاوليات الى النظريات اما ان يكون بتعليم معلم بشري او لا يكون فان كان بتعليم معلم كذلك فلا بد وان ينتهي بالاخرة الى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل بالهام من ذاته والا لتسلسل التعليم والتعلم الى غير النهاية ولان كل من مارس علما من العلوم وخاض فيه وداوم على مواظبته ومزاولته لا بد وان يستخرج بنفسه ما لم يسبقه اليه متقدموه وساير قدوته قل ذلك او كثر فان باب الملكوت غير مسدود على احد الا المانع من نفسه وحجاب من غلظ طبعه فبقدر سعيه وحركة باطنه بتلطيف ذهنه قلبه وتقديح طبعه ويستعد كبريت نفسه لان يشتعل فيه شعلة من نار الملكوت او نور من انوار الجبروت وكيف لا وقد بينا من قبل ان الاحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول التصورات الكلية وعرفنا ان حصول التصورات المناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت احدهما للآخر فكثيرا ما يقع للذهن التفاوت الى تصور محمول بسبب الاحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه وعند ذلك يترتب عليه لا محالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفادة ذلك عن معلم او رواية او سماع من شيخ او شهادة عدل او تواتر فظاهر ان الانسان يمكنه ان يتعلم من نفسه وكلما كان كذلك فانه يسمى حدسا وهذا الاستعداد القريب يتفاوت في افراد الناس فرب انسان بالغ في جمود القريحة وخمود الفطنة بحيث لو اكب طول عمره على مسئلة واحدة لم يقدر على تحقيقها والتصرف عنه بدون مطلوبه ورب انسان يكون بضد ذلك حتى انه لو التفت ههنا اليه ادنى لفتة حصل له ذلك ثم لما كانت الدرجات متفاوتة والقلوب مختلفة صفاء وكدورة وقوة وضعفا في الذكاء كثرة وقلة في الحدس فلا يبعد في الطرف الاعلى وجود نفس عالية شديدة قوة الاستنارة من نور الملكوت سريعة قبول الافاضة من منبع الخير والرحموت فمثل هذا الانسان يدرك لشدة استعداده اكثر الحقايق في اسرع زمان فيحيط علما بحقايق الاشياء من غير طلب منه وشوق بل ذهنه الثاقب يسبق الى النتايج من غير معلم ولا تحدّدها الوسطى في كل من تلك النتايج الى اخرى حتى يحيط بغايات المطالب الانسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمى قوة قدسية وهي في مقابلة الطرف الادنى من افراد

الثاني

الناس ومخالفتها لسائر النفوس بالكم والكيف اما الكم فلكونه اكثر استحضارا للحدود الوسطى واما الكيف فمن وجوه احدها انها اسرع انتقالا من معقول الى معقول ومن الاوائل الى الثواني ومن المبادي الى الغايات وثانيها انها تدرك العقليات الصرفة من حيث انياتها وهوياتها لا من حيث مفهوماتها ومهياتها العامة فان الوصول الى حقايق تلك المعقولات هي العمدة في الادراك دون المعارف الكلية وان كانت هي ايضا وسيلة الى ذلك الوصول اذا استحكمت ورسخت اصول معانيها في النفس ولذلك قيل المعرفة بذر المشاهدة وثالثها ان سائر النفوس تعين المطالب ولا تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها واما النفس القدسية فيقع الحد الوسط لها في الذهن اولا ويتادى الذهن منه الى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدما على الشعور بالمطالب كما هو عليه الامر في نفسه في ذوات المبادي اللمية

فصل

في ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس اما المطلب الاول فلان العلة اما ان تكون علة لذاتها او لا تكون علة لذاتها فان لم تكن علة لذاتها بل يحتاج في تاثيرها الى انضمام قيد آخر فلم تكن هي العلة بالحقيقة بل العلة بالحقيقة هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الاول الى ان ينتهي الى شيء هو لذاته يكون مقتضيا للمعلول فمن عرف ذلك الشيء لا بد وان يعرف منه انه لذاته علة لذلك المعلول فان ذاته اذا كانت لذاتها لا لغيرها علة لذلك المعلول فمن علمها على ما هي عليه وجب ان يعلمها على الجهة التي بها يوجب المعلول ومتى علم منها انه علة لذلك المعلول لان العلم باحد المضافين على الجهة الموقعة للاضافة يوجب العلم بمضاف آخر هذا ما يستفاد من كتب القوم واقول التحقيق في هذا المقام ان العلة قسمان علة بماهيتها موجبة للمعلول كالاربعة للزوج والمثلث لكون الزوايا ومثل هذه العلة متى علمت ماهيتها علم لازمها لاتحاد اللازم لازم لذاتها وماهيتها من حيث هي هي وعلة ليست بماهيتها موجبة للمعلول بل اما بوجودها الذهني او بوجودها الخارجي ففي مثل تلك العلة لا يكفي العلم بنفسها لايجاب العلم بمعلولها لان الجهة المقتضية للمعلول ليست نفس ماهيتها ولا مطلق وجودها بل خصوص وجودها وتشخصها فما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله وقد علمت ان الاطلاع على نحو من الوجود بهويته لا يمكن الا بان يتحد العالم به او بما هو محيط به ومبدأ له فعند ذلك يكون العلم بمعلوله بنفس وجود معلوله كما ان العلم بوجود تلك العلة نفس وجودها فاذا علم احد علة من العلل على الوجه الذي ذكرنا فلا بد ان يعلم معلولها ومن معلولها معلول معلولها وهكذا الى آخر معلولاتها لو كانت وعلى هذا اندفع ما ذكره الفخر الرازي في بعض كتبه ان قول الحكماء ان العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول ان اريد به ان العلم بماهية العلة يوجب العلم بمعلولها فذلك انما يصح فيما اذا كان المعلول من لوازم ماهية علته وان اريد به ان العلم بالعلة من حيث هي علة يوجب العلم بالمعلول من حيث هو معلول فذلك وان كان حقا لكنه عديم الفائدة فان المتضايفين معان في التعقل لا تقدم لاحدهما على الآخر اي متضايفين كانا لا خصوصية لهذا الحكم بالعلة والمعلول وان اريد به ان العلم بالعلة بجميع وجوهها وحيثياتها يقتضي العلم بالمعلول فهذا ايضا عديم الجدوى فان العلم بكل مجموع يتضمن العلم بجزء من اجزائه فاذا علم جميع جهات العلة ومن جملة تلك الجهات كونها موجبة لهذا المعلول والكل غير مقتض لجزئه بل العكس اولى لان الجزء من اسباب تحقق الكل بوجه ووجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا فان مرادهم ليس شيئا مما ذكره بل ان العلة اذا علمت بحقيقتها التي هي بها تقتضي وجوب وجود المعلول حتى ان حالها مع تلك الحقيقة بالقياس الى وجوب وجود معلولها كحال الماهية بالقياس الى لازمها من حيث هي هي فظهر ان كل معلول من لوازم ماهية علته سواء كانت تلك الماهية عين الوجود او غير الوجود فان قلت ذات العلة مغايرة لعلية العلة فان علية العلة معقولة بالقياس الى معلولية المعلول وذات العلة غير معقولة بالقياس الى شيء والا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا تكون قائمة بنفسها لكن المبدأ الاول القائم بذاته علة لما سواه هف وايضا فيلزم ان يكون ذات العلة مع المعلول مع انها متقدمة عليه هف واذا ثبت المغايرة بينهما وثبت ان ذات العلة غير معقولة بالقياس الى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت لها العلية العلم بذات المعلول فنقول في حل هذا الاشكال ان علية العلة لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا على حقيقة العلة ووجودها والا لكانت علية العلة لتلك العلية زائدة على ذات العلة ولزم من ذلك التسلسل فاذا علية العلة نفس ذاتها المخصوصة واما كون المضاف من جملة الاعراض وذات العلة قد تكون جوهرا فكيف يكون شيء واحد جوهرا وعرضا فجوابه كما اشرنا اليه في مباحث المضاف ان وجود الجوهر غير ماهيته العقلية فالجوهر اذا كان موجودا وهو بحقيقته علة لشيء فتلك الماهية الجوهرية اذا عقلت لم يلزم من تعقله على هذا الوجه الكلي تعقل كونها علة او مضافة فاضافة العلية معقولها خارج عن المعقول من حقيقة الجوهر فالوجود المنسوب اليها من جهة ذاتها هو وجود الجوهر المعقول لذاته في ذاته واذا نسب اليها من حيث كونها سببا لشيء او مرتبطا به اي ارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف وكا

وجود الشئ على صفة فيكون كوجود العارض لشئ الا انه غير مستقل الوجود كما انه غير مستقل المهية فهذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعمه
الناس من انه غير موجود فى الخارج والا لزم الكذب فى قولنا هذا علة وذاك معلول وهذا اب وذاك ابن فان رجعت وقلت ان لذات العلة
حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول وليس احدهما داخلا فى الآخر واذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم باحدهما مع الجهل بالآخر فنقول
هيهات ليس مغايرة العلة والمعلول كمغايرة زيد وعمرو وكمغايرة جسم وجسم حتى يمكن تصور احدهما مع الغفلة عن الآخر بل وجود المعلول من
من نتايج وجود العلة ولوازمها ونسبة وجوده الى وجود العلة نسبة لوازم المهية الى المهية ووجود العلة ليس الا تمام وجود المعلول
وكماله والمغايرة بينهما كالمغايرة بين الاشد والانقص وبالجملة التعقل التام ان يكون مطابقا للوجود الخارجى بل متحدا به فاذا كان الشئ
بذاتها سببا للمعلول بلا واسطة وجب ان يكون العلم بعلته مقتضيا للعلم به بلا واسطة واما المطلب الثانى وهو ان العلم بالمعلول
لا يوجب العلم بالعلة بخصوصها فبيانه ان موجب الشئ لابد ان يكون علته فالعلم بالعلة اذا حصل من جهة العلم بشئ فذلك العلم لابد وان
يكون علة للعلم بالعلة لكن وجود المعلول يتحد بالعلم كما مر فلابد وان يكون لذلك المعلول ضرب من العلية بالقياس الى علته واذا كان
المعلول بخصوصية ذاته من توابع العلة فلو كان بخصوصه علة لوجود علته بخصوصها يلزم تقدم الشئ على نفسه وهو مح نعم لما كان استناد
المعلول الى علته لاجل انه فى ذاته غير مستقل الوجود والعدم اذ لو كان له استقلال فى احدهما لامتنع استناده الى سبب فالممكن من جهة ممكنيته
المتساوية النسبة الى الوجود والعدم يقتضى مرجحا ما وعلة ما لا علة مخصوصة فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهة يوجب العلم بثبوت
مرجح ما وعلة ما ولذلك قيل الامكان علة الافتقار الى علة مطلقة فاذا كان المعلول لامكانه محوجا الى العلة والامكان موجبا
للحاجة الى العلة المطلقة فلاجرم كان العلم بممكنية المعلول موجبا للعلم بالعلة المطلقة واما العلة فان اقتضاؤها للمعلول لذاتها
وحقيقتها المخصوصة فاذن عليتها لابد وان تكون من لوازم ذاتها المعينة والعلة المعينة لا يقتضى معلولا مطلقا والا لكان لا يتخصص
الا بقيد آخر فالعلة بالحقيقة هى مع ذلك القيد فلم يكن ما فرضناه علة علة هف فثبت اذن ان العلة بحقيقتها المعينة تقتضى معلولا
معينا فلاجرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بحقيقة المعلول المعين واما المعلول فلا يقتضى العلة المعينة من حيث هى هى فلاجرم لا
يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة فان قلت المعلول المعين اذا لم يقتض علة معينة كانت نسبته الى علته والى ساير الاشياء واحدة
فلماذا استند اليها دون غيرها قلنا المعلول المعين يقتضى علة مطلقة لكن العلة المعينة اقتضت معلولا معينا فتعين تلك العلة
لذلك المعلول ليس لاجل اقتضاء المعلول لها بل لاجل اقتضاء العلة لذلك المعلول فلما كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة فى وجود ذلك
المعلول استحال ان يؤثر فيه علة اخرى لامتناع توارد علتين على معلول واحد ولهذا نظاير كثيرة منها ان نسبة الجنس كالحيوان الى هذا
الفصل كالناطق والى ساير الفصول واحدة فاختصاص هذه الحصة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم
الترجيح من غير مخصص لتساوى نسبة الحيوان الى جميع الفصول فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة جنسية ناقصة الى فصل من
الفصول اى فصل كان لكن تحصله فى ضمن هذا النوع بهذا الفصل انما كان من جهة الفصل لا من جهته وكذا النوع يحتاج فى تحصله الشخصى
الوجودى الى تشخص ما اى تشخص كان لكن تحصله فى ضمن هذا التشخص كزيد بهذه الهوية الوجودية انما كان من جهة هذه الهوية لا من جهته وما
اشتهر عند الناس ان بعض المهيات النوعية كالابداعيات نوعها مقتض للتشخص الخاص وان التشخص قد يكون من لوازم النوع اى النوع
الذى انحصر وجوده فى شخصه ليس بصحيح عندنا لاستحالة كون مهية من المهيات مقتضية للتشخص لان التشخص لا يكون الا بالوجود وقد
فى مباحث الوجود ان الوجود يمتنع ان يكون معلول المهية بالبرهان القطعى الذى سلف ذكره هناك بل الوجود كالتشخص يقتضى المهية
فيما له مهية والفصل يقتضى الجنس فيما له الجنس فبالوجود الخاص تشخصت المهية وصارت شخصا معينا وبالفصل المعين تعينت طبيعة
الجنس وصارت نوعا مخصوصا فلاجل هذا العلم بالتشخص يوجب العلم بالنوع الذى هو معلول بخصوصه وكذا يلزم من العلم بكل فصل
لنوع العلم بجنسه بخصوصه ولا يلزم من العلم بوجود النوع العلم بوجود تشخص ما من التشخصات ولا من العلم بوجود الجنس الا العلم بوجود
فصل ما من الفصول فان قلت اذا حصل العلم بخصوصية وجود معلول من المعاليل علما حضوريا شهوديا بحيث لا يكون بصورة زائدة
عن نفس الوجود بل بحيث لا يغيب الشهود عن الوجود فعند ذلك لابد وان يجب من ذلك العلم العلم بخصوصية ذات العلة ايضا فلا فرق
بين العلمين اى العلم بالعلة والعلم بالمعلول فى كون كل منهما مقتضيا للآخر قلنا ليس الامر كذلك لما علمت ان وجود العلة اقوى من وجود
المعلول فكما ان وجود المعلول لقصوره وضعفه لا يحيط بوجود العلة ولا يبلغ ايضا الى مثله فكذلك العلم به لا يقتضى البلوغ الى

الى الاحاطة بوجودها ولانيل مرتبتها فى الوجود ولهذا المعنى قال يعقوب بن اسحق الكندى اذا كانت العلة الاولى متصلة بما يفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه ان يلحظ الفائض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر واوفر واشد استغراقا لنا واذا كان الامر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن ان العلة الاولى لا يعلم الجزئيات انتهى

فصل فى ان العلم بذى السبب يمتنع حصوله الا من جهة العلم بسببه هذه المسئلة كالمسئلة الماضية لا يمكن تحقيقها الا بتحقيق مباحث الوجود فنقول يجب ان يعلم ان اليقين التام بالشئ انما يحصل بان تكانت الصورة العقلية مطابقة للوجود الخارجى بعينه فالذى له سبب فهو لا محة ممكن الوجود لذاته والا امتنع استناده الى السبب وقد سبق منا القول بان الجاعلية والمجعولية بين الموجودات ليست من جهة مهيتها والا لكانت المعلولات كلها من لوازم المهيات ولكان المبدأ الاول ذا مهية ولكان العلم بكل مهية يوجب العلم بكنه البارى جل مجده وبجميع اسباب تلك المهية ولكان جميع مقومات الوجود مقومات المهية اذ كان الوجود امرا انتزاعيا اضافيا عند ذلك والكل محال فكل معلول له مهية وله وجود فاذا نظرت الى مهيته من حيث هى هى فلا يحتاج فى تعقل مهيته الا الى اجزاء مهيته من جنسه وفصله واذا نظرت الى اعتبار كون تلك المهية موجودة فهى لامكان وجودها تحتاج الى علة مطلقة فالعلم بها من تلك الحيثية مسبوق بالعلم بوجود علة موجبة مطلقة فانها ما لم تجب بعلة من العلل لم توجد واما اذا نظرت الى وجوده الخاص فوجوده الخاص يتقوم بوجود علته الخاصة فلا يمكن العلم التام بخصوص هويته الوجودية الا من جهة العلم بحقيقة علته الخاصة وكما انه بالنظر الى مهيته الامكانية غير موجودة ولا واجبة وبالنظر الى سببه يصير واجب الكون ممتنع التغير فكذلك العلم الحاصل بمهيته لا يقتضى وجوب العلم بوجود علته ووجوبها ولكن العلم اليقينى بوجوده الخاص لا يحصل الا من العلم بسببه وبالعلم بسببه يصير واجب العلم به ممتنع التغير وكما ان وجوده لا يحصل الا من علة واحدة لامتناع توارد العلتين على معلول واحد فكذلك العلم به يستحيل ان يحصل من جهة اخرى غير جهة العلم بسببه والا لكان لشئ واحد من جهة واحدة سببان تامان سبب يحصل به وجوده وسبب يحصل به العلم بوجوده وهو محال لان المفروض ان العلم به متحد معه واذا كان وجود الشئ مطابقا للعلم به يجب ان يكون وجود علته مطابقا للعلم بعلته لان وحدة المعلول يستلزم وحدة علته فثبت ان العلم بوجود ذوات المبادى لا يحصل الا من جهة العلم بمباديها ولقائل ان يقول انا اذا علمنا وجود البناء علمنا ان له بانيا مع ان البناء لا يكون علة للبانى بل الامر بالعكس فنقول العلم بالبناء لا يوجب العلم بالبانى بل يوجب العلم باحتياج البناء الى بناء واحتياجه الى البناء حكم لاحق لذاته لازم له معلول لمهيته فيكون ذلك استدلالا بالعلة على المعلول ثم العلم بحاجة شئ الى شئ لما كان مشروطا بالعلم بكل واحد منهما لا جرم صار البانى معلوما لكون العلم بالاضافة اليه حاصلا وجميع البراهين الانية من هذا القبيل فانها كالبراهين اللمية فى ان العلم لا يحصل فيها الا من جهة العلة الى المعلول فان المعلول وان كان يجب وجوده فى نفسه معلولا ولكن بوصف معلوليته ونقص امكانه علة للحاجة الى علة ما من العلل فكون البرهان انا لا لمّا مفيدا لليقين لاجل افادته ايجاب وجود علة ما على الاطلاق لهذا المعلول وكونه دليلا مفيدا للظن لاجل افادته علامة من علامات العلة المخصصة واثرا من آثارها كما حقق فى مقامه وبالجملة الاعتقاد الحاصل بالشئ لا من اسبابه وعلله وان كان فى غاية الجودة ونهاية القوة فانه ليس يمتنع فيه التغير بل هو فى معرض التغير والزوال واما اذا حصل العلم بالشئ من جهة العلم باسبابه وعلله فذلك العلم لا يتغير اصلا وان تغير وجود المعلوم فى نفسه مع ان العلم بالشئ بالحقيقة هو عين وجوده وهذا من غوامض مسائل الالهية التى لا يدركها الا الكاملون سنوضح ذلك فى تحقيق علم البارى ان شاء الله واما الشئ الذى يكون غنيا عن السبب المقوم فالعلم به اما ان يكون اوليا بديهيا واما ان يكون ما يوسل عن معرفته واما ان لا يكون اليه طريق الا بالاستدلال عليه بآثاره ولوازمه ولا يعرف كنه حقيقته ومهيته والواجب سبحانه لا برهان عليه ولا حد له اذ لا سبب له بوجه من الوجوه لا سبب الوجود كالفاعل والغاية ولا سبب القوام كالمادة والصورة ولا سبب المهية كالجنس والفصل ومع ذلك لا يخلو منه شئ من الاشياء وهو البرهان على كل شئ واقرب من كل شئ الى كل شئ كما قال عز من قائل ونحن اقرب اليكم من حبل الوريد وقال هو معكم اينما كنتم وهو البرهان على ذاته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو وقال اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد وقال قل اى شئ اكبر شهادة قل الله واعلم ان فى هذا المقام اشكالا عظيما اسهلها على طريقتنا فى باب الوجود من ان العلية والمعلولية ليستا الا فى حقيقة الوجود والمهية مجعولة بالعرض فيصح ان علم الانسان بنفسه هو عين وجود نفسه وجود نفسه من جملة الامور التى هى ذوات المبادى وقد ثبت ان العلم بذى المبدء لا يحصل الا من العلم بمبدئه ومبدء وجود الشئ لا يكون الا وجود مبدئه واذا كان العلم بذى المبدء فى غاية الوثاقة والقوة يجب ان يكون العلم بمبدئه كذلك فى غاية الوثاقة والقوة ثم الاقوى

ولا اقوى من علمنا بنفوسنا لان علمنا بذاتنا عين ذاتنا ولا يمكن ان يكون حصول شيء لشيء اقوى من حصول شيء لذاته فكذلك يجب ان يكون علمنا بمبدء نفوسنا لكن مبدء نفوسنا ينتهي الى واجب الوجود لذاته وقد مر ان العلم بحقيقة واجب الوجود لا يمكن الا لواجب الوجود كما قال ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم وحل هذا الاشكال مما قد حصل لبعض الفقراء الا ان العبارة تقصر عن تقريره على ما هو حق اداته لدقة مسلكه وخفاء سبيله ومع ذلك نشير اليه بان علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا فلا بد ان يكون العلم بمبدء نفوسنا الذي حصل بسببه علمنا بنفوسنا عين وجود المبدء لا عين وجود نفوسنا لكن وجود المبدء وحصوله له لا لنا لان وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها وكذلك العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا وان حصل من علمنا بمبدئنا لكن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا ولما كانت اضافة مبدئنا الينا اضافة الايجاد والفاعلية فكذلك علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع اضافة ايجاده ايانا وفاعليته لنا فعلمنا بمبدئنا مقدم على علمنا بذاتنا لكون ذاته مقدما بالايجاد علينا وبالجملة وزان العلم بعينه كوزان الوجود في القوة والضعف والعلية والمعلولية وللاشياء كينونة عند ذواتها المعلولة وكينونة عند مبادئها واسبابها اقوى من كينونتها عند ذواتها وكون الشيء عند جاعله اقوى من كونه مع نفسه لان كونه مع نفسه بالامكان وكونه مع جاعله بالوجوب ونسبة الوجوب اقوى من نسبة الامكان وللجميع كينونة عند الكل على وجه اعلى وارفع من كل كون وفي الادعية النبوية على الداعي بها وآله اكمل الصلوات يا كان يا كينان يا كائن قبل كل كون يا كائن بعد كل كون يا مكون لكل كون

فصل في ان الشيء اذا علم من طريق العلم بعلله واسبابه علما انطباعيا فلا يعلم الا كليا اعلم ان العلم بالشيء قد يكون بصورة مساوية لماهية المعلوم وقد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا وبالصور القائمة بذواتنا وعلم الباري جل مجده بالاشياء عند متاخري الحكماء بصورة ذهنية قائمة زائدة على ذاته تع وكل علم صوري فهو كلي وكذا ما يترتب عليه وينشأ منه ولو تخصص بالف تخصيص فانه ايضا كلي لا يمنع نفس تصوره من الشركة بين كثيرين فالعلم اذا حصل بالمبادي والعلل على هذا الوجه فلا بد وان يتأدى ذلك العلم الى العلم بجميع المعلولات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلي ايضا واما بيان ذلك وكيفيته في طريقة الحكماء القائلين بالعلم الصوري الحصولي كالشيخ الرئيس واتباعه مثل بهمنيار وغيره فقد قال الشيخ في كتاب الشفاء والنجاة هكذا وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل وجه وهذا محال ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها انها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين صورة على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الاخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص وتركب لم تكن معقولة بل هي محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما ندرك من حيث هي محسوسة ومتخيلة بالة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل نقص للواجب الوجود كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب تتادى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتادى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكونها تستند الى مباد كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها ثم قال او نعود فنقول كما انك اذا تعلم حركات السموات كلها فانت تعلم كل

كسوف وكل اتصال وكل انفصال الجزئي يكون بعينه ولكنه على نحو كلي لانك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا الى كذا شماليا فصيفيا ينفصل القمر منه الى مقابلة كذا او يكون بينه وبين كسوف مثله سابق له او متاخر عنه مدة كذا وكذا بين الكسوفين الآخرين حتى لا تقدر عارضا من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته كليا لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت ما قلناه قبل انتهى بنقل الفاظه وبالجملة فمذهب الشيخ ان علمه تعالى بجميع الموجودات حتى الشخصيات على الوجه الكلي وليس معنى ذلك انه يعلم طبائع الاشياء ونوعياتها لا شخصياتها حتى يلزم ان يعزب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهم بعضهم بل مذهبه كما نص عليه ان الباري يعلم الشخصيات كلها كما يعلم الاجناس والانواع لكنه يعلمها بنعوت وصفات كلية نوعها منحصر في شخص منها وبعض المتاخرين كالمحقق الطوسي ومن في طبقته وان خالفوه في القول بتقرير رسوم المعقولات في ذاته وطعنوا عليه في ذلك لكنهم لم يتموا الامر في تحقيق العلم بل لم يبلغوا ما شاؤه في ذلك ونحن قد اجبنا عن اعتراضاتهم على الشيخ وبينا وجه القصور في ايراداتهم عليه وكيفية علم الباري بالاشياء ليست كما زعموا ولا كما قرره الشيخ بل كما حققناه وسنعيد بيانه مزيد ذي قبل ان شاء الله تعالى **فصل** في ان العلم بالشخصيات يجب تغيره بتغيرها قال الشيخ في الشفاء حيث اراد ان يقرر ان الاشياء الجزئية كيف تعلم وتدرك علما وادراكا يتغير معهما العالم وكيف تعلم وتدرك علما وادراكا لا يتغير معهما العالم بهذه العبارة فانك اذا علمت امر الكسوفات كما توجد انت اذ لو كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه واحدا لا يتغير منك امر فان علمك في الحالين يكون واحدا وهو ان كسوفا له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا او بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعد كذا وبعده كذا ويكون هذا العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده واما ان ادخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر انه موجود بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي اشرنا اليه ولم يصح ان تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وانت زماني وآني والاول الذي لا مدخل في زمان وحكمه فهو بعيد ان يحكم حكما في هذا الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد او معرفة جديدة انتهى كلامه وتوضيحه ان العلم الانفعالي الذي يحصل بالاشياء من الاشياء لا من جهة العلم باسبابها الفصول لابد وان يتغير بتغيرها فانك اذا علمت من زيد انه في الدار عند كونه فيها فاذا خرج زيد عن الدار فاما ان يبقى العلم الاول او لا يبقى فان بقي لم يكن علما بل جهلا فذلك الاعتقاد قد تغير في كونه علما واما ان لم يبق فالتغير ههنا اوضح وقال بعض الناس العلم بان الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده اذا وجد ذلك الشيء وهذا مما ابطلوه بوجهين الاول انه لو كان كذلك لوجب اذا علمنا في وقتنا هذا ان زمانا من الازمنة سيوجد بحوان نعلم في النهار بان الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل ونحن في مكان لا نميز بين الليل والنهار ان نكون عالمين بوجود الليل اذ فينا علم بذلك ولو علمنا في وقتنا هذا ان الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت ان نكون عالمين بطلوعها وان لم نشاهدها ولا اخبرنا بها ولا عرفنا ضيائها اذ فينا علم بذلك والتالي في المثالين باطل فكذا المقدم والثاني ان العلم يستدعي صورة مطابقة للمعلوم وكما ان كون الشيء سيوجد مغاير لكونه موجودا بل مناف له من حيث ان المفهوم من قولنا الشيء سيوجد ان الذي هو معدوم في الحال المتحقق وجوده في الزمان المستقبل واذا كان المعلومان في انفسهما متغايرين ومتنافيين وجب ان يكون الصورة الحاصلة منهما في الذهن متغايرين متنافيين لكون هذا النحو من العلم الماخوذ من الامور المتجددة على وصف تجددها لابد وان يكون متغيرا تبعا للمعلوم واما العلم الحاصل من جهة اخرى ومبدء اعلى فهو غير تابع للمعلوم ولا متغير بتغير معلومه قال المحقق الطوسي في شرح رسالة مسئلة العلم فلا باس بان تكثر الاشياء اما بحسب حقايقها او بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة اما ان يكون آحادها غير قارة اي لا توجد معا او قارة والاول منهما لا يوجد الا مع زمان او في زمان فان العلة الاولى للمتغير هو الزمان لكونه لذاته يتجدد وينصرم على الاتصال ويتغير بسببه ما هو فيه او معه والثاني لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان فان العلة الاولى للمتكثر على هذا الوجه الموجود الذي يقبل الوضع لذاته اي يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ويلزمه التجزي باجزاء مختلفة الاوضاع بمعنى ان يكون لبعض اجزائه نسبة الى البعض بان يكون منه في جهة من الجهات وعلى بعد من الابعاد وكل موجود يكون هذا شانه فهو مادي والطبايع المعقولة اذا تحصلت في اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاول لتعين اشخاصها وتشخصها اما الزمان كما للحركات واما المكان كما للاجسام او كلاهما كما للاشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الانواع وما لا يكون مكانيا ولا زمانيا فلا يتعلق بهما ويتنفر العقل من اسناده الى احدهما كما قيل الانسان من حيث

طبيعة الانسان متى توجد واين توجد او كون الخمسة نصف العشرة في اي زمان يكون واي بلدة يكون بل اذا تعين شخص منها كهذا الانسان او هذه
الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما وكون الاشخاص المتفقة الحقايق زمانيا او مكانيا لا يقتضي كون المختلفة الحقايق غير زمانيا
وغير مكاني فان كثيرًا منها يوجد ايضا متعلقا بالزمان والمكان كالاجرام العلوية باسرها وكليات العناصر السفلية واذا تقرر هذا فلنعد
الى المقصود ونقول اذا كان المدرك امرا يتعلق بزمان او مكان فانما يكون هذه الادراكات منه بالة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة
والباطنة او غيرها فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها وبفوته ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه
بل نقول انه كان او سيكون وليس الان ويدرك المتكثرات التي يمكن ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في اي جانب منه وعلى اي مسافة ان بعد
عنه اما المدرك الذي لا يكون كذلك فيكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة وكم
يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدمه او يتاخر عنه ولا يحكم بالعدم على اي شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان
الماضي ليس موجودًا في الحال يحكم بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودًا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي قبله او بعده ويكون
عالما بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان واي نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما جميعًا على الوجه المطابق
للوجود ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبة
جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن او بهذا المكان او بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم قدامي وخلفي او تحتي
من يقع وجوده في زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي
واليه اشير بطي السموات التي هي جامع الازمنة والامكنة كلها كطي السجل للكتب فان القاري للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء
ويغيب عنه ما تقدم نظره اليه او يتاخر اما الذي بيده السجل مطويا يكون نسبته الى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شيء منها واظ
ان هذا النوع من الادراك لا يمكن الا ان يكون ذاته غير زماني وغير مكاني ويدرك لا بالة من الالات ولا بتوسط شيء من الصور ولا يمكن
ان يكون شيء من الاشياء كليا كان او جزئيا على اي وجه كان الا وهو عالم به فلا يسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض و
لا رطب ولا يابس الا جميعها يثبت عنده في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود فان بالوجود يبين كل شيء مما مضى او حضر او يستقبل او
يوصف بهذه الصفات على اي وجه كان واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو لا يصح الا لمن يدرك ادراكا حسيا بالة جسمانية
في وقت معين وكما ان الباري تعالى يقال انه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا يقال انه ذائق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون له
حواس جسمانية ولا ينثلم ذلك في تنزيهه بل يؤكده كذا نفي العلم بالجزئيات المتشخصة على الوجه المدرك بالالات الجسمانية عنه لا ينثلم في
تنزيهه بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية التي يدركها العقول انما يوجب التغير في معلوماته
والاضافات التي بينه وبينها فقط فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع انتهى وحاصل ما افاده هذا المحقق النحرير ان المدرك اذا
لم يكن وجوده وجودًا ماديا واقعا تحت الزمان والمكان فانه يشاهد جميع ما في الاكوان الزمانية والمكانية كما هي عليه كل في زمانه و
مكانه دفعة واحدة بلا انقضاء وتجدد في علمه لكونه غير واقع تحت الزمان والمكان وان كان معلوماته كذلك لكن العلم بها من ذلك العالم
غير متغير وبالجملة هي في انفسها وان كانت متغيرة زمانية مكانية لكنها من جهة نسبتها الى ذلك العالم الخارج عن سلسلة الزمانيات
والمكانيات ثابتة غير متغيرة ولا مختلفة بالتجدد والانقضاء والحضور والغيبة اقول فيه موضع انظار الاول انك قد
علمت مما بينا لك ان المادة الجسمية مناط العدم والجهالة وكما ان الصورة العقلية معلومة بالذات والحقيقة سواء علمه عالم من خارج
او لم يعلمه فتلك الصورة الجسمية مجهولة بالذات والحقيقة سواء كان في الوجود جاهل او لم يكن وكذلك حال الاعدام والقوى والامكانات
وسائر الامور العدمية او ضعفاء الوجود فانها لا صورة عقلية يطابقها في الحقيقة فمن رام ان يعقل الهيولى الاولى كما هي عليه لا يمكنه
لا لنقص في عقله بل لضعف جوهر الهيولى بحسب الحقيقة حيث لا صورة لها في الوجود الا قوة الصور واستعدادها واستعداد الصورة
غير الصورة وكل معقول الذات له صورة لا محالة وهكذا القول في الاجسام المادية وذوات الاوضاع وثانيها ان الحكماء قد حكموا بان وجود
المحسوس بما هو محسوس لا يمكن ان يكون معقولا ولا مدركا الا بالة جسمانية واقاموا على صحة هذه الدعوى برهانا قطعيا لا يمكن القدح
فيه وثالثها ان انحاء وجودات الاشياء في انفسها بحسب ما هو الامور عليه في الواقع لا يختلف بالقياس الى شيء دون شيء لانها ليست باجمعها
من باب المضاف حتى يختلف باختلاف ما اضيف اليه فالمادي في نفسه مادي ابدا والمتغير بالذات متغير دائما وحقيقة المكان والمكانيات

ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها مباينا لغيره غير مجتمع معه في الحضور وهذا الحكم لا يختلف بالقياس الى مدرك دون مدرك حتى لو فرضنا حدقة الناظر بقدر الفلك الاعظم كان اختلاف المنظور اليه والمدرك في القرب والبعد والانقسام بحاله وكذا حقيقة الزمان و الزمانيات ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها يوجب عدم الاخر فيمتنع اجتماع الاجزاء لشيء منها في الوجود سواء كان بالقياس الى ما فيها او بالقياس الى شيء آخر ونحن قد اقمنا البرهان على ان جميع الطبايع الجوهرية المنطبعة في المواد فلكية كانت او عنصرية هي متجددة الوجود تحدث في كل آن من الآنات وما كان وجوده وجودا تجدديا كيف يكون ثابتا قديما دائما بالقياس الى موجود آخر ورابعها ان العلم بالاشياء اما ان يستفاد من الاشياء او هو عين الاشياء او يستفاد من اسبابها وعللها على ترتيبها السببي والمسببي اما الاول فيجب تغيره بتغير المعلوم واما الثاني فالتغير فيه اظهر واما الثالث فهو يتصور على وجهين احدهما ان يكون العلم بتلك الاسباب بصور عقلية زائدة على وجودها كما هو المشهور من اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يقتفي اثره فتلك الصور لامحة صور عقلية كلية على ترتيب سببي مسببي بحسب اسبابها وعللها الكلية ينتهي بالاخرة الى غايات حركات كلية بتضمن الجزئيات على وجه كلي لا يؤدي ذلك العلم الى تعرف حال التشخصات بما هي تشخصات اذ العلم الانطباعي التشخص الذهني وان تخصص الف تخصيص لا يفيد التشخصية ولا يجعل المعلوم بحيث يمنع تصوره عن الاشتراك بين الكثرة وثانيهما ان يكون العلم بها نفس وجودها وهذا اتم العلوم وفي هذا العلم ينكشف جميع الاشياء كلياتها وجزئياتها وطبايعها وتشخصاتها وجميع ما لها من العوارض والهيئات على وجه شخصي مقدس لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفة العقل البسيط الذي لواجب الوجود وللمفارقات النورية العقلية التي تحيط كالافلاك الحسية بعضها ببعض احاطة عقلية وهي مفاتيح الغيب التي لا يعلمها الا هو وبهذا العلم وجود جميع الموجودات العقلية والحسية وبه حيوة جميع الموجودات حتى الجمادات وما في حكمها كما سنوضحه انشاء الله تعالى فيما ان العلم عند هذا العلم المحقق ليس من قبيل الاضافة حتى يحكم بان المدرك الخارج عن سلسلة الزمان والمكان يدرك الزمانيات و المكانيات بمجرد اضافته اليها لو صحت تلك الاضافة اليها من نارج بل العلم والادراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول صورة الشيء عند النفس فعلى هذا يرد عليه ان هذه الصورة الموجودة في المكان والزمان من اي قسم من اقسام العلوم والادراكات فانها لو كانت صورا علمية فهي اما محسوسة او متخيلة او موهومة او معقولة اذ الادراك منحصر في هذه الاوصاف الاربعة لكنها ليست شيئا منها كما اعترف به هذا النحرير حيث بين وعرف كلا منها وذكر ان كلا من تلك الادراكات لا يحصل الا مع ضرب من التجريد اما عن المادة كالحس او عنها وعن بعض صفاتها كالتخيل او عنها وعن جميع صفاتها الا الاضافة اليها كالتوهم او عنها وعن صفاتها وعن الاضافة اليها جميعا كالتعقل وظاهر ان هذه الصور منغمرة في المواد غير مجردة عن نفسها فضلا عن صفاتها واضافتها فلو كانت مع ما لها من الوجود المادي بدركه يلزم قسما آخر من الادراك غير تلك الاقسام مع انحصاره فيها هف ومما يؤيد ما ذكرنا من ان مجرد الاضافة لشيء الى امر موجود على اي نحو كان من الوجود لا يكفي في العاقلية قول الشيخ في الهيات الشفاء حيث بين كيفية علم الله تعالى ولا تظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف وجدت والا لكان كل مبدأ صورة في مادة من شان تلك الصورة ان تعقل بتدبير ما من تجريده وغيره يكون هو عقلا بالفعل بل هذه الاضافة له اليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدأ ذلك الشيء على ترتيب الا عندما يصير مبدأ فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها ان يفيض عنه كل وجود وادراكها من حيث شانها انها كذا يوجب الادراك الآخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث وجودها في الاعيان انتهى كلامه وحاصله ان وجود الشيء في الاعيان مع وجود المدرك في الاعيان ولا يكفي في اضافته العقلية اليها بل لا بد في الاضافة العقلية ان يكون المدرك بحال المعقول اي يكون وجودها وجودا عقليا حتى يمكن حصول الاضافة العقلية اليها والوجود العقلي لا يكون الا للصور المفارقة عن المواد دون المقارنة للمادة فقد علم ان الموجودات المادية من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الاضافة العقلية اليها

فصل في تفسير معاني العقل اعلم ان النفس الانسانية كما ستعلم في كتاب النفس لها قوتان عالمة وعاملة والعاملة من هذه النفس لا تنفك عن العالمة وبالعكس بخلاف نفوس ساير الحيوانات لانها سفلية بعيدة عن جميع القوى اما العاملة فلا شك ان الافعال الانسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلا من غير كسب وقد يحتاج الى الكسب واكتسابه انما يكون بمقدمات ملائمة فاذا يتحقق ههنا امور ثلاثة الاول القوة التي يكون بها التميز بين الامور الحسنة والامور القبيحة والثاني

المقدمات التي منها تستنبط الامور الحسنة والقبيحة والثالث نفس الافعال التي يوصف بها حسنة او قبيحة واسم العقل واقع على هذه المعاني الثلثة بالاشتراك الاسمي فالاول هو العقل الذي يقول الجمهور في الانسان انه عاقل وربما قالوا فيه عقل معاوية انه كان عاقلا وربما امتنعوا ان يسموه عاقلا ويقولون ان العاقل ما له دين وهؤلاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي ان يؤثر من خير او يجتنب من شر والثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل او يرده فانما يعنون به المشهور في بادي رأي الجميع فان بادي الرأي المشترك عند الجميع او الاكثر من المقدمات المقبولة والاراء المحمودة عند الناس يسمونه العقل والثالث ما يذكر في كتب الاخلاق ويراد به المواظبة على الافعال التجربية والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقا وعادة ونسبة هذه الافعال الى ما يستنبط من عقل عملي كنسبة مبادي العلم التصورية والتصديقية الى العقل النظري واما القوة العاملة وهي العقل المذكور في كتاب النفس فاعلم ان الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة وتارة على ادراكات هذه القوة واما الادراكات فهي التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة او الحاصلة لها بالاكتساب وقد يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب واما القوة فنقول لا شك ان النفس الانسانية قابلة لادراك حقايق الاشياء فلا يخلو اما ان يكون خالية عن كل الادراكات او لا يكون فان كانت خالية مع انها تكون قابلة لتلك الادراكات كانت كالهيولى التي ليس لها الا القوة والاستعداد من غير ان يخرج في شيء من الصور من القوة الى الفعل فيسمى في تلك الحالة عقلا هيولانيا وان لم تكن خالية فلا يخلو اما ان يكون الحاصل فيها من العلوم الاوليات فقط او يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فان لم يحصل فيها الا الاوليات التي هي آلة لاكتساب النظريات فيسمى تلك الحالة عقلا بالملكة اي لها قدرة الاكتساب وملكة الانتقال الى نشأة العقل بالفعل وانما لم تسم هذه المرتبة من النفس عقلا بالفعل لان الوجود العقلي لم يحصل ولا يحصل بادراك الاوليات والمفهومات العامية لان الشيء لا يحصل بالفعل بامر مبهم عام ما لم يتعين امرا متحصلا اذ نسبة القضايا الاولية في باب المعقول الى الصور العقلية النظرية كنسبة الجسمية المشتركة الى الطبايع الخاصة في باب المحسوس فكما ان الشيء الجسماني لا يصير موجودا في العين بمجرد الجسمية ما لم تصر جسما مخصوصا له طبيعة مخصوصة فكذا الوجود العقلي بالفعل لا يتحصل بمجرد المفهوم الاولي العام والقضايا الاولية كمفهوم الوجود والشيئية وكقولنا الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من جزئه ثم ان النفس في هذه المرتبة ان تميزت عن ساير النفوس بكثرة الاوليات وشدة الاستعداد وسرعة القبول للانوار العقلية كفتيلة كبريتية لها سخونة شديدة يكاد ان يشتعل بنفسها كما اشار اليه تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار سميت القوة القدسية والا فلا وان كان قد حصل لها النظريات فلا يخلو اما ان يكون تلك النظريات غير حاضرة ولا مشاهدة بالفعل ولكنها متى شائت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات وتوجه الذهن اليها او هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة فالنفس في الحالة الاولى تسمى عقلا بالفعل وفي الثانية عقلا مستفادا او في هذه المرتبة ان شاهد تلك الصور في مبدئها الفياض فيسمى عقلا والاختلاف المشهور بين الناس في ان اسامي العقول هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب او على تلك المراتب او على المدركات التي فيها ليس فيه كثير فائدة لما علمت ان العقل والعاقل والمعقول في كل من هذه المراتب امر واحد بل نقول من راس قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في رسالته ان العقل النظري المذكور في كتاب النفس واقع عند الحكماء على اربعة انحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال وانما اسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار اذ ليس بينه وبين العقل الهيولاني كثير تفاوت في الدرجة العقلية اذ كلاهما بالقوة في باب العقل الذي هو المط وان كان احدهما اقرب والاخر ابعد فالعقل الذي بالقوة هو نفس ما او جزء منها او قوة من قواها معدة او مستعدة لان ينتزع ماهيات الموجودات كلها او صورها دون موادها فيجعلها كلها صورة لها او صورا لها وتلك الصور المنتزعة من المواد ليست تصير منتزعة عن موادها التي فيها وجودها الا بان يصير صورا في هذه الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة في هذه الذات تسمى المعقولات يشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات فصارت صورا لها وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صورا لانك اذا توهمت مادة جسمانية مثل شمعة فيها نقش او صورة شكل فصار ذلك النقش او تلك الصورة في سطحها وعمقها جميعا واحتوت تلك الصورة على المادة باسرها حتى صارت المادة بجملتها كانها هي باسرها تلك الصورة بان شاعت فيها الصورة يقرب وهمك الى فهم معنى حصول صور الاشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعا لتلك الصور ويفارق ساير المواد الجسمانية بان المادة الجسمانية انما تقبل الصور في سطوحها فقط دون اعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهية متمايزة بل هذه الذات بعينها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة يخلق شمعة ما مكعبة او مدورة فيغوص تلك الخلقة فيها ويشيع ويحوي على طولها وعرضها وعمقها

باسرها فح يكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها فعلى هذا المثال ينبغي ان يفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سماها ارسطاطاليس في كتاب النفس عقلا بالقوة فهي ما دامت ليس فيها صور الموجودات على المثال المذكور وصارت تلك الذات عقلا بالفعل فاذا حصلت فيها المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت من قبل ان ينتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي قد حصلت بعد انتزاعها صورا لتلك الذات وتلك انما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فانها معقولات بالفعل وانها عقل بالفعل شيء واحد بعينه ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شيء غير ان المعقولات صارت صورا لها على انها صارت هي بعينها تلك الصور فاذن معنى انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهي من قبل ان تصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ووجودها في انفسها هي تابع لسائر ما يقترن بها مرة اين ومرة ذات وضع واحيانا هي كم واحيانا مكيف بكيفيات جسمية واحيانا بان يفعل واحيانا بان ينفعل واذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر فصار وجودها وجودا اخر ليس ذلك الوجود وصارت هذه المعقولات او كثير منها يفهم معانيها فيها على انحاء اخر غير تلك الانحاء مثال ذلك الاين المفهوم منه فانك اذا تاملت معنى الاين اما ان لا تجد فيها شيئا من معاني الاين اصلا واما ان تجعل اسم الاين فيها معنى آخر وذلك المعنى على نحو آخر فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت ح احد موجودات العالم وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات وشان الموجودات كلها ان تعقل وتحصل صورا لتلك الذات واذا كان كذلك لم يمتنع ان يكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل ان يعقل ايضا فيكون الذي يعقل ح ليس هو شيئا غير الذي هو بالفعل عقل لكن الذي هو بالفعل عقل لاجل ان معقولا ما قد صار صورة له قد يكون عقلا بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة فقط وبالقوة بالاضافة الى معقول آخر لم يحصل له بالفعل فاذا حصل المعقول الثاني صار عقلا بالفعل بالمعقول الاول وبالمعقول الثاني جميعا واما اذا حصل عقلا بالاضافة الى جميع المعقولات وصار احد الموجودات بان صار هو المعقولات بالفعل فانه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا خارجا عن ذاته ثم ساق الكلام الى ان قال فاذا كانت هيهنا اشياء هي صور لا مواد لها لم يحتج تلك الذات الى ان ينتزعها عن مواد اصلا بل يصادفها منتزعة فيعقلها على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا في مواد فيعقلها فيصير وجودها من حيث هي معقولة عقلا ثانيا هو وجودها الذي كان لها من قبل ان يعقل هذا العقل وهذا بعينه ينبغي ان يفهم في التي هي صور لا في مواد اذا عقلت كان وجودها في انفسها هو وجودها وهي معقولة لنا فالقول في الذي هو منا بالفعل عقل والذي هو فينا بالفعل عقل بعينه في تلك الصور التي ليست في مواد ولا كانت فيها اصلا فعلى هذا المثال ينبغي ان يقال في تلك انها في العالم وتلك الصور انما يمكن ان تعقل على التمام بعد ان يحصل المعقولات كلها او جلها معقولة ويحصل العقل المستفاد فح يحصل تلك الصور معقولة فيصير تلك كلها صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد شبيه لموضوع لتلك ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذي بالفعل والعقل بالفعل شبيه موضوع ومادة للعقل المستفاد والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات وتلك الذات شبيه مادة فعند ذلك تبتدئ الصور في الانحطاط الى الصور الجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك ما كانت ترتقي قليلا قليلا الى ان يفارق المواد شيئا شيئا بانحاء من المفارقة متفاضلة في الكمال والمفارقة وكان لها ترتيب في الوجود وكان ما كان كلها صورة لما هو انقص الى ان ينتهي الى ما هو انقص وهو العقل المستفاد ثم لا يزال ينحط حتى يبلغ الى تلك الذات والى ما دونها من القوى النفسانية ثم الى الطبيعة ثم لا يزال ينحط الى صور الاسطقسات التي هي اخس الصور في الوجود وموضوعها اخس الموضوعات وهي المادة الاولى انتهى كلام المعلم الثاني

وفيه نصوص صريحة على اتحاد العاقل بالمعقولات وعلى امكان صيرورة الانسان عقلا بسيطا فعالا فيه يتحد المعقولات كلها و مع هذه النصوص الصريحة من هذا المعلم وكذا ما يوجد عندنا الان في كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول ارسطاطاليس وما نقله الشيخ الرئيس ايضا من بعض تلامذة ذلك الفيلسوف المعظم اعني فرفوريوس انه صنف كتابا في العقل والمعقولات وفيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات وباتحاده بالعقل الفعال كالاسكندر الافرودسي الذي وصفه الشيخ بفاضل المتقدمين رسالة موجودة عندنا في هذا الباب ايضا كيف يسوغ انكار هذا المطلب الشريف والمبالغة في رده من لم يتنقح له صورة هذه المسئلة كما فعله المتاخرون كالشيخ ومن تاخر عنه الى يومنا هذا بل لا بد لمن لم يصل الى هذا المقام ان يعمل بالوصية التي ذكرها الشيخ في اخر الاشارات

فصل

في بيان معنى العقل التي نقلها الاسكندر الافرودسي على راي الفيلسوف الاول ارسطاطاليس قال في تلك الرسالة العقل عند ارسطاطاليس

على ثلاثة اضرب احدها العقل الهيولانى وقولى هيولانى اعنى به شيئا ما ممكنا ان يصير شيئا مشارا اليه بوجود صورة ما فيه ولكن اذا كان وجود الهيولى انما هو فى ذاته ممكن ان يصير كلا من طريق الامكان نفسه ايضا بالقوة نفسه فهو من جهة ما هو كذلك فهو هيولانى فان العقل ايضا الذى لم يعقل الا انه ممكن ان يعقل فهو هيولانى وقوة النفس التى هى هكذا هى عقل هيولانى وليس هو واحد من الموجودات بالفعل الا انه قد يمكن فيه كلا ان يصير متصورا للاشياء الموجودة كلها ولا ينبغى لمدرك الكل ان يكون بالفعل بطبيعته التى تخصه ان يكون واحدا من المدركات لانه لو كان كذلك لكان عند ادراكه الاشياء التى من خارج تشغله صورته التى تخصه عن تصور تلك الاشياء فان الحواس ايضا لا تدرك الاشياء التى وجودها انما هو فيها وكذلك البصر اذ هو مدرك الالوان فان الآلة التى هو فيها وبها هذا الادراك لا لون لها خاص والمشم من الهواء هكذا ليست له رائحة وبه يدرك الروائح واللمس لا يحس بما هو مثله فى الحرارة والبرودة او اللين والخشونة وذلك لانه ما كان يمكن اذ كان جسما الا يكون له هذه الاضداد لان كل جسم طبيعى متكون فهو ملموس وكما لا يمكن فى الحواس ان يدرك الحس شيئا هو له ولا ان يميزه كذلك اذ كان للعقل دركا ما وتميزا ما للمعقولات فليس يمكن ان يكون واحدا من الاشياء التى هو يميزها لكنه مدرك للكل اذ كان يمكن ان يعقل الكل فليس هو اذن واحدا من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها فان هذا هو معنى انه عقل فان الحواس وان كانت انما تكون باجسام فليست من الاشياء التى تدركها ولكنها اشياء اخر غيرها بالفعل فان ادراك الحواس انما هو قوة لجسم ما ينفعل ولذلك ليس حس مدركا لكل محسوس لان الحس ايضا هو شىء ما بالفعل فاما العقل فليس يدرك الاشياء بجسم ولا هو قوة لجسم ما ولا ينفعل فليس هو البتة شيئا من الموجودات بالفعل ولا هو شيئا مشارا اليه بل انما هو قوة ما قابلة للصور والمعقولات هذا اذا استكمل هذه النفس فهذا هو العقل الهيولانى وهو فى جميع من له النفس التامة اعنى الناس وللعقل ضرب آخر وهو الذى قد صار يعقل وله ملكة ان يعقل وقادر ان يأخذ صور المعقولات بقوته فى نفسه وقياسه قياس الذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بانفسهم على ان يعملوا اعمالهم فان الاول ما كان شبيها بهؤلاء بل الذين فيهم قوة يفعلون بها الصناعة حتى يصيروا صناعا وهذا العقل من بعد ان صارت له تلك العقل ملكة واستفاد ان يعقل وان يفعل فانما يكون فى الذين قد استكملوا وصاروا فهذا هو العقل الثانى واما العقل الثالث وهو غير الاثنين المتقدمين فهو العقل الفعال وهو الذى به يصير الهيولانى له ملكة وقياس هذا الفاعل كما يقول ارسطو قياس الضوء لانه كما ان الضوء هو علة للالوان المبصرة بالقوة فى ان يصير بالفعل كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولانى الذى بالقوة عقلا بالفعل بان يثبت فيه ملكة التصور العقلى وهذا هو بطبيعته معقول وهو بالفعل هكذا لانه فاعل التصور العقلى وسائق العقل الهيولانى الى العقل بالفعل كذلك هو ايضا عقل لان الصور الهيولانية انما تصير معقولة بالفعل اذا كانت بالقوة معقولة وذلك ان العقل يفردها من الهيولى التى معها وجودها بالفعل فيجعلها هو معقولة وح اذا عقلت كل واحدة منها فانها تصير بالفعل معقولا وعقلا ولم يكن من قبل ولا فى طبيعتها هكذا لان العقل بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقولة فكذلك كل واحدة من هذه التى ليست معقولة على الاطلاق اذا عقلت صارت عقلا لانه كما ان العلم الذى بالفعل انما هو بالمعلوم الذى بالفعل والمعلوم الذى هو بالفعل انما هو فى الكل وهذا العقل اما ان يكون هو وحده يدبرها ههنا بردها الى الاجزاء الالهية ويركب ويحلل فيكون هو خالق العقل الهيولانى ايضا واما ان يكون يعقل ذلك بمكافئة الحركة المنتظمة للاجرام السماوية لان بها يكون ما ههنا بقربها وبعدها ولا سيما الشمس واما ان يكون بهذين وبحركة الاجرام السماوية تكون الطبيعة وتكون الطبيعة هى تدبر الاشياء مع العقل واظن انه يضاد ذلك ان العقل وهو الالهى يوجد فى الاشياء التى فى غاية الخسة كما ظن اصحاب المظلة وان بالجملة فيما ههنا عقلا او عناية بتقدم فى المصالح لان العناية التى ههنا انما ترجع الى الاجسام الالهية وانه ليس البتا ان نعقل ولا هو فعل لنا ولكن مع تكوينا يكون فينا بالطبع قوام العقل الذى بالقوة الاولى وفعل العقل الذى من خارج به يصير ما صار فى شىء من جهة انه يعقل فقد بدل مكانا دون مكان لان صور المحسوسات اذا نحن احسسناها فليس هى فى الحواس على انها تصير مواضع لها وانما يقال فى العقل الذى من خارج انه مفارق وهو يفارقنا لا على انه ينتقل ويبدل الاماكن ولكنه يبقى مفارقا قائما بنفسه بلا هيولى ومفارقته ايانا بانه لا يعقل ولا يكتسب لانه كذلك كان لما صار فينا انتهت الرسالة والغرض فى نقلها زيادة التحقيق والتاكيد للقول باتحاد النفس بالعقل الفعال وبالمعقولات ولكون المطلب فى غاية الغموض والدقة مما يحتاج الى زيادة بسط وتفصيل ولعل السالكين المستعدين يجدون الى نيل الوصول اليه سبيلا

فصل فى دفع الاشكال فى صيرورة العقل الهيولانى عقلا بالفعل ولعلك تستشكل القول بهذه الصيرورة من جهتين احدهما وهو انه يلزم انقلاب الحقيقة

فان النفس الانسانية من جملة الصور الطبيعية للاجسام وفصلا من فصولها الاشتقاقية للمحمولة عليها وقد حصل من انضمامها مع الجسمية الحيوانية نوعا طبيعيا واحدا هو الانسان الطبيعي فكيف يصير جوهرا عقليا وصورة معقولة من الصور المفارقة التي لا تعلق لها بعالم المواد والاجسام وجوابه ما قد اشرنا اليه من ان الوجود للشيء غير المهية والوجود يجوز فيه الاشتداد والاشتداد مما يخرج الشخص من نوعه تدريجيا اتصاليا الى نوع آخر بالقوة كما في اشتداد السواد والحرارة وغيرهما وثانيهما ان الحكماء اثبتوا تركب الجسم من الجوهرين الهيولى والصورة من جهة ان في الجسم صورة اتصالية وفيه ايضا قوة اشياء اخر والشيء الواحد البسيط لا يمكن ان يكون فيه فعلية امر وقوة امر آخر معا فلا بد ان يكون مركبا من الجزئين يكون باحدهما بالقوة وبالآخر بالفعل وايضا اقاموا البرهان على بقاء النفس الانسانية بانه لو فسدت يلزم ان يكون فيها قوة ان تفسد وفعل ان تبقى وكل ما فيه قوة ان تفسد فله ايضا قوة ان تبقى فيلزم ان يكون النفس مركبة من قوة ان تبقى وفعل ان تبقى وهو محال لان النفس بسيطة ليس فيها تركيب من مادة وصورة خارجيتين فاذا كان الامر هكذا فكيف يجوز كون النفس هيولى لصورة عقلية والجواب ان التركيب انما يلزم ان لو كان للشيء قوة وفعلا بالقياس الى كمال واحد او كمالات في نشأة واحدة محسوسة او معقولة فان فعلية الصور الجسمانية وقوتها حيثيتان مختلفتان توجبان تكثر الموضوع واما كون الشيء بالفعل بحسب الصورة الجسمية وبالقوة بحسب الصورة العقلية فلا توجب اختلاف الحيثيتين وتعدد الموضوع بحسبهما وكذا كون النفس آخر الصور الكمالية لهذه الموجودات الطبيعية لا يخالف كونها اول المواد العقلية للوجودات الصورية الالهية بل يؤكده لان الموجود ما لم يتجاوز حدود الجسمية والجمادية والنباتية والحيوانية لم يتخط الى اول درجات العقلية ولا تشك ان جميع الموجودات الطبيعية من شانها ان تصير معقولة اذ ما من شيء الا ويمكن ان يتصور في العقل اما بنفسه او بتجريده عن المادة واما بنفسه صالح لان تصير معقولة لا بعمل من تجريد وغيره يعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل وقد سبق ان معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولا ليس بحذف بعض الصفات واثبات البعض بل معناه نقله عن الوجود المادي الى الوجود العقلي بواسطة نقله اولا الى الحس ثم الى الخيال ثم الى العقل فكذلك الامر في جانب آخر فالنفس الحساسة اولى درجات الحيوانية بعد طيها مرتبة الاسطقسات والجماد والنبات وهي في الابتداء احساسه بالفعل متخيلة بالقوة كما هو الحال في بعض الحيوانات الناقصة التي لا خيال لها كالخراطين والحلزونات والاصداف ثم تصير بعد استحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة وهي العقل الهيولاني وهو كما انه عاقل بالقوة معقول ايضا بالقوة فاذا تصورت بصور المعاني العقلية تصير عاقلة ومعقولة بالفعل فصار وجودها وجودا آخر خارجا عن موجودات هذا العالم داخلا في العالم العقلي بخلاف المراتب السابقة فان بعضها من هذا العالم او متعلقا به وبعضها من عالم متوسط بين العالمين **فصل** في صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل اعلم ان الشيخ الرئيس مع اصراره في ساير كتبه على ابطال القول باتحاد العقل بالمعقول صرح في كتاب المبدء والمعاد ببيان ذلك في الفصل السابع من المقالة الاولى المعقود في بيان ان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات واحتج على ذلك بقوله كل صورة مجردة عن المادة والعوارض اذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا بالفعل بحصولها له لا بان العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال مادة الاجسام عن صورتها فانه ان كان منفصلا بالذات عنها وتعقلها كان ينال منها صورة اخرى معقولة والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها وذهب الامر الى غير نهاية بل الى فصل هذا واقول ان العقل بالفعل اما ان يكون ح هذه الصورة او العقل بالقوة الذي حصل له هذه الصورة او مجموعهما ولا يجوز ان يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لانه لا يخ ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها فان كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد الى الفعل وان كان تعقلها فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل بالقوة صورة اخرى وانما تعقلها بان يحصل هذه الصورة لذاتها فقط فان كانت انما يعقلها بان يحدث لها منها صورة اخرى ذهب الامر الى غير النهاية وان كان يعقلها بانها موجودة له فاما على الاطلاق فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة وحاصلة لعوارضها التي يقترن بها فيجب ان يكون المادة والعوارض عاقلة بمقارنة تلك الصور فان الصور الطبيعية المعقولة موجودة في الاعيان الطبيعية ولكن مخالطة بغيرها لا مجردة والمخالطة لا تعدم المخالط حقيقة ذاته واما لا على الاطلاق ولكن لانها موجودة لشيء من شانه ان يعقل فيكون ح اما ان يكون معنى ان يعقل نفس وجودها له فيكون كانه قال لانها موجودة لشيء من شانه ان يوجد له واما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له اي جزء ذلك المعنى حيث يعقل وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له هف فاذن ليس يعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل ولا وجود صورة ما خوذة

عنها فاذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة الا ان لا يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل ههنا نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوة الى العقل بالفعل لانها ليست هذه الصورة نفسها بل هو قابل لها ووضع العقل بالفعل نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا له وقابلا فليس عقلا بالفعل بالقوة لانه الذي من شانه ان يكون عقلا بالفعل وليس ههنا شيء هو عقل بالقوة اما الذي يجري مجرى المادة فقد بينا واما الذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل فهو عقل بالفعل دائما لا يمكن ان يوجد وهو عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون مجموعهما الا انه لا يخ اما ان يكون تعقل ذاته او غير ذاته ولا يجوز ان يعقل غير ذاته لان ما هو غير ذاته فاما اجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان او شيء خارج عن ذاته فان كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله بان يعقل صورته المعقولة فيحل منه محل المادة ولا يكون تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان امرها بل صورة اخرى بها يصير عقلا بالفعل وايضا نحن انما نضع ههنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلا بالقوة هذه الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز ان يكون اجزاء ذاته لانه اما ان يعقل الجزء الذي كالمادة او الذي كالصورة او كلاهما وكل واحد من تلك الاقسام اما ان يعقله بالجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي كالصورة او كلاهما وانت اذا تعقلت هذه الاقسام بان لك الخطأ في جميعها فانه ان كان تعقل الجزء الذي هو كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته ومعقول لذاته ولا منفعة للجزء الذي كالصورة فهذا الباب ههنا وان كان تعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوة والجزء الذي كالمادة هو المبدأ الذي كالصورة والفعل وهذا عكس الواجب وان كان تعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء الذي كالمادة وبالجزء الذي كالصورة فهي اكثر من ذاتها هف واعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة وكذا ان وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطلت اذن الاقسام الثلثة وصح ان الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى الطبيعية بل اذا حلت في العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن قابل ومقبول متميزي الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة وهذه الصورة اذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بان يكون له فان كانت قائمة بذاتها فهي اولى بان يكون عقلا بالفعل فانه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان اولى بان يحرق والبياض لو كان قائما بذاته لكان اولى بان يفرق البصر وليس يجب للشيء المعقول ان يعقله غيره لا محالة فان العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته انه هو الذي من شانه ان يعقل غيره فقد اتضح من هذا ان كل ماهية جردت عن المادة وعوارضها فهي معقولة بذاتها بالفعل وهي عقل ولا يحتاج في ان تكون معقولة الى شيء آخر يعقلها انتهى كلامه اقول و لعل الشيخ تكلم ههنا على طريق التكلف والمداراة مع طائفة من المشائين من غير ان ينساق بطبعه الى تحقيق هذا المرام والا لوجب عليه ان يدفع بعض النقوض الواردة عليه لكونه مناقضا لكثير من الاحكام التي ذهب اليها هو واشباهه من الحكماء وبالجملة ففيه موضع انظار الاول انا لا نجد ان يختار الشق الاول وهو ان العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة كما ان الحاس بالفعل هو القوة الحساسة عند حلول الصورة الحسية قوله العقل بالقوة يعقل الصورة لاجل حصولها فيه كيفما كان او لاجل حصولها في شيء من شانه ان يعقل فنقول الحق هو الشق الاخير وهو ان يعقل تلك الصورة لانها حلت في شيء من شانه ان يعقل وقوله فقد برهنا الكلام انه انما يعقلها لاجل وجودها الشيء من شانه ان يوجد له فنقول ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التحديد او اللمية في كون الصور المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل الشيء بنفسه بل المطلب ان وجود الصور المعقولة للعقل بالقوة ليست كوجود الصور الطبيعية المكفوفة بالغواشي للمادة لان المادة ليس من شانها ان تكون عاقلة ولا من شان الصور المخلوطة بالعوارض الجسمانية ان تكون معقولة بخلاف الصور المجردة المقارنة للعقل الهيولاني فانه يعقلها لانه من شانه ان يوجد له تلك الصورة التي وجودها ليس كوجود الصور الطبيعية لموادها او نقول على سبيل التعليل ان العقل بالقوة انما يعقل تلك الصورة لاجل حصولها له حصول امر غير ذي وضع لامر موجود غير ذي وضع مستقل الوجود الثاني ان العقل بالقوة هو بعينه النفس الناطقة الانسانية وانا ايضا هو بعينه معقولا بالفعل يلزم ان ينقلب جهة الانسان جهة العقل المفارق والشيخ غير قائل بمثل هذا الا في الجواهر سيما في ما لا مادة له فان النفس الانسانية عنده مجردة عن المادة في اول الفطرة فكان يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا في مباحث القوة والفعل ومباحث الحركة وغيرها الثالث انه يلزم عليه ان يزداد عدد المفارقات المحضة كلما خرج عقل بالقوة الى العقل بالفعل وايضا يلزم ان يصير اشخاص متكثرة بالعدد تحت حقيقة واحدة نوعية من غير مادة وتعلق بالمادة انه

وتلك الحقيقة هي الحقيقة الانسانية الرابع ان قوله في الاستدلال على ان المعقول بالفعل لا يجب ان يكون معقولا لشيء آخر غير ذاته بان العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته لانه هو الذي من شانه ان يعقل غيره يدل على انه لم ينكشف عنده هذا السبيل حق الانكشاف فان العقل الهيولاني عند هؤلاء القوم ليس امرا مفارق الذات حتى يوجد ذاته له ويدرك ذاته على الوجه الذي ذكره وبالجملة القائل بهذا المطلب الشريف لعالي يحتاج الى تحقيق بالغ وتصرف شديد في كثير من الاصول الحكمية وعدول عن طريقة الجمهور كما هو شان السالك للسبيل الالهي في مخالفته للساكنين في مواقفهم ومساكنهم الاولى والعلم عند الله **فصل** في الاوليات ونسبتها الى الثواني والذي هو اول الاوائل اعلم انه لا يجوز تحصيل الاوليات بالاكتساب من حد او برهان اما في باب التصورات فكمفهوم الوجود العام والشيئية والحصول وامثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدي او الرسمي اذ لا جزء لها ولا شيء اعرف منها واما في باب التصديقات فكقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان في شيء ولا يخلو عنهما شيء فلا يمكن اقامة البرهان عليها والا لزم الدور ولان الذي يجعل دليلا على شيء آخر فهو الذي يدل بانتفائه او ثبوته على انتفاء شيء آخر او ثبوته واذا جاز خلو الشيء عن الثبوت والانتفاء لم يحصل الامر في ذلك الدليل ان يخلو عن الطرفين واذا جاز خلوه عن النفي والاثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذن ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالمنهج الدوري وهو ممتنع وبعبارة اخرى كل دليل يدل على انهما لا يجتمعان في شيء فلا بد ان يعرف منه اولا ان كونه دليلا على هذا المطلب لا كونه دليلا عليه لا يجتمعان فيه اذ لو جاز ذلك واحتمل لم يكن اقامة الدلالة على استحالة ذلك الاجتماع مانعا من استحالة ذلك الاجتماع ومع هذا الاحتمال لا يكون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع لم يكن الدليل دليلا ولم يحصل المطلوب واذا كانت دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها بقضية اخرى لزم ثبوت الشيء بنفسه فثبت ان اقامة الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن واما ساير القضايا والتصديقات البديهية او النظرية فهي متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها ونسبتها الى الجميع كنسبة الوجود الواجبي الى وجود الماهيات الممكنة لان جميع القضايا يحتاج التصديق بها الى التصديق بهذه القضية وهي اولية التصديق غير مفتقرة الى تصديق آخر وكما ان الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحت من غير تقييد وتخصيص بمعنى خاص فان قولنا هذا فلك وهذا انسان معناه انه موجود بوجود فلكي لا غير وانه موجود بوجود هو انسان فقط لا بشيء آخر جمادا او نبات او عقل او غير ذلك من الوجودات الخاصة ولهذا قيل انه كل ممكن زوج تركيبي لان وجوده مقيد لصلب ساير الوجودات عنه فما من وجود غير الوجود البحت الا وهو مقيد بمهية مخصوصة فكذلك كل قضية غير اولى الاوائل بديهية كانت او نظرية فهي بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص فان العلم بان الموجود اما واجب وممكن علم بان الموجود لا يخرج عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته الا عن ثبوت الامكان ولا ثبوته وهذا هو بعينه العلم الاول والقضية الاولية لكن مع قيد خاص وقولنا الكل اعظم من جزئه معناه ان زيادة الكل على جزئه لما لم تكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين وكذلك قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبتنية على تلك القضية وقد تخصصت في مادة وجود المساواة وعدمها فانه لما ثبتت المساواة بين اشياء مشاركة لشيء واحد في الطبيعة النوعية انتفى عدم المساواة بينها فان طبيعتها لما كانت واحدة فلو كانت غير متساوية لاختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين وكذا قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين اذ لو حصل في مكانين لما تميز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين واذا لم يتميز الواحد في وحدته عن الاثنين فكان وجود الثاني كعدمه فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الاوليين انما كانت ظاهرة الحقيقة لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يرتفعان والقضيتان الاخريان انما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان وكذا القياس في ساير القضايا البديهية والنظرية في رجوعها عند التحليل الى هذه القضية فظهر ان هذه القضية اول الاوائل في باب العلم التصديقي فلذلك اتفقت الحكماء وغيرهم من اهل النظر على ان المنازع لها لا يستحق المكالمة والمناظرة قالوا واذا لا يمكن اقامة البرهان على حقية هذه القضية فالذي ينازع فيها اما ان ينازع فيها لانه لم يحصل له تصور اجزاء هذه القضية واما لكونه معاندا واما لاجل انه تعادلت عنده الاقيسة المنتجة للنتايج المتناقضة والمتقابلة ولم يكن له قوة ترجيح بعضها على بعض فضلا عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها ونفي الآخر فان كان من قبيل القسم الاول فعلاجه تفهيم ماهيات اجزاء القضية وان كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرق وان يقال له الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد اقول علاج هذا القسم ليس على

الفيلسوف بل على الطبيب فان مثل هذا الانسان اذا كابر وعاند ليس لاجل نقصانه فى الخلقة كالصبيان وبعض النسوان والضعفاء بل لمرض طرء على مزاجه من غلبة المرة السوداء التى يفسد بها اعتدال المزاج الدماغ فعلاجه كعلاج صاحب الماليخوليا وان كان من القسم الثالث فعلاجه بحل شكوكه ان يؤمر بمطالعة الهندسيات والحسابيات اولا ثم باحكام قوانين المنطق ثانيا ثم بانتقاله الى مبادى الطبيعيات ومنها على التدريج الى ما فوق الطبيعة وبعد الجميع بخوض فى الالهيات الصرفة وحرام على اكثر الناس ان يشرعوا فى كسب هذه العلوم الغامضة لان اهلية ادراكها فى غاية الندرة ونهاية الشذوذ والتوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم **الطرف الثانى** البحث عن احوال العاقل وفيه فصول **فصل** فى ان كل مجرد يجب ان يكون عاقلا لذاته اثبات هذا المقصد فى غاية السهولة بعد معرفة مهية العلم وان معناه وجود الصورة لشئ غير مشوب بالعدم والفقدان فان المادة غير مدركة لذاتها اذ لا وجود لذاتها الا بالصورة والصور الطبيعية انما لم يدرك ذاتها اذ ذاتها مخلوطة بالعدم والفقدان لان وجودها وجود ذوات الاوضاع والامكنة وكل جزء منها له وضع آخر ومكان آخر فلا يوجد جزء لجزء ولا لكل ولا يوجد الكل لكل ولا لجزء ولا لشئ منها بالنسبة الى ما هو فيه حصول وما لا وجدان له لشئ لا ادراك له بذلك الشئ فكل جسم وجسمانى لا يدرك ذاته وكل موجود غير جسمانى فهو حاصل لذاته لان ذاته غير محتجبة عن ذاته فيكون عاقلا لذاته لان العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه ولا حجاب الا العدم بالحقيقة وعدم الحجاب ايضا مرجعه الى تاكد الوجود وشدته حتى لا يكون ضعيفا مشوبا بالنقص الذى هو ضرب من العدم ومع ذلك فقد اقمنا البرهان على ان كل صورة معقولة للنفس بالفعل فهى عاقلة لذاتها وان لم يوجد عاقل سواها فى العالم ولا شبهة فى ان كل صورة مجردة سواء كانت بتجريد مجرد او بتجرد ذاتها معقولة على الرسم المذكور فتكون عاقلة لذاتها كما بينا فكل مجرد عاقل لذاته وهو المط واما الحكماء فالمشهور منهم فى بيان هذا المقصد اربع طرق احدها ما افاده الشيخ فى كتاب المبدا والمعاد فانه لما اقام الدليل على ان الصورة العقلية اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل كما نقلنا كلامه فى هذا الباب ثم قال بعد ذلك حسبما نقلنا ايضا ان الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها صيرتها عقلا بالفعل فاذا كانت قائمة بذاتها كانت اولى بان تكون معقولة فان الحرارة اذا صيرت الجسم الذى هى فيه متسخنا فلو كانت قائمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت اولى بالتسخين وكذا الجسم اذا صار مفرقا للبصر بسبب حصول البياض فيه فلو كان البياض قائما بذاته كان اولى بان يكون مفرقا للبصر وقد علمت ضعف ما احتج به فى باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة المعقولة فاذا ضعف المبنى عليه ضعف البناء والمبنى الطريقة الثانية وهى قريبة الماخذ مما اشرنا اليه اولا وهى ان كل ما كان مجردا عن المادة ولواحقها فذاتها المجردة حاضرة لذاتها المجردة وكل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقله فاذن كل مجرد فانه يعقل ذاته اما بيان ان كل مجرد فان ذاته حاضرة لذاته فلان الشئ الموجود اما ان يكون موجودا لذاته قائما بذاته واما ان يكون موجودا لغيره قائما بغيره وليس لقائل ان يقول لا يلزم من كون شئ موجودا ان يكون موجودا لنفسه او لغيره لان ما ذكره كلام لا حاصل له ومنشأ هذا الوهم ان حضور الشئ عند الشئ امر اضافى فلا يعقل ثبوته الا عند تغاير الطرفين وقد مر بيان كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه ومما ينبه على صحة هذه الاضافة ودفع الحاجة الى التغاير صحة قولنا ذاتى وذاتك وايضا فانا نعقل ذواتنا وليست لكل منا ذاتان ذات تعقل وذات هى معقولة بل لكل منا ذات واحدة بلا ريب فاذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد ان يكون المعقول منا هو العاقل بعينه فعلم ان هذه الاضافة غير مستدعية للتغاير واما بيان ان الشئ المجرد اذا حضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد وذلك لان المقتضى للعالمية حضور صورة المعلوم عند من له صلاحية الادراك بشرط تجرد الصورة وقد سبق بيان مراتب الادراك بحسب مراتب التجرد وان التجرد التام للصورة الحاضرة شرط كونه معقولا والجوهر المجرد يصدق عليه انه صورة مجردة تامة التجرد عن المادة وآثارها فاذا تحقق الشرطان وهو الحضور للصورة مع التجرد التام وجب حصول المشروط بهما وهو كونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها فثبت ان كل مجرد عاقل لذاته الطريقة الثالثة ما افاده صاحب التلويحات وذكر انه قد استفاد هذه الطريقة من روحانية المعلم الاول فى خلسة لطيفة شبيهة بحالة النوم تمثل له مخاطبا اياه قال شكوت اليه من صعوبة مسئلة العلم فقال لى ارجع الى نفسك فينحل لك فقلت كيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك ابذاتك او غيرها فيكون لك اذن قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك بذاتك اباعتبار اثر لذاتك فى ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما كنت ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتى قال صورتك لنفسك مطلقة او مخصصة بصفات اخرى

فاخترت الثانی فقال لکل صورة فی النفس فهی کلیة وان ترکبت ایضا من کلیات کثیرة فهی لا تمنع الشرکة لنفسها وان فرض منعها لك فلمانع آخر وانت تدرك ذاتك وهی مانعة للشرکة بذاتها فلیس هذا الادراك بالصورة فقلت ادرکت مفهوم انا فقال فمفهوم انا من حیث انه مفهوم انا لا یمنع وقوع الشرکة فیه وقد علمت ان الجزئی من حیث انه جزئی لا غیر کلی وهذا وانا ونحن وهو لها معان معقولة کلیة من حیث مفهوماتها المجردة دون اشارة جزئیة فقلت فکیف اذن قال فلما لم یکن علمك بذاتك بقوة غیر ذاتك فانك تعلم انك انت المدرك لذاتك لا غیر ولا باثر غیر مطابق او مطابق فذاتك هی العقل والعاقل والمعقول ثم قال بعد کلام آخر فاذا دریت انها تدرك لا باثر یطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل هو حضور صورة الشیء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غیبته عنها وهذا اتم فالنفس لکونها مجردة غیر غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادرکت ذاتها وما غاب عنها اذا لم یمکن لها استحضار عینه کالسماء والارض ونحوهما فاستحضرت صورته اما الجزئیات ففی قوی حاضرة لها واما الکلیات ففی ذاتها اذ من المدرکات کلیة لا تنطبع فی الاجرام والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان قیل للخارج انه کلی فذلك بقصد ثان ثم ساق الکلام الی بیان امور اخری فی باب العلم والادراك وحاصل ما ذکره ان النفس لتجردها عن المادة تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول اثر او صورة من ذاتها فی ذاتها فکل مجرد عاقل لذاته واما قوله اما الجزئیات ففی قوی حاضرة لها واما الکلیات ففی ذاتها یدل علی انه یوافق الشیخ الرئیس فی انکار ما صح عندنا القول به عن ذلك الفیلسوف کما بیناه وکذا فی تتمة کلماته التی ترکنا نقلها مخافة الاطناب بعض مؤاخذات یمکن استنباطها من الاصول التی قررناها فیما سبق الطریقة الرابعة انهم ذکروا ان کل ذات مجردة یصح ان تکون معقولة وهذا لما لا شبهة فیه اذ ما من شیء الا ومن شانه ان یصیر معقولا اما بذاته واما بعد عمل التجرید واما الشبهة بان ذات الباری جل مجده غیر معقولة للبشر فهی مندفعة بان المانع عن ان تصیر معقولة لنا لیس من جهة ذاته لان ذاته فی غایة الوضوح والظهور بل من جهتنا الناشی من قوة ادراکنا وقصورها عن الاحاطة والاکتناه به فلا ندرك منه الا بقدر قوتنا وطاقتنا وبما ذکرنا یندفع اعتراض صاحب المباحث ان من زعم ان ماهیته الباری نفس انیته امکنه ان یبین ذلك بان یقول حقیقة الباری هو الوجود المجرد عن سائر القیود واذا کان الوجود متصورا وتلك القیود السلبیة معقولة وجب ان یکون حقیقة الباری معقولة بتمامها واما علی مذهبنا فلا یمکننا ان نقول ذلك اقول انك قد علمت ان مفهوم الوجود المشترك بین الاشیاء لیس حقیقة شیء من الموجودات فکیف حقیقة الباری وان حقیقة الوجود امر متفاوت بالشدة والضعف وحقیقة الباری وجود غیر متناهی الشدة فکیف یساوی وجودات الممکنات وان کان الجمیع مشترکا فی مفهوم واحد کلی عام وما اسوء ظن هذا الرجل بالحکماء العارفین بالحق حیث زعم انهم راوا ان لا میاز بین الباری والممکنات بعد اشتراك الکل فی الحقیقة الواحدة انما هو بسبب امور زائدة هی موجودة لها ومسلوبة عنه تعالی حتی یکون الممکنات اکثر کمالا ووجودا من الباری مع ان کل وجود وکل کمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده والوجود خیر محض وخیر الخیرات هو ذات الباری وکل خیر بعده فایض من عنده والاعدام والسلوب بما هی اعدام وسلوب شرور محضة وکل سلب صادق فی حقه تعالی فمرجعه الی سلب سلب ومرجع ذلك الی الوجود البحت الشدید فان سلب الجسمیة عنه تعالی لیس لان الجسم موجود بل لانه ناقص الوجود مصحوب بالشرور والاعدام والاستحالات وکذا سایر الصفات السلبیة والواجب تعالی وجود بلا عدم وکمال بلا نقص ونور وخیر محض بلا تغیر وزوال واذا ثبت ان کل ذات مجردة فانها یصح ان تکون معقولة وجب علیها صحة کونها عاقلة لانها اذا صح کون ذلك المجرد معقولا لنا صح کونه معقولا لنا مع شیء آخر وقد عرفنا ان کون شیء معقولا هو حصول صورة مساویة لذلك المعقول للعاقل فاذا عقلنا ذاتا مجردة وعقلنا معها شیئا آخر فقد قارنت صورتاهما فصحة تلك المقارنة اما ان تکون من لوازم ماهیتهما او یتوقف علی حصولهما فی الجوهر العاقل لکن القسم الثانی باطل وذلك لانه لو توقفت تلك الصحة علی حصولهما فی الجوهر العاقل وحصولهما فی الجوهر العاقل نفس مقارنتهما فیلزم ان یتوقف صحة مقارنتهما علی حصول مقارنتهما فیکون صحة الشیء متوقفة علی وجوده وذلك محال لان امکان وجود الشیء الممکن قد یجوز ان یکون سابقا علی وجوده واما العکس فهو ممتنع البتة فقد ظهر ان امکان تلك المقارنة بین الصورتین المعقولتین من لوازم ماهیتهما فلو فرضنا صورة معقولة موجودة فی الاعیان قائمة بذاتها فیجب ان یصح علیها مقارنة سائر الماهیات وذلك انما یکون بانطباع صورها فیها فثبت ان کل ذات مجردة یصح ان تکون عاقلة لتلك الماهیات لان التعقل عبارة عن حصول صور الماهیات للذات المجردة فاذا صح کونها عاقلة لها صح کونها عاقلة لذاتها لان کل من عقل شیئا فیتضمن عقله لذلك الشیء عقله لذاته

العاقلة فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته ولغيره وكل ما يمكن ويصح في عالم الابداع بالامكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل اللزوم
اذ لا يمكن هناك تجدد الحال والانتقال من قوة الى فعل لعدم المادة والحركة هناك فليس في المفارقات كمال منتظر وبهذه الطريقة يثبت
علم واجب الوجود بذاته وبالاشياء لانك قد عرفت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات وكل ما يمكن له بالامكان العام
فهو واجب الوجود له بالذات واعلم ان الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون اولا كون الواجب تعالى عاقلا لذاته ثم يثبتون علمه بسائر الاشياء
لان ذاته علة لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب ان يكون عاقلا لما سواه وبهذه الطريقة يثبتون اولا كونه عاقلا للاشياء
ثم يقولون عاقليته للاشياء مستلزمة لكونه عاقلا لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان في الجهة واقول هذا المسلك الاخير
لا يخلو عن صعوبة واشكال على مقتضى القوانين المشهورة من وجوه احدها ان امكان الفرد وان استلزم امكان المهية وامكانها يستلزم
امكان سائر الافراد لكن بشرط كون المهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة الى افرادها فاذن ربما كانت الصورة الموجودة
في الذهن مخالفة لما في الخارج في بعض اللوازم ككونها حالة في الذهن على ما هو طريقة القوم فيجوز ان يكون المقارنة من هذا القبيل
وايضا كل ما يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية كالكلية والنوعية والاشتراك فلا يتعدى الى الخارجي منها بل نقول ان مطلق المقارنة
طبيعة جنسية مبهمة لا يلزم من صحة هذه المقارنة صحة كل نوع من المقارنة الا ترى ان مقارنة الصورة الجسمانية مع الصورة المجردة غير
صحيحة وثانيها ان هذه القاعدة منقوضة بان واجب الوجود لا يصح عليه مقارنة شيء فكيف يثبت من هذا المسلك علم الله تعالى
بالاشياء اللهم الا على قاعدة من جوز ارتسام صور الاشياء المعقولة في ذاته وثالثها انه يلزم ان يوجد في كل واحد من العقول صور جميع الممكنات
بالفعل وذلك يقتضي جهات كثيرة فوق الحصر في المعلول الاول وذلك ينافي ما اتفقوا عليه من ان كل واحد من العقول لا يزيد جهاته
على اثنين او ثلثة وبالجملة هذا المنهج صعب السلوك لا يتم ولو تم لا يتم الا بالقول بان العقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمعقول وان
الباري جلت عظمته جميع الاشياء على الوجه الارفع الاعلى **فصل** في ان كل مجرد فانه عقل لذاته هذا المطلب مما لا يحتاج الى
استيناف برهان اذ قد لزم من المطلب الاول بحسب جميع الطرق المذكورة اذ كون الشيء عاقلا لذاته لا ينفك عن كونه معقولا لذاته
ويمكن ايضا بيانه بالطريقة الاخيرة بانه متى صح كونه مدركا لغيره وجب ان يكون مدركا لذاته لانه لما كان مجردا عن المادة ولواحقها
فكل ما امكن له فوجب ان يكون حاصلا له بالفعل لامتناع كونه موردا للانفعال والتجدد فليس فيه شيء بالقوة ولا يسنح فيه حالة
لم يكن من قبل فكونه ممكن المعقولية غير منفك عن كونه بالفعل معقولا فوجب ان يكون معقولا لكل ما يصح ان يكون معقولا له بالفعل
فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائما واعلم ان بعض من كان في عصر الشيخ كتب اليه في هذا المقام اشكالا وهو ان الذي يلوح لنا من المعقولات
قد بان وصح انه جوهر مجرد فان كان كل مجرد عقلا وجب ان يكون النفس الناطقة عقلا بالفعل وليس كذلك فان قلتم انه بسبب اشتغاله
بالبدن يعوق عن افعاله قلنا لو كان كذلك لما كان ينتفع بالبدن في المعقولات وليس الامر كذلك فاجاب الشيخ بانه ليس كل مجرد عن المادة
كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سببا لقوامه ولا بوجه ما سببا لحدوثه ولا سببا لهيئة
يتخصص بها وبتهيأ لاجلها للخروج الى الفعل والبرهان الذي يقوم على ان كل مجرد عن المادة عقل بالفعل انما يقوم على المجرد التجريد التام
ثم ليس من العجب المستنكر ان يكون الشيء الذي يمنع من شيء يمكن من شيء والذي يشتغل عن شيء يشتغل بشيء انتهى كلامه اقول هذا المطلب مما
يحتاج الى تنقيح وكلام الشيخ غير واف بالمقصود اذ لاحد ان يقول النفس الناطقة عند الشيخ ومن تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل بحسب ذاته
الجوهرية ولا يكتنفه شيء من العوارض المادية والمادة البدنية وان كانت مرجحة لفيضان وجودها الشخصي عن الواهب لكنها غير داخلة
في قوامها ذاتا وحقيقة ومهية ووجودا والبرهان السابق ان تم فهو جار في كل ذات مجردة فيجب ان يدل على ان النفس لكونها جوهرا مجردا يصح عليها
لذاتها ان تدرك جميع المعقولات من غير مانعة من قبلها حتى لو فرض سلب البدن وعوارضه عنها وكذا آثار شواغله عن الادراكات عنها بالكلية
لكانت عاقلة للحقايق دفعة واحدة بلا اكتساب وتفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالي باطل فانا نعلم يقينا ان نفوس الصبيان ومن
لم يتدرب في العلوم من العقول الهيولانية لو فرض زوال المادة عنها ودفع شواغلها بالكلية عن ذواتهم لا يكونون علماء كاملين عارفين
بجميع الحقايق والصور العقلية دفعة واحدة فحق الجواب عن الاشكال المذكور ان النفس الانسانية في اوايل نشأتها ليست عقلا بالفعل
لانها وان تجردت عن المادة الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصورة الخيالية ودلائل اثبات تجردها الا ابدا اكثرها على ازيد من تجردها عن
العالم الطبيعي والذي يدل على تجردها العقلي هو اثبات كونها عاقلة للمعقولات من حيث معقوليتها وكذا ادراكها المهية الوحدة

العقلية

والبسائط العلمية من حيث وحدتها ووجودها العقلي وهذا الحكم الذي يمكن ان يجعل وسطا في برهان تجرد النفس لا يتحقق في قليل من النفوس الانسانية واكثرها لا يمكنه هذا النحو من التعقل الخالص الا مع شوب الخيال وبالجملة فللنفوس غير هذه النشأة الحسية نشأتان اخريان نشأة الخيال ونشأة العقل فكل نفس انسانية اذا استحكم فيه ادراك الصور الخيالية حتى يصير خيالا بالفعل فيتحقق فيه ان ذاته مجردة عن هذا العالم الحسي الوضعي وجميع ما فيه من ذوات الجهات والاوضاع لصيرورتها عين الصور الخيالية التي وجودها ليس في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الاوضاع القابلة للاشارة الوضعية واذا استحكم فيه ادراك الصورة العقلية بالبراهين اليقينية والحدود الحقيقية فعند ذلك يصير عقلا ومعقولا بالفعل فيتحقق تجرده عن الكونين فله ان تعقل كل حقيقة وماهية متى شاء واراد لصيرورتها عين الصور العقلية بالفعل بعدما كان كل بالقوة عند كونه صورة خيالية

فصل في نسبة العقل الفعال الى نفوسنا قد علمت ان النفس الانسانية تنتقل من صورة الى صورة ومن كمال الى كمال فقد ابتدأت في اوائل النشأة من الجسمية المطلقة الى الصور الاسطقسية ومنها الى المعدنية والنباتية ومنها الى الحيوانية كلها حتى انتهت الى تلك الذات التي منها اول الاشياء التي لا تنسب الى المادة الجسمية واذا وقع لها الارتقاء منه فانما يرتقي الى اول رتبة الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة وهو العقل المستفاد وهو قريب الشبه بالعقل الفعال والفرق بينه وبين العقل الفعال ان العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحولها في الاطوار والعقل الفعال هو صورة لم يكن في مادة اصلا ولا يمكن ان يكون الا مفارقة والعجب انه من نوع ما هو عقل بالفعل لا انه متحد به الا انه الذي جعل الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة وهي متخيلات معقولات بالفعل فان الشيء بنفسه لا يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل والا لكان الشيء الواحد جاعلا ومجعولا لنفسه وفي القوة فعلا هذا محال فان المعدوم لا يصير موجودا الا بموجود بالفعل والجسم لا يتحصن الا بمحصن غيره ولا يستنير الا بمنير بالذات فنسبة العقل الفعال الى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي هي مبصرة بالقوة عند الظلمة لان البصر هو قوة استعدادية وهيئة ما في مادة وهو من قبل ان يبصر مبصرة ومرئية بالقوة وليس في جوهر الباصرة التي في العين كفاية في ان تصير مبصرة بالفعل ولا في جواهر الالوان كفاية في ان تصير مرئية مبصرة بالفعل فان الشمس يعطي البصر ضوءا اتصل به ويعطي الالوان ضوءا اتصله بها فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصرا بالفعل ويصير الالوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد ان كانت مبصرة بالقوة وذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الذي هو بالفعل يفيد دائما العقل الهيولاني وجودا ما منزلة ذلك الوجود من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر وكما ان البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب ابصاره ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه ويبصر الاشياء التي هي كانت بالقوة مبصرة مرئية فتصير مبصرة مرئية بالفعل كذلك العقل الهيولاني فانه بذلك الوجود العقلي يعقل نفس ذلك الوجود وبه يعقل العقل بالفعل الذي هو سبب فيضان ذلك النور العقلي في العقل الهيولاني وبه يصير الهيئات التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل وبه يصير ايضا هو عقلا بالفعل وهي ايضا معقولا بالفعل وقد علمت من طريقتنا ان الحس عين المحسوسات وان الجوهر الحساس منا يدرك المحسوسات بنفس تلك المحسوسات فالبصر منا يدرك المبصرات بالذات بنفس تلك المبصرات بالفعل وكذلك العقل بالفعل منا يدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات عند ما كانت معقولة بالفعل واعلم ان المبصر بالذات عندنا ليست هذه الالوان والهيئات والاشكال القائمة بالمواد الخارجية لما اقمنا البرهان على ان لا حضور للاجسام المادية واعراضها عند شيء اصلا وما لا حضور له كيف يحضر عند قوة مدركة بل الحاضر بالذات عند الحس البصري هو صورة مماثلة لهذه المسماة بالمبصرات عند الناس فنسبة الالوان الخارجية الى المبصرات بالفعل كنسبة الهيئات الخارجية الى صورتها العقلية ونسبة الضوء الفائض عليها من الشمس كنسبة الوجود الخارجي المادي الفائض على الصور الطبيعية من المبدأ المفارق ونسبة المبصرات بالفعل الى البصر بالفعل كنسبة المعقولات بالفعل الى العقل بالفعل والعقل بالفعل عين معقولاتها والبصر بالفعل عين مبصراتها وبازاء العقل الفعال في باب العقل والمعقولات ينبغي ان يكون جوهر آخر في باب الحس والمحسوس يكون نسبته اليهما كنسبة العقل الفعال الى العقل والمعقول فالغرض ههنا ان فعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في الضوء الحاصل للبصر والمبصرات فلذلك سمي بالعقل الفعال ومرتبته في الاشياء المفارقة الذوات التي ذكرت بعد السبب الاول هي المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء فاذا حصل منه في القوة الناطقة ما منزلته منزلة الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات التي هي محفوظة في القوة الخيالية معقولات اوائل وثواني والفرق بين الذوات المفارقة البريئة عن القوة والانفعال هو بالكمال والنقص وكذا الفرق

بينهما وبين المبدأ الاول تعالى وقد اشرنا الى ان العقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات فيه مبتدأ على الترتيب الاشرف فالاشرف وان لم تكن متميزة بالوجود ولا بالحلول فى الجوهر الفعال ولكنها مع ذلك مترتبة وهذا ايضا من العجائب وترتيبها فى العقل الفعال غير ترتيبها فى العقل المستفاد وذلك لان اوائل المعقولات هيهنا اخس وجودا وكل ما هو اخس وجودا فهو اقدم وجودا من قبل ان ترقينا بادراك الاشياء العامة اولا والطبايع العامة معلولات للطبايع الخاصة ثم بادراك النوعيات المحصلة التى هى اكمل وجودا من التى هى اعرف عندنا واسهل ادراكا وما هو اكمل وجودا كان اجهل عندنا فى اول الامر فلذلك ربما يقع ترتيب الموجودات فى بعض العقول المنفعلة التى هى صارت بالفعل على عكس ما عليه الامر فى العقل الفعال هذا بحسب الحدوث واما حالها بحسب البقاء فهى كما كان اولا فى الجبلة العقلية والدين الالهى من الترتيب الاشرف فالاشرف والانور فالانور على نعت الاتحاد وهذه الصور الطبيعية كلها فى العقل الفعال غير منقسمة وهى فى المادة منقسمة ونقل عن المعلم الاول ارسطاطاليس انه قال فى كتاب النفس وليس يستنكر ان يكون وهو غير منقسم ان يكون ذاته اشياء غير منقسمة يعطى المادة اشباه ما فى جوهره فلا يقبله المادة الا منقسما **فصل** فى ان كل من عقل ذاته فلا بد ان يكون عقله لذاته عين ذاته الذى ذكروه فى هذا المقصد ان كل من عقل ذاته فلا يخ اما ان يكون ذلك لاجل حضور ذاته عند ذاته او لاجل حضور صورة اخرى عنده ذاته والثانى بط لان تلك الصورة اما ان تكون مساوية لذاته فى المهية النوعية اذا حلت فى ذاته فح لا يتميز احدهما عن الاخر لا بالمهية ولا بلوازمها ولا بشئ من العوارض فلا يكون التميز بينهما حاصلا فلا يكون الاثنينية بينهما حاصلة وقد فرض حصولها هف وان كانت مخالفة فى المهية لم يكن حصولها موجبا لتعقل تلك الذات بل لتعقل ما تلك الصورة ماخوذة عنه فثبت ان تعقل الذات ليس الا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون دائما هذا ما قيل اقول وهو عندى من اسخف الدلائل وذلك لان الامتياز بين الذوات المتساوية فى الحقيقة النوعية ولوازمها انما هو بنحو من الوجودات التشخصية فان الامتياز بين اشخاص النوع الانسانى بانحاء وجوداتها وكذا الامتياز بين الصورة العقلية من الانسان واشخاصها الخارجية بنحو الوجود فان وجود صورتها فى العقل وجود امر عارض لموضوع عندهم ووجودها فى الخارج لا فى موضوع وكون مهية واحدة موجودة تارة فى الخارج بوجود جوهرى وتارة فى العقل بوجود عرضى غير مستنكر عندهم فلو تعقل عاقل مهية ذاته بصورة زائدة مطابقة لمهيته لم يلزم منه مح وايضا نحن كثيرا ما نتصور ذاتنا ونتصور تصورنا لذاتنا ولو كان تعقل الشئ لذاته بصورة زائدة على ذاته مستحيلا لما وقع منا هذا التعقل وهو واقع هف فالصواب ان يق بعد تحقيق ان حقيقة كل شئ وذاته عبارة عن وجود مهيته بنحو من الوجود فنقول لا يمكن تعقل شئ من الوجود التشخصى الا بحضور ذلك الوجود بنفسه كما مر آنفا فلو تعقل فرض عاقل ذاته بصورة زائدة كان وجود ذاته غير وجود تلك الصورة لان ذاته جوهر وتلك الصور عرض ووجود الجوهر غير وجود العرض بالذات والهوية فكان كما تعقل شخص شخصا آخر مشابها له فى المهية برهان آخر وهو ما سبق من صاحب التلويحات ان كل صورة ذهنية فهى معروضة للكلية بالفعل او بالقوة وان تخصصت بقيود اخرى كثيرة والذات العاقلة شخص خارجى وايضا نحن نعقل ذواتنا على وجه يمنع عن الشركة فلا يمكن هذا التعقل بصورة اخرى غير نفس الهوية الوجودية وقال ايضا فى آخر التلويحات توضيحا لهذا المطلب انى تجردت بذاتى ونظرت فيها فوجدتها انية ووجودا اضم اليها انها لا فى موضوع الذى هو كرسم للجوهرية واضافات الى الجرم التى هى رسم للنفسية اما الاضافات فخارجة عنها واما انها لا فى موضوع فامر سلبى والجوهرية ان كان لها معنى آخر لست احصلها واحصل ذاتى وانا غير غائب عنها وليس لها فصل فانى اعرفها بنفس عدم غيبتى عنها ولو كان لها فصل او خصوصية وراء الوجود لادركتها حين ادركتها اذ لا اقرب منى الى ولست ارى فى ذاتى عند التفصيل الا وجودا وادراكا فحيث امتاز عن غيره بعوارض وادراك على ما سبق فلم يبق الا الوجود ثم الادراك ان اخذ له مفهوم محصل غير ما قيل فهو ادراك شئ وهى لا تتقوم بادراك نفسها اذ هو بعد نفسها ولا بادراك غيرها اذ لا يلزمها واستعداد الادراك عرضى وكل من ادرك ذاته على مفهوم انا وما وجد عند التفصيل الا وجود مدرك نفسه فهو هو ومفهوم انا من حيث مفهوم انا على ما يعم الواجب وغيره انه شئ ادرك ذاته فلو كان لى حقيقة غير هذا فكان مفهوم انا عرضا لها فاكون ادركت العرضى لعدم غيبتى عنه وغبت عن ذاتى وهو مح فحكمت بان مهيتى نفس الوجود وليس لمهيتى فى العقل تفصيل الا الى امر من امور سلبية جعل لها اسماء وجودية واضافات سؤال لك فصل مجهول جواب اذا ادركت مفهوم انا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة الى هو فيكون خارجا عنى قيل لى فاذا ينبغى ان يجب وجودك وليس كذا قلنا الوجود الواجبى هو الوجود

او مخالفة لها والاول بط لان تلك الصورة المط لذاته فى النوعية

المحض لكنه لا اتم منه ووجودى ناقص وهو منه كالنور الشعاعى من النور الشمسى والاختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج الى مميز فصلى وامكانه
نقص وجودها ووجوبه كمال وجوده الذى لا اكمل منه انتهى كلامه وهو كلام متين فى غاية الاحكام والتحقيق ونحن قد دفعنا الوجوب الذاتى
فى الهويات المعلولية بانها وجودات تعلقية الذوات والضرورة التى فيها ليست ضرورة ازلية بل ضرورة ذاتية مادامت الذات الالهية
فياضة على الوسائط وبتوسطها على المعلولات المتاخرة فلنعد الى ما فارقناه وهو ان ادراك الشئ لذاته نفس ذاته ودائم دائمة الادراك
لذاته ومما يدل على دوام التعقل فينا ان الانسان اذا تتبع احواله وجد من نفسه ان ادراكه لنفسه دائم بدوام الذات ان الانسان متى كان يحاول فعلا
ادراكيا او تحريكيا فلم يكن قصده الى الادراك المطلق او التحريك بل الى ادراك مخصوص يصدر منه ويحصل له وكذا القول فى التحريك فا
لهارب ما ذا هرب من عدو او حر او برد لم يكن هربه من العدو المطلق بل من عدوه الخاص ولا من حر مطلق بل من حر مخصوص اصابه ووصل اليه
والعلم بوصول الحر والبرد اليه يتضمن العلم به وكذا القاصد الى فعل من الافعال او جلب شئ من الشهوات فليس قصده الى حصول ذلك الفعل
مطلقا بل الى حصوله من جهته ولا الى قضاء شهوة مطلقة بل شهوة مخصوصة به وكل ذلك متفرع على علمه بذاته فظاهر بين ان علم الانسان
بنفسه ذاته اول العلوم واقدمها وهو حاضر دائما غير منفك عنه ابدا ولا يجوز لاحد ان يقول علمى بنفسى لاجل وسط هو فعلى استدل
بفعلى على ذاتى وذلك لانه لا يخ اما ان يكون استدل بالفعل المطلق على ذاتى او استدل بفعل صدر من نفسى على نفسى فان استدللت
بالفعل المطلق فالفعل المطلق لا يحتاج الا الى فاعل مطلق لا فاعل هو انا وان استدللت على بفعلى فلا يمكننى ان اعلم فعلى الا بعد ان
اعلم نفسى فلو لم اعلم نفسى الا بعد ان اعلم نفسى لزم الدور وهو باطل فدل على ان علم الانسان بنفسه ليس بوسط من فعله واما احتمال ان
يجعل فعل غيره وسطا فى الاستدلال فهو غير مفيد للمعرفة اصلا لان معرفة الشئ اما ان يحصل من ذاته او من العلم بعلته كما فى البرهان
اللمى واما من العلم بمعلوله او من العلم بما هو معلول لعلة ذلك الشئ كما فى قسمى البرهان الانى واما ما لا يكون سببا للشئ ولا مسببا
عنه ولا مسببا عن سببه فلا يحصل من جهة العلم بذلك الشئ **فصل** فى ان العاقل للشئ يجب ان يكون مجردا عن المادة برهانه كما
يستفاد من الاصول السالفة ان التعقل لما كان عبارة عن حصول صورة الشئ المعقول فى العاقل والصورة المعقولة لا يمكن ان تكون قابلة للقسمة
المقدارية بوجه من الوجوه ولا ذات وضع لا بالذات ولا بالعرض كالسواد فانه وان لم يكن منقسما بذاته لا بالقوة ولا بالفعل ولكنه ينقسم بتبعية
محله بالقوة او بالفعل وكالنقطة فانها ذات وضع بالعرض وما لا يمكن ان يكون قابلا للقسمة ولا ذا وضع اصلا فلا يمكن ان يحصل وجوده
لما هو مادى ذو وضع فالصورة المعقولة لا يمكن ان تحصل لامر مادى فتنعكس عكس النقيض كل ما يعقل صورة معقولة فهو مجرد عن المادة
وهذا هو المط لان التعقل اما عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل وحلولها فيه كما هو المشهور وعليه الجمهور واما باتحادها
مع الجوهر العاقل كما هو عندنا وعلى هذا فالمطلوب اظهر اذ يستحيل ان يتحد ما لا وضع له بما له وضع فان قلت قد تقرر ان الحمل هو الاتحاد
فى الوجود ونحن نحمل المفهومات الجنسية والنوعية على الاشخاص الجسمانية كزيد وعمرو وفرس مفهوم الحيوانية المطلقة العقلية وهى امر
غير منقسم وغير ذى وضع وتلك الاشخاص امور كل واحد منقسم وذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم واتحاد ما لا وضع له بما له وضع
قلنا ليس الامر كما زعمت فان المعانى المعقولة بما هى معقولة غير محمولة على الافراد الخارجية فالجنس بما هو جنس اعنى الطبيعة الجنسية من
حيث معقوليتها وكليتها واشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الافراد وكذا الطبيعة النوعية والفصلية وغيرهما من المعقولات غير
محمولة ولا متحدة بالاشخاص الخارجية والتى يتحد معها من الماهيات الطبيعية هى التى اذا اعتبرت من حيث هى هى فهى لا منقسمة ولا لا منقسمة
وان كانت منقسمة فى الواقع كما انها لا موجودة ولا معدومة من تلك الحيثية وان كانت موجودة فى الواقع وهذا لا ينافى ما ذكرناه
فان الذى ادعيناه هو استحالة ان ما لا ينقسم فى الواقع متحدا مع ما ينقسم واتحاد الكلى الطبيعى اعنى الماهية من حيث هى مع الشخص الجسمانى
ليس كذلك كما بيناه فان قلت الهيولى مجردة فى نفسها ثم انها تقبل المقادير والابعاد وذوات الاوضاع فاذا جاز كون المحل غير ذى وضع
ولا منقسم وكون الحال مقدارا منقسما ذا وضع والصورة المعقولة مجردة قلت جوابه بمثل ما مر وهو ان الهيولى غير مجردة فى الواقع بل هى جسمية
لانها متقومة الوجود بالجسمية لانها صورتها الجوهرية المتقدمة عليها وليست الجسمية المقدارية من العوارض التى تلحق بعد تمام وجود
المعروض فلا تجرد لها عن المقادير والاوضاع فى نفس الامر بل بحسب تنبيه ذاتها التى هى جوهر بالقوة واما بيان ان الصورة المعقولة بالفعل
غير منقسم ولا ذو وضع مع انه امر واضح عند العقل بحسب الوجدان فان معنى قولنا الحيوان الناطق او قولنا الواحد نصف الاثنين مما ليس
فى مكان او جسم ولا يمكن اليه الاشارة الحسية بانه هيهنا او هناك لكن الحكماء كالشيخ وغيره اقاموا البرهان على اثباته فقالوا ان المعقول

فليجر عكس ذلك بان يكون العاقل منقسما ذا وضع

المعقول

المعقول لو انقسم فلا يخ اما ان ينقسم الى اجزاء مخالفة الحقيقة او الى اجزاء متشابهة الحقيقة والاول لا بد وان ينتهى الى واحد لا ينقسم ذلك
الانقسام لاستحالة تركب الشئ من المبادى الغير المتناهية فالعقل عند ادراكه لكل معنى معقول لا بد وان يدرك ذلك والثانى مح وبيانه
ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين للمجموع كما هو شان القسمة المقدارية فلا يخ اما ان يكون كل واحد من القسمين شرطا فى
كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل يكون كل واحد من القسمين
بانفراده معقولا ايض كالاصل اما الشق الاول فباطل من وجوه ثلثة احدها ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا
للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم ان يجتمع من القسمين شئ ليس هو اياهما بل لا بد ان يكون متعلق الهيئة بزيادة كشكل او عدد يخالف
القسمين فاذن لا يكون القسمان جزئية من حيث هيئة المشابهة هف وثانيها ان المعقول الذى شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له
لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا هف وثالثها انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط
معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا واما الشق الثانى وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا فى معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا
وكل واحد منهما ايضا معقولا بانفراده كما فى الجسم الذى يقبل الانقسام الى اجسام فذلك ايضا بط لان الصورة المعقولة حاصلة باقل
ما يفرض انها هو فكانت الصورة المفروضة معقولة ابدا مع ما لا دخل له فى تتميم معقوليته فيلزم ان لا يمكن حصول صورة عقلية
لا يكون فيها عارض غريب بل كلما جردت عن العارض الغريب فهى ملابسة بعدله مع ان التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن عوارضها
الغريبة كما هو عندهم وذلك لان كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه جزئى من جزئيات نوعه ونوعه محفوظ بجزئيته وهكذا اجزاء جزئيته
ففى كل منقسم وفى كل جزء من اجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب فتبين من هذا ان المعقول المشترك بين كثيرين لا يمكن ان يكون مقدارا
او ذا مقدار واما ان الصورة العقلية غير ذات وضع فانها لو كانت ذات وضع لكانت اما ان تنقسم او لا تنقسم فان انقسمت فقد
مر بيان استحالته وان لم تنقسم كالنقطة فتكون حالة فى نهاية المقدار او نفس نهايته والنهاية عدمية والتعقل امر وجودى وايض كل
ما يحل فى نهاية الشئ فليس فى الحقيقة صفة لذلك الشئ بل لو كانت صفة لكانت صفة لتلك النهاية وهكذا الكلام فى تلك النهاية
فانها بالحقيقة غير حالة فى الذات المنقسمة من حيث ذاته بل مع اعتبار انضمام معنى عدمى ولهذا كان النقطة لا تعرض ذات الخط بما هو
مقدار ولا الخط للسطح كذلك ولا السطح للجسم بما هو مقدار او ذو مقدار بل كل من الاطراف يعرض لمحله من حيث انقطاعه وانتهائه
والعلم ليس كذلك فاذن لو كانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمة لم يكن المحل الذاته عاقلا له ولا من جهة عدمه وانقطاعه لان
الادراك كمال والكمال مما يوصف به وجود الشئ لا عدمه وايضا لو كان العقل فى جهة من العاقل لم يكن العاقل عاقلا بتمامه بل
بطرف منه دون آخر فكانت ذات واحدة عالما وجاهلا بشئ واحد هذا مح **فصل** فى ان المدرك للصور المتخيلة ايضا
لا بد ان يكون مجردا عن هذا العالم هذا وان كان مخالفا لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ ومن يحذو حذوه لكن المتبع هو البرهان
والحق لا يعرف الا بالبرهان لا بالرجال لان المحسوس لا يفيد المعقول ولا يسلط عليه بل المعقول قاهر على كل محسوس اما البرهان على
هذا المطلوب فهو ان الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محيط بدائرة قطرها يساوى قطر الفلك الاعظم فهذه الصورة الشكلية
اما ان تكون بالقياس الى ما هى شكله فى الموجودات الخارجية كانها شكل نوع من موجود خارجى وليس كذلك او يكون شكلا فى مادة
دماغية حاملة لها والمادة الدماغية مشتغلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل والمادة الواحدة لا يجوز ان يشتغل فى آن واحد
بمقدار صغير فى غاية الصغر وبمقدار عظيم فى غاية الكبر ولا بشكل ايضا بشكلين متباينين دفعة واحدة وايضا شكل الدماغ طبيعى
وكذا مقداره مقدار طبيعى له وهذا الشكل الذى كلامنا فيه قد يحصل بالارادة النفسانية على اى مقدار يريد وكذا غيره من
الصور والاشكال وايضا ربما يزداد المقدار المشكل الحاضر فى الخيال وينبسط فى تماديه الى حيث يشاء النفس وكل جسم طبيعى لا يمكن
ان ينمو ويزداد الا باضافة مادة من الخارج اليه فظهر ان المقدار المشكل المتخيل ليس مقدار المادة دماغية ولا لغيره من الاجسام
الخارجية فبقى ان يكون نسبة القوة الدراكة اليه غير نسبة القوة الحاملة لما يحلها ولا نسبة ذى وضع الى ذى وضع اخر بل نقول ان
ان تلك القوة لا يمكن لها علاقة الى ذلك الشكل فتلك العلاقة اما وضعية كالمجاورة والمحاذاة وما يجرى مجراه كما بين الاجسام
الخارجية واما غير وضعية والقسم الاول مح لان ذلك الشكل غير واقع فوق الانسان ولا تحته ولا فى يمينه او يساره ولا قدامه
او خلفه فبقى القسم الثانى وقد علمت انها ليست بالقابلية بان يكون المتخيل المشكل صورة لتلك القوة كما مر ولا بالمقبولية

الواحد

وقد فرضناه معقولا

بان يكون القوة صورة له لاستحالة كون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل فبقى ان يكون العلاقة بينهما بالفاعلية والمفعولية فكون المقدار المشكل فاعلا للقوة الدراكة غير صحيح لما ثبت ان المقادير ليست عللا فاعلية لامر مباين وايضا هذه القوة باقية فينا وتلك الصورة واشباهها قد يزول ويسترجع فبقى ان القوة الخيالية فاعلة اياها او واسطة او شريكة فهى لو كانت قوة مادية لكان تاثيرها بمشاركة الوضع وكل ما تاثيره بمشاركته فلا يؤثر الا فيما له او لمحله وضع بالقياس اليه فالنار لا تسخن الا ما يجاورها فى جهة منها والصورة الخيالية غير واقعة فى جهة من جهات هذا العالم وايضا هى مما يحدث دفعة والقوة الجسمانية لا يمكن ان يكون لها نسبة الى نفس صورة شئ يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها لان النسبة الى ما لم يوجد بعد غير ممكنة وقد برهن على ان المؤثر الجسمانى لا بد وان يكون له تلك النسبة حاصلة قبل وجود اثره قبلية زمانية او ذاتية فلا بد ان يكون تلك النسبة الوضعية بالقياس الى مادة الاثر قبل حصول الاثر كمثال النار والشمس فى تاثيرهما فلو كان للقوة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع حاصلا قبل حصول تلك الصور الخيالية الحادثة بالقياس الى مادتها وقد ثبت ان تلك الصور لا مادة لها فالمؤثر فى تلك الصور لا يمكن ان يكون قوة جسمانية مادية بوجه من وجوه التاثير فاذا لم يكن علاقة القوة الخيالية الى تلك الصورة وضعية جسمانية ولا هى عديمة العلاقة اليها فهى لا محالة مبدأ غير جسمانى لها فتكون مجردة عن المادة وعلائقها هذا ما اردناه وتلخيصه ان الصورة الخيالية غير ذات وضع وكل ما لا وضع له لا يمكن حصوله فى ذى وضع فهى غير حاصلة فى قوة جسمانية لا بوجه القبول ولا بوجه الفعل ولا بوجه المباينة الوضعية فالمدرك لها قوة مجردة وهى ليست القوة العاقلة لان مدركات العقل غير منقسمة كما مر لانها كلية وايضا العقل يتحد بالمعقولات عند صيرورته عقلا بالفعل وما يدرك المعقول من حيث كونه مدركا له غير مدرك للتخييل فاذن القوة المدركة للصور المتخيلة قوة اخرى دون العقل فيثبت كون الخيال قوة مجردة حجة اخرى وهى التى عول عليها افلاطن الالهى فى تجرد النفس وقررها بعض اهل التحقيق من الاسلاميين انا نتخيل صورا لا وجود لها فى الخارج كبحر من زيبق وجبل من ياقوت ونميز بين هذه الصور الخيالية وبين غيرها فهذه الصور امور وجودية وكيف لا يكون كذلك ونحن اذا تخيلنا زيدا ثم شاهدناه حكمنا ان بين الصورتين المحسوسة والمتخيلة فرقا البتة ولولا ان تلك الصور موجودة لم يكن الامر كذلك ومحل هذه الصورة يمتنع ان يكون شيئا جسمانيا اى من هذا العالم المادى فان جملة بدننا بالنسبة الى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير وليس يمكن ان يق ان بعض تلك الصور منطبعة فى ابداننا وبعضها فى الهواء المحيط بنا اذ الهواء ليس من جملة ابداننا ولا ايضا آلة لنفوسنا فى افعالها والا لتالمت نفوسنا بتفرقها وتقطعها ولكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات ابداننا فبان ان محل هذه الصور امر غير جسمانى وذلك هو النفس الناطقة فثبت ان النفس الناطقة مجردة انتهى تقرير الحجة التى عول عليها افلاطن وهى حجة برهانية قوية على ما نريده لكن القوم زعموا ان هذه الحجة لبيان اثبات ان النفس من المفارقات العقلية وذلك غير ثابت بمثل هذه الحجة ونظائرها ولم ار فى شئ من زبر الفلاسفة ما يدل على تحقيق هذا المطلب والقول بتجرد الخيال والفرق بين تجردها عن هذا العالم وبين تجرد العقل والمعقول عنها وعن هذا العالم جميعا وهذه من جملة ما اتانى الله وهدانى ربى اليه اشكره كثيرا على هذه النعمة العظيمة واحمده عليها ولذلك اعترض على هذا البرهان بوجهين احدهما بان هذه الصور الخيالية لا بد وان يكون لها امتداد فى الجهات وزيادة والا لم تكن صورة خيالية فانا اذا تخيلنا مربعا فلا بد ان يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر والا لم يكن مربعا وذلك ان يكون اذا كان له شكل ووضع مخصوص فاذا حل ذلك الشكل فى النفس فاما ان يصير النفس متشكلة بهذا الشكل حتى يصير النفس مربعة واما ان لا تصير كذلك فان صارت مربعة مثلا فهى غير مجردة بل هى جسمانية وان لم تصر مربعة فالصور المربعة غير موجودة لها قال صاحب المباحث هذا اشكال قوى جدا ولم يظهر لى بعد عنه جواب يمكننى ذكره فى كتابى هذا اقول فى جوابه ان حضور الصورة العلمية للشئ العالم لا يلزم ان يكون بالحلول فيه بل باحد انحاء ثلثة اما بالعينية كما فى علم النفس بذاتها او بالحلول فيه كما فى علم النفس بصفاتها وكما هو المشهور فى حصول المعقولات للجوهر العاقل او بالمعلولية كما فى علم الله بالممكنات بصورها المفصلة فعلم النفس بالصور الخيالية من قبيل القسم الثالث وبهذا يندفع اشكالات الوجود الذهنى من لزوم كون النفس حارة باردة مستديرة مربعة وغير ذلك فانهم ذكروا الاشكال بان النفس اذا تصورت تجردت الكروية فان وجدت الكروية فيها لزم ان تصير النفس كروية لانه لا فرق فى نظر العقل بين ان يق ان هذا الشئ كرة وبين ان يق فيه صورة الكرة ووجه الاندفاع ان تمثل صورة الكرة وغيرها للنفس كتمثل الاشياء التى شاهدناها فى المرآة فان تمثل تلك الصور المشاهدة لاجل المرآة

ليس بانطباعها فيه ولا بوجودها في الهواء وليست شيء بعين الصورة المادية لانا قد برهنا على ان الصور المادية ليس من شانها ان تكون
مدركة لا بالفعل ولا بالقوة فهي اذن صور معلقة غير منطبعة لا في النفس ولا في شيء آخر من المواد الخارجية وثانيهما انه اذا جاز ان ينطبع
هذه الصورة المقدارية فيما ليس بجسم ولا جسماني كالهيولى الاولى فبان يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان اولى لان المناسبة
بين الشكل العظيم والصغير اعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وما لا شكل له اصلا لا نعلم ان حلول الصور والاشكال العظيمة في
القوة الجسمانية الصغيرة المقدار جائز وحصولها في القوة المدركة لا يستلزم تجردها واقول في الجواب حسبما اشرنا اليه سابقا ان
ان الهيولى ليست مجردة ولا عديمة المقدار في نفس الامر بل وجودها في ذاتها وجود امكاني لا يحصل لها في ذاتها شيء من التحصلات
لا تحصل اللاانقسام كالنقطة والعقل ولا تحصل الانقسام كالمقادير والاجسام مع انها في الواقع لا تخلو عن الامرين فيقبل كل
واحد من القسمين الامرين واما ما يتحصل بالفعل اما ان يحصل شيء عديم المقدار بالذات كالوحدة والنقطة او يحصل شيء متقدر
فلا يمكن للاول قبول مقدار ولا للثاني قبول لا مقدار او قبول مقدار اخر فبطل ما قالوه وايضا كل مقدارين ينطبق احدهما على
الاخر فاما ان يتساويا او يتفاضلا ويتقدر ان يتفاضلا لا بد وان يقع الفضلة في الخارج فالشكل العظيم اذا انطبع في الجسم
الصغير فانما ينطبع فيه ما يساويه ويبقى الفضلة خارجة عنه فاستحال ان يكون المقدار العظيم حالا في الجوهر المتقدر ولا
ايضا كما قال من حمل الحجة الافلاطونية على انها لاثبات كون النفس مفارقة عن الاجسام والامثال جميعا ان محل الصور المقدارية
اذا كان مجردا عن الكم والمقدار لم يجب ان يكون الحال مطابقا لمحله او مساويا وذلك لما علمت ان اصل المقارنة بين ما لا مقدار له وبين المقدار
من المستحيلات وليس حال هذه المقارنة كحال مقارنة المقدار للهيولى كما مر اذا حجة اخرى على تجرد الخيال هي انا حكمنا بان السواد يضاد البياض
والحاكم بين الشيئين لا بد وان يحضراه فقد برهنا على انه لا بد من حصول السواد والبياض في الذهن او للذهن والبديهة حاكمة بامتناع
اجتماعهما في الاجسام والمواد فان المحل الذي حضرا فيه وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا والمدرك لمثل هذه الصور الجزئية التي يمتنع عن
الكلية والاشتراك لا يكون عقلا بل خيالا فثبت ان القوة الخيالية مجردة عن المواد كلها لا يقال التضاد بين السواد والبياض لذاتيهما فان
حصلا فلا بد وان يتضادا فنقول انه من المحتمل ان يكون تضادهما في المحال التي ينفعل عن كل منهما وتتاثر فان الجسم اذا حل فيه السواد يتغير
ويترتب عليه آثار مخصوصة كقبض الابصار ونحوه واذا حل فيه البياض يتغير ويترتب عليه آثار واما المحل الادراكي فلا ينفعل عنهما
مثل هذه الانفعالات والاستحالات وكل منهما يطرء ويزول ويجتمع معا ويفترقا معا وهو كما كان هذا ان كان الخيال محلا لهما واما
على ما حققنا من ان حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عنه لان نسبته اليهما لا بالقبول الانفعال ولو كان هناك قابلية هي عين
الفاعلية كما في علوم المفارقات وبالجملة شرط التضاد بينهما هو الموضوع والانفعالي المادي لا غير فلا استحالة في اجتماعهما لمحل غير مادي
او لجوهر فاعلي وليس لقائل ان يقول انا اذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فلا ينطبع صور هذه الامور هي انفسها بل ينطبع ومثلها فقط فلهذا
لا يلزم ان تكون حارة باردة عند انطباع هذه الامور لانا نقول هذه الامور التي سميتموها بانها صور السواد والبياض وغيرهما هل لها
حقيقة السواد والبياض ام لا فان كانت لها حقيقتهما وقد انطبع في النفس صور تلك الامور التي هي بالحقيقة سواد وبياض وحرارة و
برودة واستدارة واستقامة فيجب عند ذلك ان يصير النفس حارة وباردة واسود وابيض مستقيمة ومستديرة فيكون جسما وان
لم يكن لتلك الصور التي تصورها حقيقة السواد والبياض والحرارة والبرودة لم يكن ادراك الاشياء عبارة عن انطباع ماهيتها المدرك
في المدرك وايضا نحن نعلم بالوجدان عند تخيلنا ومشاهدتنا لتلك الامور انا نشاهد السواد والبياض والحرارة بعينها كما احسسناها
في الخارج فالتحقيق كما بيناه ان نسبة النفس اليها نسبة الفاعلية والايجاد وهذه النسبة اشد واكد من نسبة المحل المنفعل لان نسبة
الفاعلية بالوجوب ونسبة القابلية بالامكان والوجوب آكد من الامكان في باب النسبة حجة اخرى كل جسم وجسماني يصح اجتماع المتضادين
فيه من جهة قبوله للانقسام فيقوم ببعضه سواد وببعضه بياض كالجسم الابلق او ببعضه حرارة وببعضه برودة كالانسان اذا تسخن يده بالنار و
تبرد بعض اخر بالماء والجسم بعضه محاذ لشيء وبعضه ليس بمحاذ له فقد اجتمع في جسم واحد امران متضادان ومتناقضان لكون وحدة الموضوع
في الجسمانيات مما يجامع الكثرة بوجه وليس كذلك حال النفس فانها لا يمكن ان يكون عالما بشيء خيالي جزئي وجاهلا بذلك الشيء ايضا كعلمنا
بكتابة زيد وجهلنا به وكذلك الشهوة لشيء والغضب عليه والمحبة والعداوة فان الانسان الواحد لا يمكن ان يشتهي شيئا ويغضب عليه او
يشتاق الى شيء ويتنفر عنه فعلم ان القوة الادراكية والشوقية غير جسمانية وليست عقلية فهي مجردة عن عالم الاجرام غير بالغة الى عالم

المعقولات واما تجويز كونها امراجسمانيا غير منقسم كالنقطة فقد مر بطلانها فان النقطة نهاية ونهاية الشئ لا يمكن ان يكون محلا لامر آخر غير
حال في محل تلك النهاية فان قلت الفلك يمتنع عندهم ان يقوم بجزء منه عرض يضاد القائم بجزء آخر فقد وجدنا جسما يمتنع ان يقوم بطرفيه ضدان
واذا عقلنا ذلك في الفلك وهو جسم فلم لا يجوز ان يكون القلب كذلك او الروح البخاري الذي فيه لمشابهته للفلك قلت استحالة اجتماع بعض
المتقابلين كالمتضادين في جرم الفلك ليست لاجل نفس التضاد بينهما بل لاجل انه غير قابل لاحدهما كما ان الهواء لا يجتمع فيه السواد والبياض
اذ ليست فيه قابلية احدهما ولو كان قابلا لاحدهما بجزء لكان قابلا للآخر بجزء آخر وايضا يجتمع في الفلك متقابلات من نوع آخر كالاتصاف
بالمماسة وعدمها بالقياس الى شئ واحد فان فلك القمر يماس بجزء منه لكرة النار وبجزء منه غير مماس لها ويماس لكرة عطارد وكذا بعضه
شمالي وبعضه ليس بشمالي بل جنوبي وبعضه شرقي وبعضه غربي الى غير ذلك من المتقابلات فهذه حجج قوية بل براهين قطعية على هذا المطلب
ولهذا استبصارات اخرى اخرنا ذكرها الى مباحث علم النفس وعلم المعاد وهذا الاصل عزيز جدا كثير النفع في معرفة النشأة الثانية
كما ستقف عليه ان شاء الله وبه ينحل اشكالات كثيرة منها ما لاجله ذهب بعض الحكماء كالاسكندر الى ان النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل
بالفعل هالكة غير باقية واستصعب الشيخ هذا الاشكال وتحير في دفعه في بعض رسائله كرسالة الحجج العشر ولو لم يكن للنفس غير القوة
العقلية قوة اخرى غير جسمانية خارجة في بابها عن القوة الى الفعل لكان القول بدثور العقول الهيولانية بعده ثور ابدانها حقا لا شبهة
فيه عندنا وذلك لان ما بالقوة من حيث كونه بالفعل لا يمكن وجوده الا باحد امرين اما بخروجه من القوة الى الفعل بحصول ما هو قوة
عليه واما ببقائه كما كان بتبعية ما هو قوة منه وبالجملة لا بد من احدى الصورتين الفعليتين اما السابقة او اللاحقة فاذا زالت
الصورة الاولى ولم تحصل الاخرى فلا جرم تبطل تلك القوة راسا فاذن لو لم تكن في الانسان الا صورة طبيعية يقوم بها قوة عقلية
هيولانية فاذا فسد البدن بفسد تلك القوة بفساده فلم يبق من الانسان شئ يعتد به مع ان الشرايع الالهية ناصة على بقاء النفوس
الانسانية سعيدة كانت او شقية كاملة او ناقصة عالمة او جاهلة **فصل** في ان تعقل النفس الانسانية للمعقولات ليس امرا
ذاتيا ولا من اللوازم لها هذا الكلام منقول عن بعض القائلين بقدم النفوس الناطقة وهو ان صدر من الحكماء الراسخين كافلاطون
ومن كان على منواله يحتمل فيمكن حمله على رمز دقيق لا يمكن فهمه لاكثر الناس فان للنفس الانسانية اطوارا ونشآت بعضها سابقة على حدوثها
وبعضها لاحقة عن حدوثها ولا شبهة في ان المعتبرين من الحكماء الذين هم بعد المعلم الاول ارسطاطاليس كتلامذته مثل ثامسطيوس
وفرفوريوس والاسكندر الافروديسي وكاتباعه مثل الفارابي والشيخ ونظرائهم قائلون صريحا او ضمنا او استلزاما بان للنفس
الناطقة الانسية كينونة عقلية بعد استكمالها بالعلم والتجرد بان يصير عقلا مستفادا مشابها للعقل الفعال في كونه عقلا بسيطا
وكل عقل بسيط عندهم فانما يعقل ذاته ولوازم ذاته ولا يعقل ما ليس ذاته ولا لازم ذاته وبرهان ذلك ان العالم العقلي لا يمكن فيه سنوح امر
او تجدد حالة فكل صفة هناك لازمة او ذاتية فقد ثبت وجه صحة قولهم ان تعقل النفس للاشياء صفة ذاتية وقد عرفت من الطريقة
التي سلكناها ان النفس يصير عين المعقولات وتتحد بالعقل الفعال والبرهان قائم عندنا على ان العقل البسيط كل المعقولات فتكون ذاتية
لها وللنفس ان يتحد بها واما الذي اشتهر من افلاطن من ان النفس قديمة فليس مراده ان هذه الهويات المتعددة المتكثرة في معنى نوعي محدود
بحد خاص جوهري اشخاصها قديمة كيف هو مصادم للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الابداع الخارج عن المواد والاستعدادات
والانفعالات والازمنة والحركات ثم مراده من قدم النفس قدم مبدعها ومنشيها الذي تستعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا فاشار
افلاطون الى مثل هذا المعنى لا غير فعلى هذا صح ما ذكرنا وبل قول من قال ان معلومات النفس من لوازم ذاتها لان معقولية جميع الموجودات من لوازم
معقولية العلة الاولى العقلية لكن المنقول عمن ذهب الى ذلك المذهب حجة تدل على انهم ذاهبون اليه على غير بصيرة وهي انهم قالوا لو كانت
النفوس خالية عن هذه التعقلات لكان ذلك اما ان يكون ذاتيا لها او عرضيا فان كان ذاتيا وجب ان لا تصير عاقلة اصلا لان
الصفة الذاتية او اللازمة ممتنعة الزوال ولو كان عرضيا مفارقا والاعراض المفارقة انما تطرء على الامور الذاتية فلولا ان كونها
عالمة بالاشياء امر ذاتي والا لم يكن خلوها عن العلم عارضيا لها فثبت ان عالميتها بالاشياء لازمة للنفوس ذاتية لها وهذه الحجة
في غاية الوهن والركاكة فان قولهم خلوها عن العلوم ذاتي لها او عرضي مغالطة نشأت من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ ما ليس
بمتناقضين بدل المتناقضين فنقول لم اذا لم يكن العلوم ذاتية للنفوس يجب ان يكون عدم العلوم عنها ذاتيا لها ونحن لسنا
نحكم بان النفوس تقتضي لا وجود العلم بل نحكم بانها لا تقتضي وجود العلم بل العلم ممكن الحصول لها فاذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلا

ولكن ليس كل ما كان معدوما كان واجب العدم والا لكان كل ممكن معدوما وايضا لو كانت العلوم ذاتية لها لكانت متصفة بها غير منفكة عنها قالوا انها وان كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها الا ان اشتغالها بالبدن واستغراقها في تدبيره يمنعها عن الالتفات الى حالها في خاص ذاتها ونقول هذا باطل لان الصور العقلية اما ان تكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل او لا يكون فان كانت حاضرة موجودة بالفعل وجب ان تكون مدركة لها شاعرة اياها بذلك الحضور اذ لا معنى للشعور الا ذلك الحضور وان لم تكن حاضرة فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتيا فان قلت تلك العلوم كانت في خزانة معقولاتها قلنا كون العلم في خزانة النفس معناه حصول ملكة الاسترجاع لها اياه بانصالها بتلك الخزانة وهذه الملكة لا تحصل الا بادراكات سابقة ولو كان حصول المعقولات في جوهر عقلي من شانه ان يرجع اليه النفوس بعد تحصيلها ملكة الاتصال تعقلا لكان كل نفس عالمة بجميع ما في العقل الفعال بهذا المعنى فيرجع هذا الكلام الى التاويل المذكور واذا الفرق الضروري حاصل بين العالم بالفعل والعالم بالقوة **فصل** في ان التعلم ليس بتذكر هذا القول اي كون العلم تذكرا اقرب الى الصواب من القول السابق وكان المحققين من القائلين بقدم النفوس لما عرفوا بطلان قول من قال علم النفس بالمعلومات امر ذاتي تركوا ذلك وزعموا انها كانت قبل التعلق بالابدان عالمة بالمعلومات وتلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم ان الافكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة فيكون التعلم تذكرا وربما احتجوا على هذا الراي بان قالوا التفكر طلب والطلب للمجهول المطلق محال وان كان طلب الحاصل ايضا محالا فان من طلب شيئا فاذا وجده يعرف انه الذي كان طالبا كالذي يعرف عبده الآبق اذا وجده بعد اباقه عرف انه هو ذلك العبد بعينه ولو لم تكن العلوم حاصلة قبل الطلب لا يمكن طلبها واكتسابها فاما ان قلنا ان هذه العلوم كانت حاصلة والتفكر تذكر فلا جرم اذا وجدها الطالب المتفكر لا بد وان يعرف انها التي كانت مطلوبة له والجواب ان البرهان على حدوث النفس مما سبق واما الذي ذكروه فهو شبهة مشهورة مذكورة في اوائل كتب الميزان مع حلها وهو ان كل قضية لها موضوع ومحمول ونسبة بينهما فاذا كانت مطلوبة يجب ان لا يكون تصور الطرفين او تصور النسبة بينهما بل المط هو ايقاع تلك النسبة او انتزاعها اي الحكم بثبوتها او لا ثبوتها فاذا وقعت الفكرة وتادت الى الاذعان بها او بسلبها عرفنا ان المطلوب قد حصل فالمطلوب كان معلوما من جهة التصور وان كان مجهولا من جهة التصديق لان اجزائها كانت متصورة معلومة وليست هي مطلوبة والذي منه مطلوب لم تكن قبل الاكتساب حاصلة وكذا في باب التصور فان الذي يكتسب بالطلب والتفكر غير الذي هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامة فاذا وجد الطالب عرف انه مطلوب بتلك العلامة ولصاحب الملخص شبهة قوية في اكتساب التصورات حللناها وعقدتها وفككنا اشكالها بتوفيق الله تعالى **الطرف الثالث** في الكلام في ناحية المعلوم وفيه فصول **فصل** في ان المعقولات لا تحل جسما ولا قوة في جسم بل يحصل الجوهر قائم بنفسه ضربا من الحصول كما اوضحنا سبيله فنقول ان المعلوم اذا كان صورة عقلية فلا يمكن ان يدرك بقوة جسمية ولا بقوة في جسم بوجه من الوجوه وبرهانه ان كل قوة في جسم فان الصورة التي تدركها لا تخ اما ان تكون حاصلة في ذلك الجسم او غير حاصلة فيه فان كانت حاصلة فيه لم تكن صورة عقلية فلم تكن معقولة بل لو كانت مدركة لكانت محسوسة وقد فرضنا معقولة هف وان لم تكن حاصلة في ذلك الجسم الذي فيه القوة المدركة فيه لا بد وان يكون لمادة تلك القوة نسبة وضعية اليها لما ثبت ان افاعيل القوى الجسمانية وانفعالاتها انما كانت بمشاركة الوضع اذ لو كان لها فعل او انفعال لا بمشاركة المادة ووضعها لكان وجودها لا في مادة فان الوجود قبل الايجاد والقبول لان كلا منهما متقوم باصل الوجود فكل قوة يحصل لها شيء من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوة قوام الوجود دون الجسم فكانت مجردة ذاتا وادراكا وقد فرضت قوة جسمية فاذن لو كانت مدركة لها لكان لتلك الصورة وضع بالنسبة الى محل تلك القوة فكانت الصورة ايضا ذات وضع فهي منقسمة بالفعل او بالقوة ولا تخ اما ان يكون اقسامها متشابهة او غير متشابهة فان كانت متشابهة الاقسام فيكون المعقول لم يعقل مرة بل مرارا غير متناهية بالقوة وان كانت مختلفة الاقسام وجب ان يكون بعضها قائما مقام الفصول من الصورة التامة وبعضها قائما مقام الجنس لان اجزاء الشيء اذا لم يكن اجزاء لهويته المقدارية كانت اجزاء معنوية لصورة ذاته فكان معنى تلك الصورة متقوما بمعاني مختلفة ومعنى الذات لا يمكن ان ينقسم الا على هذا الوجه بان يكون من اجناس وفصول لكن قسمة المعاني اذا كانت بازاء القسمة المقدارية وهي ليست واجبة ان تكون على جهة واحدة بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن ان يكون اجزاء الصورة كيف اتفقت القسمة جنسا وفصلا فلنفرض جزئين او لا جزء جنسيا وجزء فصليا معينا ثم لنقسم على خلاف القسمة الاولى فان كان الفصل بعينه ذلك الاول وكذا الجنس فهذا مح وان كان فصل آخر وجنس آخر فحد

للشيء جنس وفصول لم يكونا اولا واجزاء قوام الشيء يمتنع ان يكون حصولها بعد ذلك الشيء بل يجب ان يكون قبله قبلية ذاتية ولو كانت القسمة مظهرة لها كاشفة لا محدثة لها والقسمة المقدارية غير واقفة عند حد فيلزم ان يكون لشيء واحد اجناس وفصول بلا نهاية هذا خلف ثم كيف يجوز ان يكون صورة هذا الجانب مختصة بانها جنس وصورة ذلك الجانب بانها فصل وان كان هذا الاختصاص يحدث بتوهم القسمة فالتوهم اوجب تغير صورة الشيء وحقيقته وهذا محال وان كان موجودا فيجب ان يكون عقلنا شيئين لا شيئا واحدا والسؤال في كل من الشيئين ثابت فيجب ان يكون عقلنا اشياء بلا نهاية عند تعقلنا لشيء واحد فيكون للمعقول الواحد مبادي معقولة بلا نهاية ثم كيف يحصل من المعقولين معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الفصل بعينها طبيعة الفصل لانها من الاجزاء المحمولة بعضها على بعض والحمل هو الاتحاد في الوجود فكيف يكون الاشارة الحسية الى الاخر كما هو شان الاجزاء المتباينة في الوضع فيجب ان يكون تحل صورة الفصل وطبيعته اذا حلت في الجسم حيث تحل صورة الجنس وطبيعته الا ترى ان فصل السواد وهو قابض للبصر يحل في الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان واتضح ان المعقولات الحقيقية لا يمكن ان تكون حالة في جسم من الاجسام ولا في مادة من المواد الجسمانية فان قلت اليست حقيقة السواد والبياض والحيوان والشجر وغيرها معقولة لنا وهي من الموجودات المادية القابلة للقسمة المقدارية فلزم ان يكون الشيء المنقسم من حيث هو منقسم معقولا قلنا عروض القسمة المقدارية لها من لوازم وجودها الخارجي بل كونها بحيث يعرض لها القسمة المقدارية بالذات او بالعرض او يلزمها امكان القسمة باحد الوجهين هو نحو وجودها في الخارج واما وجودها العقلي فنحو آخر ليس بحسبه امكان القسمة الوضعية وهذا الاشكال انما يصعب حله عند من يرى ان التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن الزوائد لان بعض الماهيات مما يدخل في حدودها الذاتية الجسمية قبول الانقسام المقداري كالحيوان والفلك وغيرهما فاذا جردت عن الزوائد والعوارض بقي لها كونها منقسمة بالفعل او بالقوة القريبة لان ذاتي ماهية الشيء لا ينفك عنها بحسب انحاء وجودها الخارجي والعقلي فيقوى الاشكال ويعسر الانحلال واما على طريقتنا فان ماهية الشيء عبارة عن مفهومها ومعناها فمعنى الجسمية مثلا مفهوم قولنا جوهر قابل للابعاد وله وجود في الخارج ووجود في العقل فاذا وجدت معنى الجسمية في العقل يوجد بوجود آخر غير هذا الوجود وذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمية بحيث هو هو فيحمل على تلك الجسمية الماهية انها ماهية كذا حملا اوليا ولكن لا يصدق على ذلك الوجود العقلي انه قابل للابعاد وانه قابل للانقسام المقداري وكذا السواد ماهيته عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فاذا وجدت ماهيته في المادة الجسمية يترتب عليه اثر الوجود فاذا وجدت ماهيته في العقل يكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها ومعناها ومفهوم اللونية والقبض للبصر غير متحققهما بالفعل ووجودها هذا الوجود المكشوف لكل احد بل وجودا عقليا الوحضر ذلك الوجود لعاقل او عنده لادرك منه معنى اللون القابض للبصر من غير ان يعقل فيه هذا الفعل الخارجي وبالجملة للاشياء وجودات متفاوتة بالذات والهوية مع كونها واحدة المعنى والماهية قد ساقنا الى العلم بتعدد انحاء الوجودات ادراكاتنا للحقائق والماهيات كالانسان مثلا تارة بنحو الاحساس وتارة بالتخيل وطورا بالتعقل فعلمنا ان الماهية واحدة اطوارا من الوجود بعضها مادي وبعضها عقلي صرف وبعضها متوسط بينهما **فصل** في ان الحواس لا تعلم ان للمحسوس وجودا بل هذا شان العقل انا الادراكات الحسية يلزمها انفعال آلات الحواس وحصول صور المحسوسات سواء كانت في آلات الحواس كما هو المشهور وعليه الجمهور او عند النفس بواسطة مظهريتها كما هو الحق فهو انما يكون لسبب استعداد مادة الحاسة له فان اللامسة ايضا مثلا انما تحس بالحرارة وتتاثر عنها للاستعداد الذي هو فيها والبصر انما يقع فيه الاحساس بصورة المبصر للاستعداد الذي هو فيه وفي السمع انما يحصل فيه الصوت للاستعداد الذي هو فيه وليس للحواس الا الاحساس فقط وهو حصول لصورة المحسوس فيها او في النفس بواسطة استعمالها فالحواس او النفس الحساسة بما هي حساسة ليس لها علم بان للمحسوس وجودا في الخارج انما ذلك مما يعرف بطريق التجربة فهو شان العقل او النفس المتفكرة وليس شان الحس ولا الخيال والدليل على صحة ما ذكرناه ان المجنون مثلا قد يحصل في حسه المشترك صور لها فيه ولا يكون لها وجود من خارج ويقول ما هذه المبصرات التي اراها ويقول اني ارى فلانا وكذا وكذا ويجزم بان ما رآه كما رآه فهي بالحقيقة موجودة في حسه كما وجدت للانسان ساير الصور الحسية لكن لما لم يكن له عقل يميزها ويعلم ان لا وجود لها من خارج توهم ان تلك الصورة موجودة في الخارج كما هي مرئية له وكذلك النائم يرى عند منامه بحسه المشترك بل يخيل له اشياء لا حقيقة لها في الخارج من المبصرات والمسموعات وغيرهما فيرى ويسمع ويشم ويذوق ويلمس ويجزم بانه يشاهدها بالحقيقة وسبب ذلك وجود صور تلك الاشياء في قوة خيالية وحسه المشترك وهي في النوم كما هي عند اليقظة ولتعطل القوة العقلية عن التدبر والفكر فيما يراه انه من اي قبيل وكذلك

اذا تاثرت ايدينا مثلاً عن حرارة وردت عليها من خارج او حصلت لها بسبب داخلي لسوء مزاج حار فاحست بها لا يكون لها الا الاحساس فاما ان يعلم ان هذه الحرارة لابد ان يكون في جسم حار خارجاً كان او داخلاً فذلك للعقل بقوته الفكرية وكذلك اذا حملت شيئاً ثقيلاً فانما تحس بالثقل وتنفعل عن الثقل فقط واما ان هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقيل في الخارج فذلك ليس ادراكاً بالحس ولا بالنفس في ذاتها بل بضرب من التجربة ومن هذا المقام يتنبه اللبيب بان للنفس نشأة اخرى غير عالم الاجسام المادية يوجد فيها الاشباه الادراكية الصورية من غير ان يكون لها مادة جسمانية حاملة لصورها وكيفياتها ونعم العون على اثبات ذلك العالم ما حققناه في مباحث الكيفيات المحسوسة ان الموجودة من تلك الكيفيات في القوى الحسية ليست اياها بل من جنس آخر من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية فالمسموعات والمبصرات والملموسات وغيرها كلها كيفيات محسوسة حكاية وهي نفسانية حقيقة كما ان الصور العقلية من الجواهر المادية كالانسان والفرس والفلك والكوكب والماء والنار هي انسان وفرس وفلك وكوكب وماء ونار حكاية وهي جواهر عقلية متحدة بالعقل بالفعل حقيقة وهذه الاحكام واشباهها من عجائب معرفة النفس الادمية وعلم المعاد كما نحن بصدد بيانه من ذي قبل ان شاء الله **فصل** في اقسام العلوم لما كان حقيقة العلم عندنا راجعة الى الوجود الصوري والوجود على ثلثة اقسام تام ومكتف وناقص الاول التام وهو عالم العقول المحضة وهي الصور المفارقة عن الابعاد والاجرام والمواد والثاني المكتفي وهو عالم النفوس الحيوانية وهي الصور المثالية والاشباح المجردة والثالث الناقص وهو عالم الصور القائمة بالمواد والمتعلقة بها وهي الصور الحسية واما نفس المواد الجسمية المستحيلة المتجددة فهي لاستغراقها في الاعدام والامكانات والظلمات لا يتاهل للمعلومية ولو وقع اسم الوجود عليها كالزمان والحركة ولما حققنا ان لا وجود لشيء منها الا في آن واحد والآنات وجودها بالقوة وكلما لا وجود لشخص منه الا في آن واحد وهي الاجسام والجسمانيات المادية السائلة الزائلة في كل آن المختص حدوثها بآن واحد مع زوالها في ساير الآنات والاوقات فاطلاق الوجود عليها بضرب من التجوز والتشبيه ويصح اطلاق سلب الوجود عليها كما هو شان المجاز وعلامته واليه اشار افلاطن بقوله اما الشيء الكائن ولا وجود له واما الشيء الموجود ولا كون له لانه عني بالاول الماديات وبالثاني المفارقات وبالجملة العوالم في التحقيق ثلثة كل منها قسم من العلم بمعنى الصورة العلمية ولو عدها احد اربعة نظراً الى اعتبار الوجود في هذا العالم كما فعلها بعض الصوفية حيث عدوها من الحضرات الخمسة الالهية اعني حضرة الذات وحضرة الاسماء وحضرة الصفات وحضرة الافعال وحضرة الآثار فلا مشاحة في ذلك بشرط ان يعلم انها ضعيفة الوجود بحيث لا يكون صورة علمية ولا حقيقة معلومة بذاتها بل بالتبع فعلى هذا يمكن ان يقسم المدركات الامكانية على اربعة اقسام احدها تام الوجود والمعلومية وهي العقول والمعقولات بالفعل ولشدة وجودها ونوريتها وصفائها برية عن الاجسام والاشباح والاعداد وهي مع كثرتها ووفورها يوجد بوجود واحد جمعي لا مباينة بين حقايقها اذ كلها مستغرقة في بحار الالهية واليها اشار بقوله ما لا ينصرون ولفظ العنصر في كلام الاوائل اشارة الى هذا العالم وثانيها عالم النفوس الفلكية والاشباح المجردة والمثل المقدارية وهي مكتفية بذاتها ومباديها العقلية اذ بواسطة اتصالها بعالم الصور الالهية التامة الوجود ينجبر نقصانها وينخرط معها وثالثها عالم النفوس الحسية والملكوت الاسفل وجميع الصور المحسوسة بالفعل المدركة بواسطة المشاعر والآلات هي ايضاً من الملكوت الاسفل وهي ناقصة الوجود ما دامت كذلك الا ان يرتفع من هذا العالم ويتجرد الى عالم الاشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس الانسانية اليها ورابعها عالم المواد الجسمانية وصورها السائلة الزائلة المستحيلة الكائنة الفاسدة وهي في الموجودية ما بين القوة والفعل والثبات والدثور لان ثباتها عين الدثور واجتماعها عين الافتراق ولما كانت الحكمة في الايجاد المعرفة والعلم والعلماء بحسب الاحتمال العقلي ثلثة اقسام احدها تام في كمالها بحسب الفطرة كالعقول المفارقة وثانيها مستكف يحتاج الى التكميل ولكن لا يحتاج الى امور زائدة ومكمل من خارج كالنفوس الفلكية ومن هذا القسم نفوس الانبياء عليهم السلم بحسب الفطرة ولكن بعد الاستكمال او بما صاروا من القسم الاول وثالثها ناقصة بحسب الفطرة يحتاج في التكميل الى امور خارجة عن ذاتها من انزال الكتب والرسل وغيرها وقد اوجد الله سبحانه جميع هذه الاقسام توفية للافاضة وتكميلاً للاقسام المحتملة عند العقل وقد اشار الى هذه الاقسام بقوله والصافات صفاً فالزاجرات زجراً فالتاليات ذكراً وبقوله والسابحات سبحاً فالسابقات سبقاً فالمدبرات امراً ويحتمل ان يكون الترتيب في الاية الثانية على عكس الترتيب في الاولى اي من المسبب الى السبب بان يكون السابحات اشارة الى عالم الافلاك كما في قوله كل في فلك يسبحون والسابقات الى نفوسها والمدبرات امراً الى عقولها التي هي من عالم الامر

الامر الموجودة بامر الله وقوله كن بل هي نفس الامر الوارد منه تع وتلك ان تقول العالم عالمان عالم المجردات العقلية والنفسية وعالم الاجسام
النورية والظلمانية ولما كان عالم المجردات هو عالم العلم والحيوة اوجد الله تع فيه بازاء كل ما في عالم الاجسام صورة ادراكية عقلية
او خيالية هي حيوته ومرآة مشاهدته واليهما اشير في الكتاب الالهي لمن خاف مقام ربه جنتان ولهذا قال افلاطن الشريف العالم عالمان
عالم العقل وفيه المثل العقلية وعالم الحس وفيه الاشباح الحسية ويسمى العالم الاول كليا والعالم الثاني كابيا ونقل ايضا ان للافلاطن
كان تعليمان تعليم كليا وتعليم كابيا والاول تعليمه للعقليات من طريق الرياضة والتجريد والثاني تعليمه اياها من طريق الافادة والاستفادة
الفكريتين ولعل تسمية ذلك العالم اشارة الى عدم ظهوره على الحواس كما ان تسمية الصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس الباطنة
والا فوجود عالم العقل اصل سائر الوجودات ومقومها وفاعلها وغايتها وانما خفيت مشاهدتها على الانسان لفرط ظهورها واحتجابنا
عنها بشواغل المواد ويحتمل ان يكون اشارة الى وحدة ذلك العالم وبساطة ما فيه وكثرة هذا العالم بحسب الاعداد الشخصية ولتعلم
ان المثل النورية الافلاطونية جواهر في ذاتها ووجودها وهي اصل جواهر هذا العالم ومهياتها وهي حقايق هذه المحسوسات المادية
والذي يفيد اثباتها بل اثبات الاشباح المعلقة جميعا غير الذي سبق منا ذكره في باب اثبات المثل الافلاطونية هو انه لا شبهة في
ان في العالم شيئا محسوسا كالانسان مثلا مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي وقد ثبت ان له وجودا في الخيال
مع مقداره وشكله وخصوصيته على وجه شخصي وان لم يكن مادته موجودة في الخارج وثبت ايضا ان للعقل ان يدرك الانسان بجميع
ما فيه من الجوهرية والاعضاء والاشكال والاوصاف اللازمة والمفارقة لكن على وجه المعقولية بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين من
نوعه مع نوع اوصافه ولا حاجة في التعقل الى تجريده عن هيئة العوارض بان يحذف منها ما عداها وان كان ذلك ايضا معينا لكن
الواجب في التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعي الذي لا بد ان يكون في جهة من جهات هذا العالم المادي فثبت ان للانسان وجودا
في الطبيعة المادية وهو لا يكون بذلك الاعتبار معقولا ولا محسوسا ووجودا في الحس المشترك والخيال وهو بهذا الاعتبار محسوس البتة
لا يمكن غير هذا ووجودا في العقل وهو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلك ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعي ان وجود المحسوس
بما هو محسوس هو بعينه حس وحاس وكذا المعقول بالفعل وجود بعينه وجود الجوهر العقلي فيتحد العاقل والمعقول وعلم ايضا ان العاقل
جوهر مفارق بالفعل فالمعقول كذلك وكذا الكلام في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الخيال هي بعينها عين القوة الخيالية وهي لا محالة جوهر
والمتحد في الوجود مع الجوهر جوهر فللانسان مثال جوهري قائم بنفسه في عالم الاشباح ومثال عقلي جوهري قائم بذاته في عالم العقول
وهكذا الامر في كل موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية له ثلث وجودات احدها عقلي وثانيها مثالي وثالثها مادي واعلم ان الوجود
العقلي من كل نوع لا يمكن الا ان يكون واحدا غير متعدد وذلك لان الحقيقة اذا كانت لها حد واحد نوعي فلا يمكن تعددها الا من جهة
المادة او من جهة اسباب خارجية اتفاقية واما الوجودان الاخران فيجوز فيهما كثرة الاعداد من نوع واحد سواء كان من جهة انفعالات
المادة القابلة كما في الصور الطبيعية او بواسطة جهات فعلية كما في الصور الادراكية التي يحفظها الخيال فكل صورة من نوع واحد
كالانسان اذا جردت عن هذا الوجود وعن التمثل الخيالي ايضا فبلغت الى عالم العقل ووصل اثرها هناك فاذا جردت صورة اخرى
من نوعها حتى بلغت في التجرد الى ذلك المقام لم يكن وجودها هناك غير وجود الاولى ولا الاثر منها فيه غير ذلك الاثر وهكذا في غيرهما
من نوعهما سابقا او لاحقا وان كان الف الف صورة في هذا العالم فظهر من هذا البيان البرهاني ان لكل نوع طبيعي في هذا العالم
سواء كان متكثر الافراد الغير المحصورة او كان نوعا محصورا في شخص صورة عقلية قائمة بذاتها في العالم العقلي الرباني كما هو رأي افلاطن
الالهي ولا اظن احدا في هذه الاعصار الطويلة بعد ذلك العظيم ومن مجد وحذوه بلغ الى فهم غرضه وغور مرامه باليقين البرهاني
الا واحدا من الفقراء الخاملين المتروين **خاتمة** البحث في شرح الفاظ مستعملة في هذا الباب متقاربة المفهوم يظن بها انها مترادفة
وهي كثيرة منها الادراك وهو اللقاء والوصول فالقوة العاقلة اذا وصلت الى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا لها
من هذه الجهة فالمعنى المقصود منه في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي بل الادراك واللقاء الحقيقي لا يكون الا هذا اللقاء اي الادراك العلمي
واما اللقاء الجسماني فليس هو بلقاء في الحقيقة وقوله تع قال اصحاب موسى انا لمدركون وقولهم ادرك الغلام وادركت الجارية اذا
بلغا وادركت الثمرة كلها حقايق لغوية لكنها مجازات حكمية سيما على القول باتحاد العاقل والمعقول ومنها الشعور وهو ادراك
بغير استثبات وهو اول مراتب وصول العلم الى القوة العاقلة وكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يجوز في حق الله انه يشعر بكذا ومنها

التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وادركه بتمامه فذلك هو التصور ولفظ التصور مشتق من الصورة وهي عند العامة من الناس
انها موضوعة للهيئة الجسمانية الحاصلة للجسم المتشكل وعند الحكماء موضوعة لعدة معان لكنها مشتركة في معنى واحد هو ما به يصير الشيء
بالفعل هو ذلك الامر وكذلك الصور العلمية للاشياء فانها هي بعينها حقايقها ومهياتها كما عرفت ومنها الحفظ فاذا حصلت
الصور في العقل وتاكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك
الحالة حفظا واعلم ان نسبة الحفظ الى الادراك كنسبة الفعل الى القبول فمبدأ الحفظ يغاير مبدأ القبول مغايرة الذاتين او مغايرة
الجهتين لذات واحدة والثاني اولى فان مبادي آثار النفس وصفاتها ترجع الى حقيقة واحدة وقيل لما كان الحفظ مشعرا بالتاكد
بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم واجب الوجود تعالى حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى
محالا لا جرم لا يسمى علمه حفظا اقول هذا القول لا يخلو عن تعسف اما ان علمه تعالى لا يسمى بالحفظ فغير مسلم والمستند قوله تعالى
ولا يؤده حفظهما وهو السميع العليم وقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله انه حفيظ عليم لا يبقى لبس الكلام في ان اطلاق
الحفظ عليه لم يمكن بل في ان اطلاق الحفظ على علمه هل وقع ام لا فلعله يعلم بصفة او قوة ويحفظها بصفة او قوة اخرى لانا نقول علمه تعالى
بعينه قدرته وسيجئ ان العالم كله صورة علمه التام كما انه صورة قدرته النافذة في كل شيء فذاته التي هي عين علمه حفيظ على كل شيء
ومراتب علومه التفصيلية يحفظ بعضها بعضا لان علومه فعلية لا انفعالية واما اشعار مفهوم الحفظ بالتاكد بعد الضعف
فغير معلوم الا في بعض المواد الجزئية واما اسنده لا له بانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ان اراد بالجواز الامكان الوقوعي فالحصر
ممنوع وان اراد به الامكان الذاتي فلا يستلزم ذلك عدم جواز اطلاقه على علم الله التفصيلي الزائد على ذاته الثابت في قلمه الاعلى
واللوح المحفوظ والمراد بما في اللوح المحفوظ هو صور علم الله المحفوظة عن النسخ والزوال بحفظ الله اياها وادامته لها ومنها الذكر
وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هو التذكر وعند الحكماء لا بد
في التذكر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات وهو خزانة للقوة العاقلة الانسانية واختلفوا في ان ذاته منفصلة عن ذات
النفس الانسانية او متصلة اتصالا عقليا احتجبت عنه النفس اما بسبب اشتغالها بعالم الحس او لعدم خروجها من القوة الى الفعل
في باب العقل والمعقول وقد اشرنا الى لمعة من هذا المقام وقد تحير بعض الاكياس كالامام الرازي وغيره في باب التذكر فقال ان في التذكر
سرا لا يعلمه الا الله وهو انه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة
والحاصل لا يمكن تحصيله وان لم يكن مشعورا بها فلا يمكن استرجاعها لان طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين التذكر
الذي بمعنى الاسترجاع ممتنع مع انا نجد من انفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها قال وهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها عرف انه لا
يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء فكيف فيما هو من اخفاها اقول منشأ تحير هؤلاء القوم في مثل هذه المطالب انما هو
عدم تحقيقهم امر الوجود الذي هو اظهر الاشياء وعند هذا الرجل انه مفهوم عقلي من المعقولات الثانية ولا يكون شيء منها
اشد وشيء اضعف ولا ايضا ان لشيء واحد انحاء من الوجود بعضها اقوى من بعض وكذا العلم الذي هو من باب الوجود لا من باب
الغيب واعلم ان هذه الشبهة مع انها على الطريقة التي اخترناه من ان الادراك العقلي انما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال
الذي هو صورة الموجودات او وجدت فيه صور الموجودات اصعب انحلالا لكن مع ذلك منحلة بفضل الله وهو ان النفس
ذات مقامات متعددة ونشآت مختلفة نشأة الحس ونشأة الخيال ونشأة العقل وهذه النفوس ايضا متفاوتة قوة و
ضعفا وكمالا ونقصا واقوى النفوس ما لا يشغله نشأة عن نشأة وبعضها دون ذلك وبعضها في الدناءة بحيث لا يحضرها بالفعل عن نشأته
الا نشأة الحس مع ما يصحبها من نشأة الخيال شيء ضعيف خيالي فضلا عن حضور معقول من الصور فاذا تقرر هذا فنقول
ان النفس المتوسطة في القوة والكمال اذا اتصلت بعالم العقل خرجت عن نشأة الحس ودبرت البدن ببعض قواها الطبيعية
واذا رجعت الى عالم الحس غابت عن نشأتها العقلية وبقي معها شيء كخيال ضعيف منها وبذلك الخيال الضعيف مع بقاء
ملكة الاسترجاع واستعداد الاتصال يمكنها التذكر لما تجلى لها من حقيقة ذاتها وتمام جوهرها العقلي وقوله ان لم يكن الصور
التي يريد استرجاعها متصورة لم يمكن استرجاعها ان اراد بعدم تصورها كونها غير متصورة لا بالكنه ولا بوجه الحكاية و
لا حصلت ايضا القوة الاستعدادية القريبة لحصولها فسلم انه مثلها غير ممكنة الاسترجاع لها وليس الكلام في مثلها

وان اراد بذلك كونها متصورة بالكنه وان تصورت بوجه التخيل والتمثل وقد حصلت لها ملكة المراجعة الى الخزانة فغير مسلم وهذا القائل انما صعب عليه تحقيق هذا المقام وامثاله بناء انه اعتقد ان اكتساب التصورات مطلقا مستحيل سواء كان اولا و بالتفكر او ثانيا وبالتذكر بناء على شبهة مغالطية لزعمها حجة برهانية ونحن قد فككنا عقدة ذلك الاعضال بعون الله ومنها الذكر الصورة الزائلة اذا عادت وحضرت سمي وجدانها ذكرا وان لم يكن الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذكرا ولهذا قال الله بعلم انى لست اذكره وكيف اذكره اذ لست انساه قال صاحب المباحث بعد اعادة شبهة التى اصر عليها فى انها غير ممكنة الانحلال وهيهنا سر آخر وهو انك لما عجزت عن ادراك ماهية التذكر والذكر مع انه صفتك وتجد من نفسك جملة انه بمكنك الذكر فانى بمكنك الوقوف على كنه المذكور مع انه ابعد الاشياء مناسبة منك فسبحان من جعل الاشياء اخفاها اقول بعد ما علمت وجه انحلال تلك الشبهة اعلم ان الله اقرب الاشياء الينا من جهة اصل ذواتنا وانما خلقنا وهدانا لنتوسل الى معرفته ونصل الى دار كرامته ونشاهد حضرة الهيته ونطالع صفات جماله وجلاله ولاجل ذلك بعث الانبياء وانزل الكتب من السماء لالان يكون ابعد الابعدين واشقى الاشقياء المتحيرين الشاكين ومنها المعرفة وقد اختلفت الاقوال فى تفسيرها فمنهم من قال انها ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات وآخرون قالوا انها التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان اعظم رتبة من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة واما تصور حقيقة الواجب فامر فوق الطاقة البشرية لان الشئ ما لم يعرف لا يطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم ولا عكس ولذلك كان الرجل لا يسمى عارفا الا اذا توغل فى ميادين العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وقال آخرون من ادرك شيئا وانحفظ اثره فى نفسه ثم ادرك ذلك الشئ ثانيا وعرف ان هذا ذاك الذى قد ادركه اولا فهذا هو المعرفة ثم من الناس من يقول بقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الاشباح ويقول انها هى الذر المستخرج من صلب آدم ع وانها اقرت بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها واذا عادت الى انفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم وعرفت انها كانت عارفة به فلاجرم سمى هذا الادراك عرفانا ومنها الفهم وهو تصور الشئ من لفظ المخاطب والافهام وهو ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع ومنها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من كلامه يقال فقهت كلامك اى وقفت على غرضك من هذا الخطاب قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا لان كفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على ما فى كتاب الله من المعارف الحقيقية لاجرم افصح الله عن عدم استعدادهم للاطلاع على المقصود الاصلى من انزال ذلك الكتاب ومنها العقل ويقع على انحاء كثيرة كما اشير اليه احدها الشئ الذى به يقول الجمهور فى الانسان انه عاقل وهو العلم بمصالح الامور ومنافعها ومضارها وحسن افعالها وقبحها والثانى العقل الذى يردده المتكلمون فيقول المعتزلة منهم بركقولهم هذا ما يوجبه العقل وينفيه العقل والثالث ما ذكره الفلاسفة فى كتب البرهان والرابع ما يذكر فى كتب الاخلاق المسمى بالعقل العملى والخامس العقل الذى يذكر فى كتاب النفس فى احوال الناطقة ودرجاتها والسادس العقل الذى يذكر فى العلم الالهى وما بعد الطبيعة وقد مر بيان بعض هذه المعانى ومنها الحكمة وهى ايضا تطلق على معان فتارة يطلق اسمها لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملى اخص منه بالعلم النظرى وتارة تطلق على نفس العمل فى كثير من الاستعمالات وفيها يقال احكم العمل احكاما اذا اتقنه وحكم بهذا حكما والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ورعاية مصالحهم فى الحال او فى المآل ومن العباد ايضا كذلك ثم قد حدث الحكمة باقوال مختلفة فقيل هى معرفة الاشياء وهذا اشارة الى ان ادراك الجزئيات لا كمال فيه لانها ادراكات متغيرة فاما ادراكات الحقائق والمهيات باقية مصونة عن التغير والنسخ وهى المسماة بام الكتاب فى قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وقيل الحكمة هى الاتيان بالفعل الذى له عاقبة محمودة وقيل هى الاقتداء بالخالق تعالى فى السياسة بقدر الطاقة البشرية اعنى فى العلم والعمل وذلك بان يجتهد الانسان فى ان ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل والتبذير وعفته عن الفجور والخمود وغضبه عن التهور والجبن وحلمه عن البطالة والحسادة وحياؤه عن الوقاحة والتعطيل ومحبته عن الغلو والتقصير وبالجملة كان مستويا على صراط الله من غير انحراف قائما بحق الله وحقوق خلقه ومنها الدراية وهى المعرفة الحاصلة بضرب من الحيلة وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية واصله من باب دريت الصيد ولذا قيل لا يصح اطلاقه على الله لامتناع الفكر والحيلة عليه تعالى ومنها الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التى هى غير حاصلة والوجود الذهنى غير وجود الذهن فان الذهن فى نفسه من

الامور الخارجية وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحاك له يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء وهو الوجود للشيء الذي لا يترتب
عليه ما يترتب على وجوده الخارجي وتحقيق الكلام فيه ان الله تعالى خلق الروح الانساني خاليا عن تحقق الاشياء فيه وعن العلم بها كما قال الله
اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكنه ما خلقه الا للمعرفة والطاعة وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ولو لم يكن خلق الروح
الانساني لاجل معرفة حقايق الاشياء كما هي لوجب ان يكون في اول الفطرة احد تلك الاشياء بالفعل لا انها خالية من الكل كما ان الجسم
لما خلقت لان يتصور فيها الصور الطبيعية كلها كانت في اصل جوهرها قوة محضة خالية عن الصور الجسمية فهكذا الروح الانساني
وان كان في اول الفطرة قوة محضة خالية عن المعقولات لكنها من شانها ان تعرف الحقايق ويتصل بها كلها فالعرفان بالله وملكوته
واياته هو الغاية والتعبد هو التقرب اليه والسلوك نحوه وان كانت العبادة ايضا مشروطة بنتيجة له كما قال تعالى اقم الصلوة لذكري فالعلم
هو الاول والاخر والمبدأ والغاية فلا بد للنفس من ان تكون متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم وذلك التمكن هو هيئة استعدادية
للنفس لتحصيل هذه المعارف وهي الذهن ومنها الفكر وهو انتقال النفس من المعلومات التصورية والتصديقية الحاضرة فيها الى المجهولات
المستحضرة وتخصيص جريان الفكر في باب التصديقات دون التصورات كما فعله صاحب الملخص مما لا وجه له كما سبق وفي بعض كتب الشيخ
الرئيس ان الفكر في استنزال العلوم من عند الله يجري مجرى التضرع في استنزال النعم والحاجات من عنده قال ايضا في بعض رسائله ان
ان القوة العقلية اذا اشتاقت الى شيء من الصور العقلية تضرعت بالطبع الى المبدأ الوهاب فان فاضت عليها على سبيل الحدس
كفت المؤنة والا فزعت الى حركات من قوى اخرى من شانها ان تعدها لقبول الفيض للمشاكلة بين النفس وبين شيء من الصور التي في عالم
الفيض فيجعل له بالاضطرابات ما لم يكن يحصل له بالحدس والقوة الفكرية كما في قوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم الاية ومنها الحدس
لا شك ان الفكر لا يتم الا بوجدان شيء متوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة وكذا ما يجري مجراه في باب الحدود
للتصور لما تقرر ان الحد والبرهان متشاركان في الاطراف والحدود والنفس حال كونها جاهلة كانها واقعة في ظلمة ظلماء فلا بد من
قائد يقودها او روزنة يضيء لها موضع قدمها وذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين وتلك الروزنة هو التحدس بذلك دفعة
فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط بالتحدس هو الحدس ومنها الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه وغايته القصوى
هو القوة القدسية التي وقع في وصفها قوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وذلك لان الذكاء هو الامضاء في الامور بسرعة
القطع بالحق واصله من ذكت النار وذكت الذبح وشاة مذكاة اي يدرك ذبحها بحدة السكين ومنها الفطنة وهي عبارة عن التنبه
لشيء قصد تعريفه ولذلك فانها تستعمل في الاكثر في استنباط الاحاجي والالغاز ومنها الخاطر الخطور حركة النفس لتحصيل الدليل
وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس ولذلك يقال هذا الخطر ببالي الا ان النفس لما كانت محلا لذلك المعنى
الخاطر جعلت خاطرا تسمية للمحل باسم الحال ومنها الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة لاشخاص
جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الام وعداوة الذئب وقد يطلق على القوة التي تدرك هذا المعنى وهي الواهمة واعلم ان الواهمة
عندنا ليست بقوة مباينة للعقل والخيال بل هي عقل يضاف الى صورة الخيال والحس وكذا مدركات الواهمة معقولات مضافة الى
الامور الجزئية المحسوسة او الخيالية اذ العوالم منحصرة في الثلثة فالنفس اذا رجعت الى ذاتها صارت عقلا مجردا عن الوهم وعن النسبة
الى الاجسام وكذا الموهومات اذا صحت وزالت عنها الاضافات صارت معقولات محضة وبالجملة الوهم ليس الا نحو توجه العقل الى
الجسم وانفعاله عنه والموهوم ليس الا معنى معقول مضاف الى مادة مخصوصة ومنها الظن وهو الاعتقاد الراجح وهو متفاوت الدرجات
قوة وضعفا ثم ان المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق على العلم ايضا اسم الظن كما قاله المفسرون في قوله تعالى
يظنون انهم ملاقوا ربهم ولهم في ذلك وجهان احدهما التنبيه على ان علم اكثر الناس ما داموا في الدنيا بالاضافة الى علوم من في الاخرة
كالظن في جنب العلم الثاني ان العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله في قوله الذين امنوا
بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ومنها علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين فالاول التصديق بالامور النظرية الكلية مستفادا
من البرهان كالعلم بوجود الشمس للاعمى وثانيها مشاهدتها بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر وثالثها ان تصير
النفس متحدة بالمفارق العقلي الذي هو كل المعقولات لا يوجد له مثال في عالم الحس لعدم امكان الاتحاد بين شيئين في الجسمانيات
ومنها البديهة وهي المعرفة الحاصلة للنفس في اول الفطرة من المعارف العامية التي يشترك في ادراكها جميع الناس ومنها الاوليات

وهي البديهيات بعينها الا انها كما لا يحتاج الى وسط لا يحتاج الى شئ آخر كاحساس او تجربة او شهادة او تواتر او غير ذلك سوى تصور
الطرفين والنسبة ومنها الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبوبة المحسوس سواء كانت في المنام او في اليقظة وعندنا
ان تلك الصور ليست موجودة في هذا العالم ولا منطبعة في قوة من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة انها مرتسمة في مؤخر التجويف
الاول من الدماغ وليست ايضا منفصلة عن النفس موجودة في عالم المثال المطلق كما رآه الاشراقيون بل هي موجودة في عالم النفس
الانسانية مقيدة متصلة بها قائمة بها فا منها محفوظة ما دامت يحفظها فاذا ذهلت عنها غابت ثم اذا استرجعتها وجدت متمثلة
بين يديها والقوة الخيالية المدركة لها ايضا جوهر مجرد عن هذا العالم واجسامه واعراضه وهي من بعض درجات النفس متوسطة
بين درجة الحس ودرجة العقل فان النفس مع انها بسيطة الجوهر فانها ذات نشآت ومقامات بعضها اعلى من بعض وهي بحسب كل
منها في عالم آخر ومنها الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهي من روى ومنها الكياسة وهي تمكن النفس من استنباط ما
هو انفع للشخص ولهذا قال النبي ص الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت وذلك لانه لا خير يصل اليه الانسان افضل مما بعد
الموت ومنها الخبر بالضم وهو معرفة يتوصل اليها بطريق التجربة والتفتيش ومنها الراي وهو اجالة الخاطر في المقدمات التي يرجى
منها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية المنتجة من الراي راي والراي للفكرة كالآلة للصانع ولهذا قيل اياك والراي الفطير وقيل
دع الراي الغب ومنها الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن وقد نبه الله تع عليه بقوله ان في ذلك لايات
للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم وقوله ولتعرفنهم في لحن القول واشتقاقها من فريس السبع الشاة فكان الفراسة اختلاس المعارف
وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحي واياه عنى رسول الله ص
بقوله كما هو المشهور ان من امتي لمحدثين وبقوله ص اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله ويسمى ذلك نفثا في الروع وضرب آخر
ما يكون بصناعة وتعلم وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال اهل المعرفة في قوله تعالى
افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد ان البينة هو القسم الاول وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح
والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالاشكال على الاحوال تم المجلد الاول من كتاب
الاول من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية في شهر جمادى الاولى سنة ١٢٢٢
وارجو من الله ان ينفعني به وسائر الطالبين في الدنيا والآخرة بمحمد
وآله الابرار الاخيار الاطهار والحمد لله اولا وآخرا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ونستمد

المرحلة في علم الطبيعي ان الترتيب الطبيعي وان استدعى تقديم مباحث الجواهر واقسامها على مباحث الاعراض واقسامها لكن اخرنا البحث عن الجواهر لوجهين احدهما ان اكثر احوالها لا يبرهن الا باصول مقررة في احكام الاعراض وثانيهما ان معرفتها شديدة المناسبة لان يقع في علم الالهي وعلم المفارقات الباحث عن ذوات الاشياء واعيانها دون ان يقع في الفلسفة الباحثة عن الكليات والمفهومات العامة واقسامها الاولية فلهذين الوجهين قدمنا احكام الاعراض على مباحث الجواهر وفيها مقدمة وفنون **اما المقدمة** ففي بيان عدد المقولات وهي عند الفلاسفة عشرة الجوهر والتسعة الباقية العرضية وهي الكم والكيف والاضافة والاين والوضع ومتى والملك وان يفعل وان ينفعل وفيها مباحث اربعة احدها اثبات ان كلا منها جنس لما تحته وهو لا يظهر الا بجملة امور الاول اشتراك الاقسام التي جعلت تحت كل من هذه العشرة في معنى وهو اقل ما يجب في الجنس الثاني ان يكون ذلك المعنى الذي هو جهة الاشتراك وصفا ثبوتيا لان السلوب لا تكون اجناسا للموجودات اللهم الا ان يكون عنوانات يشار بها الى معاني كلية كما في الجوهر والكيف الثالث ان يكون الوصف الثبوتي مقولا على ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشكيك اذ التشكيك عندنا لا يكون الا في الوجودات لا في المهيات والوجود غير داخل في المهيات الرابع ان يكون داخلا فيما تحتها من الانواع لا اعراضا خارجا الخامس ان يكون تمام المهية الجزء المشترك بينها وثانيها ان هذه العشرة لا يوجد اثنان منها داخلين تحت جنس ولم يوجد في كلام الاقدمين برهان على هذا بل الشيخ حكى ان من الناس من زعم ان الفعل والانفعال هما نفس الكيفية وهذا فاسد لان التسخين مثلا لو كان هو السخونة لكان كل سخن متسخنا ولكانت الحركة متحركة وهو باطل واما التسخن والتسود فهو طلب السخونة وطلب السواد وطلب الشيء يستحيل ان يكون ذلك الشيء لاستحالة كون الشيء طلبا لنفسه ومن الناس من جعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف وجعل النسبة جنسا للسبعة الباقية ووافقهم صاحب البصائر وصاحب المطارحات جعلها خمسة هذه الاربعة والحركة وله حجة على الحصر فيها سننقلها اولا ثم نبين وجه الخلل فيها ولما حصرنا المقولات المشهورة في خمسة وجدنا بعد ذلك في موضع لصاحب البصائر حصرها في اربع وهي الاربعة المذكورة قال واذا اعتبرت الحصر الذي ذكره لا تجده صحيحا فان الحركة لم تدخل تحت الجوهر لانها عرض ولا تحت الكم لانها ليست بنفس الكم وان كان لها تقدير ولا يلزم من كون الشيء متقدرا كونه كما بذاته وليست بكيف فان الكيفية هيئة قارة لا تقتضي القسمة ولا النسبة لذاتها وان عرض لها النسبة الى المحل **عقدة وحل** اقول هذا الكلام كما يرد ظاهرا على الحصر المذكور يرد على الحصر للعرض في التسع حيث انهم لم يجعلوا الحركة مقولة اخرى فهذه عقدة على القائلين لكل من المذهبين يجب دفعها والحل ان الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود ولا مهية له الا الكون المذكور والوجود خارج عن المهيات الجوهرية والعرضية والطبيعة التي يلحقها الجنسية لا يجوز ان يكون خارجا عن مهية الانواع فالحركة ليست بجنس فضلا عن ان تكون مقولة والذي يذكر في مباحث الحركة ان وحدتها قد تكون جنسية ونوعية وشخصية فذلك باعتبار ما تعلقت به ثم قال فاذن الاقرب لمن يريد ان يحصر المقولات في الخمسة ان يقول المهية التي هي وراء الوجود اما ان يكون جوهرا او غير جوهر وهو الهيئة فهي اما ان يتصور ثباتها او لا يتصور فان لم يتصور ثباتها وهي

الحركة وان تصور ثباتها فاما ان لا يعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة واما ان يعقل دون ذلك فاما ان يوجب المساوات واللامساوات
والتجزي او لا فان اوجب فهو الكم والا فهو الكيف فالكيف قد وقع في اخر التقسيم وله مميزات عن كل واحد من اطراف التقسيم فهو من حيث هو هيئة امتاز
عن الجوهر ومن حيث انها قارة امتاز عن الحركة ومن حيث انها لا تحتاج في تصوره الى تصور امر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الاضافة ومن
حيث انها لا توجب الى اعتبار تجزّ امتاز عن الكم واشتمل تعريفه على جميع امور يفصله عن المشاركات الاربعة فهذا هو بيان الحصر في الخمسة ثم اخذ
في بيان ان متى والاين وغيرهما لا يعقل الا مع النسبة وساق الكلام في واحد واحد الى آخر هذا الكلام بحث آخر معه اعلم ان النسبة
ليست امرا مستقل المهية يمكن تعقلها من حيث هي هي مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب اليه ولا ايضا يمكن تجريدها في العقل عن المنتسبين
وكل ما لم يمكن تجريدها لا في الخارج ولا في العقل عن شيء ولا ايضا يمكن اعتبارها من حيث هي معزولا فيه النظر عما عداه فلا يمكن اخذه
طبيعة محمولة على جزئيات لها الا مع ذلك الشيء فالنسبة لا تكون جنسا او نوعا محمولا على ما تحتها الا ماخوذا معها جنس ما هي نسبة له او
نوعه فيكون النسبة جنسا او نوعا او شخصا لا يستصح ولا يستقيم الا بان يكون ذو النسبة بما هو ذو النسبة احد هذه الامور فاذا تقرر
هذا فنقول النسبة المكانية وهي الاين مثلا يجوز كونها جنسا لكل ما يوخذ معها المكان من النسب وكذا مقولة متى وهي نسبة شيء الى الزمان
يصح وقوعها باعتبارها اخذ مع الزمان جنسا لكل نسبة يوخذ معها نوعا من الزمان فيكون تلك النسب الماخوذة مع الانواع انواعا المتى
وما يوخذ معها اشخاص الزمان اشخاصا عندك جنة تحت مقولة متى لا تندرج تلك الاشخاص الزمانية تحت مطلق الزمان فاذا لو وجد لهذه
المعاني السبعة التي تحصلت باعتبارها مهيات النسب السبع معنى جامع مشترك متواطئ داخل في قوامها لا امكن القول بان النسبة جنس لهذه
النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنسا فرضا للزمان والمكان ولنفس الاجزاء التي للذوات الاوضاع ونفس الكيفية التي في ان ينفعل وان يفعل
وكذا الجوهر باعتبار نسبة الاضافة وكذا الاطراف الملك كالقميص والعمامة ومنهم من جعل المضاف جنسا للستة الباقية النسبية والشيخ ابطل
ذلك القول بان كون كل الشيء منسوبا وان استلزم كونه مضافا لكن الثاني عارض للاول غير داخل في تلك الستة فان كون الشيء في الدار مثلا
هي نسبته التي هو بها اين وهذه النسبة ليست اضافة بل اينا ثم اذا اعتبرت التكرير وجدت الموصوف بالاين يعرض له من حيث هو ذو اين
ان يصير معقول المهية بالقياس الى ما هو فيه من حيث هو محوي وذلك حاو لا من حيث هو في نمط اين بل من حيث هو محوي حاوية فيعرض له
الاضافة وكما ان كون الشيء بياضا شيء اخر وكونه لذي البياض شيء اخر وكذلك كون الشيء في مكان شيء وكونه مهيته معقولة بالقياس الى غيره
شيء اخر والاول موضوع للثاني من حيث ان يصير النسبة شاملة للطرفين الحاوي والمحوي وهذا معنى قولهم ان النسبة تكون لطرف واحد والاضافة
للطرفين وثانيهما انه لا مقولة خارجة عن هذه العشرة والشيخ احتج على ذلك بحجة ضعيفة اعترف برداءتها ولذلك طويناها فان قيل
هنا امور خارجة عن العشرة كالوحدة والنقطة والآن والوجود والشيئية والحركة والاعتبارات العامة وكذلك الفصول البسيطة ومفهوم
المشتقات كالابيض والحار وامثالهما وكذلك الاعدام كالعمى والجهل قلنا اما الاعدام بما هي عدم فيجب خروجها لان كلامنا من الامور الوجودية
وهي من جهة ملكاتها كالعلم والبصر ملحقة بالملكات بالعرض وكلامنا فيما بالذات وكذلك حكم المشتقات والمركبات لان الوحدة معتبرة في
تقسيم الممكن الى هذه العشرة كما ان الوجود معتبر واما خروج نفس الوجود فلان الكلام في المهيات والوجود خارج عنها كما علمت واما الوحدة
فهي عندنا نفس الوجود كما علمت واما النقطة فهي عدمية واما الحركة فهي نحو من الوجود كما اشرنا اليه واما الفصول البسيطة فهي بالحقيقة
عبارة عن الوجودات الخاصة للمهيات النوعية واما الشيئية والممكنية من الامور الشاملة فلا تحصل لها الا بالخصوصيات قال الامام الرازي
لقائل ان يقول ان الوحدة والنقطة داخلتان في مقولة الكيف لانهما عرضان لا يتوقف تصوره على تصور شيء خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة
في اجزاء حامله والشيخ لم يتعرض لابطال هذا الوجه اقول قد علم وجه اندفاعه واعلم ان الشيخ حكى عن بعضهم ادخالهما في الكم ثم ابطل ذلك بان
الكم ما يقبل المساوات والمفاوتة لذاته وذلك لا يحمل عليهما وحكى عن قوم انهم ابطلوا ذلك بان الوحدة مبدء للكم المنفصل والنقطة مبدء
للكم المتصل والمبدء خارج عن ذي المبدء والا لكان مبدء نفسه ثم ابطل هذا الابطال بان الوحدة ليست مبدء الا القسم من الكم وهو المنفصل
والنقطة ان ثبت مبدئيتها فهي ليست ايضا مبدءا الا للكم المتصل فلا يلزم من كون كل منهما مبدء لبعض الانواع ان يصير مبدء نفسه وحكى
عن اخرين انهم يدخلونها تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفة فالنقطة من حيث هي طرف من المضاف ومن حيث هي هيئة ما من الكيف
وذلك باطل لان المهية الواحدة يستحيل ان يتقوم بجنس وبما ليس ذلك الجنس والشيخ قد سلم خروج هذه الامور عن المقولات العشر وذلك
لا يناقض دعوى عشرية الاجناس العالية فان الدعوى ان كل ما كانت له مهية متحصلة من جنس وفصل فهو تحت احدى هذه المقولات

قال ر

فالبسائط كنفس الاجناس العالية والفصول الاخيرة والانواع البسيطة والهويات الشخصية خرجها غير قادح في الحصر كما ان من ادعى ان اهل
المدينة عشرة اقوام فاذا وجدنا اقواما بداة غير متمدنين لم يقدح ذلك في دعوى عشرية المدنيين وَرابعها عن كيفية انقسام هذه
المقولات الى انواعها فلابد من تحقيق ان تقسيمها الى اقسامها هل هي بالفصول او بالعوارض وتقسيمها الى العوارض ايضا قد يكون مطابقا
للتقسيم بالفصول كما اذا قسمنا الحيوان الى قابل العلم وغير قابل العلم فانه مطابق قابل لتقسيمه الى الناطق وغير الناطق وقد لا يكون كتقسيم
الحيوان الى الذكر والانثى الفن الاول في مقولة الكم واثبات وجودها ووجود اقسامها وعرضيتها واثبات وفيه فصول **فصل** في تعديد
الخواص التي بها يمكن معرفة ماهية الكم المطلق وهي ثلث الاولى التقدير والمساوات والمفاوتة وهي امور اضافية لكن عروضها للاشياء
من جهة انها كم او ذو كمية لا بسبب الطبيعة الجسمية العامة والخاصة الثانية قبول القسمة وهي تشتمل على قسمين احدهما كون الشئ بحيث
يمكن ان يتوهم فيه شيئان مثله ويتوهم ايضا لكل من الشيئين ايضا شيئان مثل الاول وهكذا لا يقف الى غير النهاية وهذا المعنى
يلحق المقدار لذاته ولا يوجب لحوقه للجسم تغيير فيه وحركة امكانية والثاني حدوث الافتراق والانفكاك وهو عبارة عن حدوث هويتين
للجسم بعد ان كانت له هوية واحدة من نوعيهما ولا بد في هذا المعنى من حركة وانفعال وهذا المعنى من عوارض المادة ويستحيل عروضه للمقدار
كما ستعلم في مباحث الهيولى ولكن تهيؤ المادة بقبول هذه الانقسام انما هو بسبب المقدار ولا يلزم من كون الشئ مهيئا للمادة لقبول معنى
ان يكون ذلك الشئ مستعدا لذلك المعنى والا لكان كل معد مستعد الما بعد المحل له ولا يلزم ايضا بقاء ذلك المقدار عند حصول
الانقسام كما ان الحركة تعد الجسم لان يسكن في مكان فهي لا تبقى مع السكون الثالثة كونه بحال يمكن ان يصير معدودا بواحد وذلك لانه
قد ثبت كما سيجئ ان الجسم متصل واحد قابل للانقسامات انفكاكية غير متناهية لكن لا يجوز خروج الجميع من القوة الى الفعل وكل جسم صح
ان يتوهم ان يكون انقساماته غير متناهية وكلا المعنيين من عوارض المادة بواسطة المقدار فاذا تقرر هذا فنقول كل جسم قابل للتنصيف
الى غير النهاية والتنصيف في المقدار تضعيف في العدد وبالجملة كل تبعيض في المقدار تكثير في العدد والعدد غير متناه في جانب الزيادة وهو متناه
في جانب النقصان الى الواحد والمقدار غير متناه في طرف النقصان وهو متناه في طرف الزيادة ولما ظهر ان المقدار لذاته قابل للتعديد فاذن الكم
مطلقا سواء كان منفصلا بالفعل كالعدد او منفصلا بالقوة متصلا بالفعل كالمقدار فانه قابل لان يوجد فيه واحد يصير هو معدودا
بذلك الواحد فظهر بهذا التحقيق ان للكمية خواص ثلث لا يشاركها غيرها فبعضهم اقتصر على الاولى في التعريف فقال عرض يقبل المساوات
وعدمها وهو ضعيف لان المساوات لا يمكن تعريفها الا بكونها اتحادا في الكم فيكون دوريا وبعضهم من ضم اليها الخاصة الثانية وهي قبول
القسمة وهو خطأ لانه تعريف بالاخص حيث ان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل الا بالاشتراك الاسمي فالاولى ما فعله الشيخان
نعرفاه بانه الذي بذاته يمكن ان يوجد فيه شئ واحد عادا فهذا صحيح لا يختلف في المتصل والمنفصل وليس فيه دور لان الواحد استعمل فيه
وهو مساوق للوجود غني عن التعريف وكذلك العد غني عنه **فصل** في الفرق بين المقدار والجسمية وذلك من ستة اوجه اربعة منها
مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى فالاول ان الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفة والجسمية المخصوصة باقية بحالها كالشمعة المتشكلة
باشكال المختلفة يتوارد عليها الابعاد الطولية والعرضية والعمقية مع اثبات ذاتها في حد جسميتها فيدل على كون تلك المقادير زائدة
على الجسمية فان قيل الجسم الكروي اذا تكعب لم يتبدد مقداره اذ هو مساو لما كان اولا في المساحة فنقول انك ستعلم ان المساوي قد يكون با
لفعل وقد يكون بالقوة وان امثال هذه الاشكال المختلفة لا مساوات لها بالحقيقة الا بالقوة والذي بالقوة ليس بموجود بعد والوجه
الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير وهذا المسلك لا يحتاج الى تعاقب المقادير على الجسم الواحد واعترض صاحب
حكمة الاشراق بانه كما ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير فهي كذلك مشتركة في كونها متقدرة فان كان اشتراكها في الجسمية و
اختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زائدة على جسميتها لزم ان يكون اختلافها في المقادير المخصوصة اعراضا زائدة
على متقدريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص عرضا اخر وذلك محال والا لزم القسم المحال كما يظهر بادنى تامل فكما لم يلزم بل
بطل ان يكون اصل المقدار موجودا مغايرا للمقدار المخصوص الا في الذهن بحسب التعيين والابهام فكذلك جاز ان يكون الاجسام مشتركة
في الجسمية ومتمايزة بمقاديرها المخصوصة وان لم يكن المقدار موجودا مغايرا للجسمية اقول هذا البحث قوي جدا وستعلم وجه انحلاله
الوجه الثالث ان الاجسام صح ان يكون بعضها مقدارا للبعض عادا له وبعضها متقدرا معدودا بالاخر فالمقدار العاد في اكثر الامر يخالف
المتقدر المعدود فليست المقدرية والمعدودية بنفس الجسمية التي يستحيل ان يخالف فيها جسم جسما والايراد المذكور متوجه عليه ايضا الوجه

الرابع ان الجسم الواحد يسخن فيزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه ولا لوقوع خلا فيه لاستحالته ويبرد فيصغر حجمه من غير انفصال شيء منه او زوال الخلا
كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقادير وهذه الحجة ايضا مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى لابتناء التخلخل والتكاثف
على نفيه الوجه الخامس ان وجود السطح من توابع المادة على ما سنقيم البرهان عليه وتابع المادة ليس نفس الجسمية لانها مقومة اياها متقدمة
عليها بالعلية فاذن السطح مغاير للجسمية واذا ثبت عرضية السطح ثبت عرضية الخط لكونه من عوارض على وجه اولى والسادس الخط والسطح
غير داخلين في معنى الجسم لان من عقل او فرض جسما غير متناه فقد عقل وفرض جسما لا الاجسام لاجسما لكونه محالا فلما صح انفكاكهما عن الجسم لذاته
وان لم ينفكا عنه بسبب غير الجسمية فثبت مغايرتهما اياه وربما الخط بصحة انفكاكه عن الجسم بل عن البسيط في الوجود كما في الكرة الساكنة
واما الكرات المتحركة دائما التي تعينت فيها مناطق ومحاور فان الجسمية فيها متقدمة على حركاتها المتقدمة على تعيين الدوائر والخطوط فتحتج
ان تتقوم الجسمية بها والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وللقائل ان يقول ما ذكرتموه منقوض بالهيولى والصورة فانهما داخلتان في تقوم
الجسم وقد لا يعلمهما من علم الجسم والذهول عنهما عند العلم بالجسم لا ينافي كونهما مقومين لم فكذلك ههنا والجواب ان من علم الجسم جوهرا مركبا من
الجواهر الفردة فلم يعلم حقيقة الجسم ومن علمه جوهرا متصلا بلا مادة فعلم حقيقته وان كان علما ناقصا ومن علمه مادة بلا صورة فما علمه بالحقيقة
ثم من جعل المقادير مقومة للجسم جعلها من باب الصورة لا من باب المادة وايضا لما صح ان يكون الهيولى مجهولة عند ما يكون الصورة معلومة لم تحرم
وجب تغايرهما فكذلك اذا علمنا الجسمية وشككنا في وجود السطح كان وجوده مغايرا لوجود الصورة **حكمة مشرقية** ان الذي افاض علينا
من بحر فضله في عرضية المقادير التعليمية للجسم الطبيعي هو انا نمهد اولا ان كل ما هو داخل مع شيء آخر في حقيقة معنى جنسي فلا بد ان يكون مباينا
احدهما ومقوماته ومكملاته بعينها مبادي ومقومات ومكملات للاخر ايضا وكذا اقسام احدهما يدخل في اقسام الاخر فاذن لو كانت
الجسمية عين المقدار لكان محصل احدهما محصل الاخر ولا شبهة في ان الجسمية بالمعنى الذي هو جنس يفتقر الى مقومات فصلية ومع انضمامها
الفصول الاولية قد يحصل لها انواع اضافية هي ايضا اذا اخذت من حيث هي هي بلا شرط يكون معا غير تامة مفتقرة الى فصول اخرى
بعد تلك الفصول وهكذا الى ان ينتهي الى انواع محصلة لا يتصور تحصيل بعدها والجسمية بالمعنى الذي هو مادة يفتقر الى صورة كمالية
كالعنصرية وبعد انضمامها الى اخرى كالمنمية واخرى كالحساسة واخرى كالناطقة ثم هذه المبادي والمقومات التي في القبيلتين كلها من
الاحوال والكمالات التي كان الافتقار اليها في تحصيل الموجود بما هو موجود او في الجوهر بما هو جوهر او في الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل
او في الجوهر المنفعل المكيف بالكيفية المزاجية بما هو ذو مزاج او في النامي من حيث هو نمو او في الحيوان من جهة حيوانيته واما المقدار المطلق
الجنسي فاذا احتاج الى معنى فصلي يجب ان يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته فلا جرم يتحصل امر لا يكون جسما تعليميا وسطحا وخطا فانها
من العوارض الاولية للمنقسم من حيث هو منقسم انه هل انقسامه في جهة فيتحصل خطا او في جهتين فيتحصل سطحا او في جهات فيتحصل جسما
وكذلك كل منها اذا تحصل تحصلا اخر يجب ان يكون تحصله من باب المعاني والكمالات التي تلحق المقادير بما هي مقادير متصلة كانت
او منفصلة كالطول والقصر كالعادية والمعدودية والتشارك والتباين والمنطقية والاصمية وغير ذلك فاللازم باطل فكذا الملزوم
وبهذا يعلم وجه اندفاع الاشكال الوارد على الوجه الثاني والثالث جميعا **فصل** في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل وتقسيم المتصل
الى انواعه وان المنفصل هو الوارد لا غير في بطلان القول بان القول كم منفصل فنقول يطلق لفظ المتصل لمعنيين حال المقدار في نفسه
وحاله بالاضافة الى مقدار اخر فالاول فصل الكم وله تعريفان احدهما كون الكم بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة
والحد المشترك ما يكون بداية لجزء ونهاية لاخر وثانيهما كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية بالقوة والمنفصل يقابله في كلا المعنيين
والثاني وهو المعنى الاضافي وهو ايضا على وجهين احدهما كون مقدارين نهايتهما واحدة كخطي الزاوية وكقسمي الجسم الابلق وثانيهما كون
مقدارين نهاية احدهما ملازمة لنهاية الاخر في الحركة والمنفصل ايضا يقابله فيهما جميعا اذا تقرر هذا فنقول الكم المطلق ينقسم
الى متصل بالمعنى الحقيقي ومنفصل يقابله والمتصل اما ان يكون ثابتة الذات قارة الاجزاء او لا يكون الاول هو المقدار المنقسم الى ما له امتداد
واحد وهو الخط او ما له امتدادان متقاطعان على القائم وهو السطح ويقال له البسيط او له امتدادات ثلاثة متقاطعة على القوائم وهو
الجسم التعليمي وهو اتم المقادير لقبوله القسمة الى جهات ثلث ويقال له الثخين والثخن لانه حشو ما بين السطوح والعمق لانه ثخن نازل من فوق
والسمك لانه ثخن صاعد من اسفل وقد ترسم المقادير الثلثة على وجه اخر غير ما اخرج من هذا التقسيم فيقال الخط ما يرتسم من حركة النقطة
والبسيط والسطح ما يرتسم من حركة الخط خلاف ما اخذ امتداده والجسم ما يرتسم من حركة السطح ارتفاعا او انحطاطا وستعلم انه مجرد تمثيل

الجوهر

لا تحقيق فيه اما المتصل الذي لا يكون له قرار الذات فهو الزمان وتحقيق ماهيته واحكامه موكول الى مباحث الحركة لشدة تعلقه بها فظهر ان قسما
الكم المتصل اربعة الخط والسطح والجسم والزمان ومنهم من ظن ان المكان قسم خامس وهو باطل بل هو قسم من السطح مع اضافة الى المحوى عند القائلين
بكونه سطحا وسيأتي تحقيق القول بالمكان واما الكم المنفصل فهو العدد اما كميته فلكونه لذاته معدودا بواحد فيه اوليس فيه واما انه منفصل
فلانه ليس بين اجزائه حد مشترك فانك اذا قسمت الخمسة الى ثلثة واثنين لم تجد حدا مشتركا بينهما والا فان كان منهما بقي الباقي اربعة وان كان
من الخارج كانت الجملة ستة ومن المحال ان يوجد كم منفصل غير العدد لان المنفصل قوامه من المتفرقات وقوامها من المفردات وهي احاد وكل منها
واحد فالواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد او يؤخذ بانه شيء معين كانسان او مثلث وذلك الشيء واحد والوحدة نفس الواحد بما هو واحد
لا بما هو ذو خصوصية اذ لا مدخل للخصوصية في كون الشيء واحدا كما علمت في باب الوجود فلا شك في ان الوحدات هي التي يتألف منها لذاتها
كمية منفصلة وكم منفصل لذاته يكون عدده مبلغ تلك الوحدات دون الحوامل للوحدات فهي حاملة للعدد بالعرض وبهذا التحقيق ظهر فساد
مذهب من ظن ان القول كم منفصل وجعل الكم المنفصل جنسا لنوعين قار وهو العدد وغير قار وهو القول واستدل عليه بان القول مركب
من المقاطع وينقطع بجزء فهو كم بالذات بل يجوز ان يكون له حقيقة اخرى وقد عرض له اما مقدار او عدد وصار له بسبب جزء بعده والمقطع الحرفي
ليس جزئيته الا لانه واحد والقول كثير فله خاصية الكمية لكونه ذا كثرة لا لذاته كما ان للمقطع خاصية للوحدة لكونه ذا وحدة فاذا لم يلتفت
الى العارض والتفت الى انه من حيث هي كيفية محسوسة لم يكن القول كمية ولا كما ولا المقطع وحدة ولا واحدا والا لكانت الاشياء كما بالذات
واما الثقل والخفة فالذي عنهم في كميتهما امران احدهما قبولهما للمساوات وعدمها والثاني قبولهما للتجزية وكلاهما باطل اما الاول فلان المساوات
في الكم هو ان يفرض لشيء حد ينطبق على حد شيء اخر وينطبق كليته على كلية الاخر فان انطبق الحدان الاخران قيل انهما متساويان وان لم ينطبق قيل
لاحدهما انه زايد وللاخر انه ناقص وهذا مما يستحيل ثبوته فيهما لان الثقل قوة محركة اما طبيعية وهي من باب الجوهر او الميل الذي هو العلة
القريبة للحركة وهو من باب الكيف ومحال ان يقع شيء تحت مقولتين بالذات بل لابد ان يكون احدهما بالعرض واما الثاني فلان قبول التجزية
كما يقال ثقل هذا نصف ثقل ذاك وهو بسبب ان حركته في الزمان من نصف المسافة للاخر او في المسافة في نصف الزمان للاخر لعروض
هذا المعنى بسبب تأثره في الحركة المتعلقة بالمسافة والزمان **فصل** في تقسيم اخر للكم وهو التقسيم الى ذي وضع وغير ذي وضع الوضع يطلق
على معان ثلثة احدها كون الشيء مشارا اليه بالحس او بالقوة والاشارة تعيين الجهة التي يختص الشيء من جهات هذا العالم كما في الشفاء وبهذا
المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة وضع وثانيها معنى اخص من هذا المعنى وهو كون الكم بحيث يمكن ان يشار الى انه في جهة وثالثها معنى يشتمل
عليه مقولة من التسع وهو حالة الجسم من جهة نسبة اجزائه بعضها الى بعض في جهاته وهذا الوضع لا بالحقيقة الا على الجواهر المادية والمعنى
الثاني فصل الكم وكانه منقول من المعنى الثالث الذي هو جزء المقولة فكانه لما كان وضع الجسم الذي هو من باب الجوهر انما هو بسبب حال
اجزائه بعضها عند بعض ظن ان ذلك امر يقاربه اذا اعتبر في الجسم الذي من باب الكم ولا السطح ولا الخط فهذا المعنى كالمناسب لذلك المعنى
فسمي باسمه واذا علمت ذلك فنقول الكم اما ان يكون ذا وضع او لا يكون والكم ذو الوضع ثلثة الخط والسطح والجسم والباقي غير ذي وضع
اما الزمان فقط لعدم الاقتران بين اجزائه واما العدد فلعدم اتصال اجزائه مع انها ثابتة وتوهم بعضهم ان الجسم المتحرك لا وضع له والشيخ ابطل
هذا الوهم بانه ان عني الوضع الذي من المقولة فربما اوهم صدقا وليس كذلك فانه فرق بين ان لا يكون للشيء وضع وبين ان لا يكون له وضع قار
كما انه فرق بين ان لا يكون في اين وبين ان لا يكون في اين قار وكما ان الحركة عند التحقيق لا تخرج الجسم عن ان يكون الجسم ذا اين وان اخرجته عن ان
يكون ذا اين قار فكذلك حال الحركة بالقياس الى الوضع لكن الوضع الذي يعتبر في مقولة الكم غير ذلك الوضع وهو غير متغير ولا متبدل في الجسم
المتحرك وان تحرك فان الحركة لا يعدم شيئا من شرائط هذا الوضع الذي هو في الكم فان نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد محفوظة
وان كانت الحركة لا تحفظ نسبة الاجزاء الى جهات العالم ومن عادة القوم ان يذكروا هيهنا معاني الطول وهي خمسة ومعاني العرض وهي اربعة
ومعاني العمق وهي ايضا اربعة لكنا اخرنا ذكرها الى مباحث الجسم الطبيعي لدقيقة وهي انه ان اريد بالطول والعرض والعمق المعنى الاول اعني
نفس الامتدادات فهي كم بالذات من نوع الخط وراجعة اليه وان اريد سائر المعاني فهي كميات ماخوذة مع اضافات لا تخرج مفهوماتها
عن امور طبيعية فذكرها في مباحث الجسم الطبيعي اولى **فصل** فيما ليس بكم بالذات وانما هو متكم بالعرض وهو على وجوه اربعة فاولها
ان يكون امرا موجودا في الكم مثل الامور التي عددناها وثانيها ان يكون الكم موجودا فيه وذلك اما متصل او منفصل فالمنفصل يوجد في
المفارقات والماديات واما المتصل فيوجد في الماديات وهو ظاهر وفي المفارقات عند من ذهب الى ان في الوجود عالما مقداريا غير هذا

العالم المادي وقد يكون المتصل بالذات متصلاً ومنفصلاً بالعرض كالزمان مثلاً متصل بالذات وبالعرض من جهة المسافة ومنفصل بالعرض
بحسب انقسامه الى الساعات والايام اذ لا امتناع في كون الشيء تحت مقولة ثم يعرض له شيء من تلك المقولة واما المتصل الغير القار بالعرض فهو
كالحركة ولذلك يوصف باوصاف المقادير من الطول والقصر والمساوات واللامساوات من جهة الزمان وقد يوصف بهذه الاوصاف
من جهة المسافة ايضاً وثالثها ما يكون كميته بسبب حلوله في المحل الذي حصل له الكم كما يقال للسواد انه طويل وعريض وعميق بسبب حصوله في
محل في الكم ورابعها ان يكون قوى مؤثرة في اشياء يقال عليها الكم بالذات فيقال لتلك القوى انها متناهية او غير متناهية لا لان نفس
القوة كذلك بل باعتبار اختلاف ظهور الفعل عنها شدة او عدة او مدة والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما ان الزيادة
في الشدة يوجب النقصان في المدة والثاني ان الذي يتفاوت فيه القوى بحسب الشدة ربما لا يتفاوت فيه بحسب المدة اذا وقع الفراغ عن تعريف
الكم واقسامه الاولية فلنشرع في ذكر احكامه واقسامه **فصل** في ان الكم لا ضد له اما المنفصل فلوجوه احدها ان كل عدد يتقوم الاكثر منه
ويتقوم بالاقل منه والضدان لا يتقوم احدهما بالآخر ولا يتقوم به وثانيها انه لا يوجد بين عددين غاية الخلاف لكونهما غير واقف الى حد لا يقبل
الزيادة والاثنان وان كانا في غاية الخلاف بالقياس الى الالف مثلاً لا يكون ضده لان التضاد من الجانبين لكن الالف ليس ضداً له لانه ليس
في غاية البعد منه وثالثها ان اتحاد الموضوع القريب والتعاقب عليه شرط المتضادين وليس للعدد كذلك فان الثلاثة مثلاً عبارة عن جميع وحدات
يتقوم صورتها باجتماع وحدة ووحدة ووحدة ويستحيل عروض الاثنينية لموضوعها القريب بعينه الا بان يفسد والا فموضوع الاثنينية غير
موضوع الثلاثة واما المتصل فليس المقادير الثلاثة الاجسام والسطوح والخطوط بعضها مضاداً للآخر لثلثة براهين ايضاً الاول ان كلاً
منها اما قابل للآخر او مقبول له والمقبول لا بد وان يتقوم بالقابل فكيف يكون ضده والثاني انه لا يوجد مقدار في غاية البعد عن الآخر
والثالث ان موضوعهما القريب ليس متحداً **شكوك وازالات** س الزوجية كمية مضادة للفردية ج انها ليست من باب الكم
لعدم قبولها المساوات والقسمة لذاتها بل هي من باب الكيف ولان الفردية ليست وجودية فالتقابل بينهما بالعدم والملكة دون التضاد لانهما عدم الزوجية خ
ولان موضوعهما ليس واحداً س الاستقامة والانحناء كميتان متضادتان ج هما من باب الكيف وايضاً هما فصلان لا يمكن تبدل احدهما بالآخر
الا بتبدل المحل فالخط المستقيم لا يصير منحنياً الا بانعدام السطح الذي فيه فلا يمكن تعاقبهما على محل وهو شرط التضاد س المتصل ضد
المنفصل مع انهما كميتان ج هما فصلان لنوعي الكم والفصل لا يندرج تحت جنسه بحسب الماهية وان اندرج تحته بالوجود فلا يكون من
اقسام الكم بالذات بل بالعرض على ان احدهما عدمي اذ الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلاً بحسب نوعه كالعناصر او بحسب جنسه
كالفلك س المساوي ضد المتفاوت والعظيم ضد الصغير والكثير ضد القليل وكلها كميات ج هذه اضافات في كميات لا انها
في انفسها ومهياتها كميات على ان امثال هذه المعاني يستحيل عروض التضاد لها كما ستعلم في باب المضاف س المكان الاعلى ضد
المكان الاسفل ج موضوعهما القريب ليس واحداً بالذات وامتنع تعاقبهما على موضوع واحد نعم الحصول في الفوق والحصول في اسفل
متضادان وهما غير المكان وايضاً المكان بما هو مكان ليس بفوق ولا تحت لانهما متضايفان فالفوق فوق بالقياس الى ما تحته وكذلك
العكس والامور الاضافية امتنع عروض التضاد لها **فصل** في ان الكم لا يقبل الاشتداد والتضعف قالوا الفرق بينهما وبين
الازدياد والنقص بوجهين احدهما ان الزائد على شيء في الكم يمكن ان يشار فيه الى مثل وزيادة والاشد من آخر في الكيف
لا يمكن فيه ذلك اقول ولاحد ان يجيب عنه بان هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لها في حد نفسه فان الكم في حد نفسه بحيث يمكن
ان يشار فيها الى شيء وشيء آخر مباين له في الوجود او الوضع والكيف ليس كذلك ثم ان فضيلة شيء على آخر من نوع او جنس يجب ان يكون
بشيء من بابه فلا جرم كان الافضل في الكم بامر متميز في الاشارة بخلاف الافضل في الكيف لا لان طبيعة الاشتداد اقتضت ذلك الثاني
ان التفاوت بالازيد والانقص غير منحصر والتفاوت بالاشد والاضعف منحصر بين طرفي الضدين فان بينهما غاية الخلاف اقول وهذا
ايضاً فرق بحسب معنى خارج عن الازدياد والاشتداد بل هذا امر راجع الى ماهية الكم وماهية الكيف حيث لا ينتهي احدهما في الزيادة وينتهي
الآخر فيهما مع ان الزيادة معنى واحد فيهما جميعاً اللهم الا ان يصطلح بان يسمى احد الاستكمالين بالزيادة وثانيهما بالاشتداد فيكون مجرد
تسمية قال الشيخ في الشفاء بعد ان حقق ان لا تضاد في الكم وكذلك ليس في طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد لست اعني بهذا ان كمية
لا تكون ازيد من كمية او انقص ولكن اعني ان كمية لا تكون اشد وازيد في ان يكون كمية من اخرى مشاركة لها ولا احط اشد خطية اي اشد في انها
ذو بعد واحد من آخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد من آخر اعني الطول الاضافي اقول وهكذا حال الكيف عندهم فان سواداً

لا يكون

لا يكون اشد في انه سواد من اخر لكن وجود هذا اشد واكمل من وجود ذاك كما ان وجود الخط الطويل اكمل من القصير فالتفاوت في مثل هذه الامور
يرجع الى اختلاف حال الوجودات دون الماهيات عندنا والوجود بانه اشد واضعف واتم وانقص كما علمت واعلم ان هذين الوضعين اعني نفي
التضاد ونفي الاشتداد والتنقص ليسا من خواص الكم فان الجوهر لا ضد له وكذا بعض اقسام الكيف لا ضد له وانما الخواص المساوية للكم هي
الثلاثة المذكورة اولا وخاصة رابعة وهي قبول النهاية واللانهاية فلنتكلم فيه **فصل** في اثبات تناهي الابعاد وعليه براهين كثيرة
نذكر منها ثلثة الاول وهو المعول عليه انه لو وجد ابعاد غير متناهية لاستحال وجود حركة مستديرة لانا اذا فرضنا خطا غير متناه وكرة خرج
من مركزها خط موازٍ لذلك الخط فاذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتا للخط الغير المتناهي بعد ان كان موازيا له فلا بد في
الخط الغير المتناهي من نقطة يقع عليها اول المسامتة ولكن ذلك مح لانه لا نقطة في ذلك الخط الا وفوقها نقطة اخرى وامكن وقوع الخط الخارج
من مركز الكرة بحيث يكون مسامتا لكل واحدة من تلك النقطة والمسامتة مع النقطة الفوقانية ابدا قبل المسامتة مع التحتانية لان المسامتة
مع كل منها بميل خاص عن موازاة ذلك الخط وبحصول زاوية خاصة بين الخطين او بين الخط الموازي وموضع ميله لانهما كالمبادلتين المتساويتين
دائما فلا جرم لا يحصل مسامتة مع نقطة بزاوية الا ويحصل قبلها مسامتة اخرى بزاوية اقل مع نقطة فوق تلك النقطة وهكذا ولما كانت النقطة
غير متناهية استحال ان يكون هناك نقطة هي اول نقط المسامتة لكن التالي محال لان هذه الحركة حادثة ولها ابتداء بمعنى الطرف وان لم يكن
لحدوثها اول آن حدث فيه وليس لتلك النقط المتصلة اول لا بمعنى الطرف ولا بمعنى آخر **شك واندفاع** ومن اكابر المتأخرين من
قدح في هذا البرهان بان حدوث زاوية المساواة المسامتة كساير الزوايا من الامور التي لا اول لزمان حدوثها فلا يجب ان يكون النقط المسامتة
نقطة اولى كما لا يكون للزوايا التي بازائها زاوية اولى اذ كل زاوية حدثت بالحركة في آن فزاوية اخرى اقل منها قد حدثت في آن قبل آن حدوثها
فلا زاوية توصف بالاولية المطلقة عند ميلان احد الضلعين عن الاخر بعد انطباقهما فكذا لا نقطة في الخط الغير المتناهي توصف بانها
اولى نقط المسامتة اقول هب ان الزاوية ليس لها اول آن يكون حدوثها بالحركة فيه لكن لها حد اول يبتدئ وجودها منه متعاظما الى مبلغ
كسائر الامور التدريجية الحصول فعلى هذا ان حدثت زاوية المسامتة تدريجا كان يجب حدوث خط من ميلان نقطة التقاطع الذي بين
الخط الغير المتناهي والخط المسامت له على وجه يكون لتلك النقطة السيالة بل للخط الذي حدث من سيلانها بل لتلك الخط المفروض اولا
اول بمعنى طرف يبتدئ منه النقط المتصلة السمتية وان لم يكن لها او للخط المذكور اول بالمعنى الاخر يعني اول الآنات الذي حدثت فيه الزاوية
وما بازائها من النقط البرهان الثاني لو كانت الابعاد غير متناهية لجاز ان يخرج امتدادان عن مبدء واحد كساقي مثلث لا يزال البعد بينهما يتزايد
الى غير النهاية فيكون مقدار الانفراج بين الخطين على نسبة مقدار الامتدادين الغير المتناهي فيكون غير متناه ايضا مع كونه محصورا بين حاصرين
هف وهذا هو المسمى بالبرهان السلمي وقد شرحناه وما يرد عليه وما يمكن الذب عنه في شرح الهداية البرهان الثالث نفرض بعدا ا ب
غير متناه اما من الطرفين او من طرف واحد وعلى التقديرين نفرض فيه حد وليكن ج وحد آخر وهو د فيكون خط ج ب الغير المتناهي في طرف ب
ازيد من خط د ب الغير المتناهي في طرف ب بمقدار ج د فاذا فرضنا انطباق نقطة د على نقطة ج فلا يخلو اما ان يمتدا معا الى غير النهاية
فيكون الزايد مثل الناقص وهو ممتنع او يقصر د ب عنه فيكون متناهيا في طرف ب منقطعا وج ب ازيد من د ب بمقدار ج د المتناهي
فيكون المجموع اعني ج ب متناهيا في جهة ب وهو خلف قال الامام الرازي وعلى هذا البرهان شك يعسر حله وهو تطبيق نهاية الناقص على
نهاية الزايد انما يمكن على احد وجوه ثلثة احدها ان يتحرك الناقص بكليته الى جهة نهايته حتى ينطبق نهايته على نهايته او يتحرك الزائد
بكليته عن جهة نهايته حتى ينطبق النهايتان وثانيها ان يزداد الناقص او ينقص الزايد حتى يتطابقا في الطرف وثالثها ان يكونا بحالهما
ولكنه يوضع نهاية الزايد على نهاية الناقص وح يظهر في الزايد فضلة لا ينطبق بها على الناقص بل يبقى محاذية عنه ثم لا يزال يزيد تلك
الفضلة من جانب الى جانب حتى يظهر من الطرف الاخر ثم قال فادعاء التطبيق على الوجه الاول مصادرة على المط لان الحركة غير ممكن فيما لا
في مكان وعلى الوجه الثاني لا يلزم منه مح اذ كل منهما بعد النمو والذبول صار مساويا للاخر وعلى الوجه الثالث للخصم ان يقول يبقى تلك الفضلة
ابدا مع لا تناهي الخطين ولا ينتهي الى حيث تزول فاذا هما يمتدان الى غير النهاية ولا يلزم منه جعل الناقص مساويا للزايد لان تلك الفضلة
موجودة ابدا اقول ادعاء التطبيق على كل واحد من الانحاء الثلثة جاير مفيد للمط اما على الوجه الاول فحركة الكل الى الزائد وان سلم
انه غير ممكن لكن حركة الجزء اي الناقص ممكن فانه يتصور فيه ان يخلي مكانا ويشغل غيره واما على الوجه الثاني فلان التطبيق وان حصل بعد ازدياد
الناقص وانتقاص الزايد لكن يفيد ما هو المط لان تلك الزيادة او ذلك النقصان بقدر خط ج د فالخط الزايد اذا صار بعد نقصانه مقدار متناه

غير مساويا

عند مساويا للمتناهي كان متناهيا لا محالة واما على الثالث فلان الفضلة المتناهية قدر متناه لانه بما يفضيه مقدار ج د فاذا حصل التطبيق
فيما سواها مع المتناهي نعلم تناهي البعد المشتمل على تلك الفضلة وعلى ما سواها وههنا براهين كثيرة تركنا ذكرها مخافة الاطناب والاسهاب
لان المطلوب حاصل بما دونها **اشكالات وانحلالات** فلنذكرها على صورة السؤال والجواب س الانسان كما يشهد فطرته بامتناع
حصول الجسم الواحد في مكانين في زمان واحد كذلك يشهد بامتناع انتهاء هذه الابعاد الى مقطع لا يتجاوزه فالحكم بامتناعه يوجب الشك
في الاوليات ج لعل ذلك من بديهة الوهم ولا نسلم ان الجزم به كالجزم في الاوليات مثل الواحد نصف الاثنين بل لا نسلم ان الوهم جازم بوجود البعد
الغير المتناهي غاية الامر انه يصعب عليه تصور بعد لا يكون بعده بعد اخر س انا لو وقفنا على طرف العالم فهل يمكن لنا مد اليد الى خارج
العالم او لا يمكن فعلى الاول يلزم الخلف لوجود البعد الخارج عن جميع الابعاد وكذا على الثاني لوجود جسم يمنع عن ذلك ج لا يمكنه ذلك
لا لوجود مانع مقداري عنه بل لفقد الشرط بل الشروط فان الجسم الذي هناك ليس في طبعه حركة مكانية بل حاله هناك يشبه باحوال ما في
عالم المثال س ان العالم لو كان متناهيا فلو قدرنا ازيد مما هو عليه الآن بذراع كان حيزه اوسع من هذا الحيز ولو قدرنا ازيد بذراعين
لكان اوسع من ذلك الاوسع وهكذا فخارج العالم احياز وجودية هي مقادير او ذوات مقادير ج هذا مجرد امر وهمي لا حاصل له في
الوجود فلا عبرة به س الجسمية حقيقة واحدة كلية غير مقتضية لانحصار نوعها في شخصها كما دل عليه الحس والبرهان جميعا وجزئيات كل كلي
غير متناهية عند العقل بحسب القوة وليس بعضها اولى بالامكان عن بعض لان الامكان اذا كان من لوازم المهية كان مشتركا بين افرادها
جميعا فاذن في الوجود امكان اجسام غير متناهية فهي موجودة لان الواجب عام الفيض والاستحقاق ثابت فيجب الايجاد ج الموانع قد تكون
في خارج المهية لعدم انحصار المانع فيما هو من لوازم مهية الشيء فان الجسمية وان لم يمنع من الكثرة فالوجود الصوري الذي للفلك يمنع ان
يكون نوعه الا في شخص واحد س هذا الشكل في جزء من اجزاء الفلك حيث طبيعته طبيعة الكل فكانت الكثرة والكلية امرا حاصلا للطبيعة
بالقياس الى اجزائه فيحتمل عدم التناهي في اعداد ما يشاركه تلك الاجزاء ج ان جزء الفلك ليس بفلك اذ الفلك بما هو فلك لا جزء له
مقدارا بل انه حيوان يتقوم مادته بصورة نفسانية لا جزء لها بحسب المقدار وطبيعة الفلك ونفسه شيء واحد في الوجود متغاير بالاعتبار انما
الاجزاء المقدارية لجسمية الفلك بالمعنى الذي هي مادة لا بالمعنى الذي هي جنس س الزمان لا بداية له ولا نهاية له فلا يكون للكون بداية
ونهاية فيجب في الوجود مادة غير متناهية ج لا تناهي الكون غير مستلزم للاتناهي المادة لان الجسم الواحد قد يتشكل باشكال مختلفة
في احوال مختلفة س المقدار كالعدد في قبوله اللاتناهي في العظم كالصغر في قبوله اللاتناهي ج هذا مجرد قياس بلا جامع فلا يفيد وهما
فضلا عن الظن فكيف باليقين س كما ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى ما لا يوجد اصغر منه وان كانت الانقسامات كلها لا يخرج الى الفعل
كذلك لا ينتهي الى العظم الى ما لا اعظم منه وان امتنع وجود عظم غير متناه ج ذكر الشيخ ان هذا يصح من وجه ولا يصح من وجه اما الصحة
فلك ان تقسم ذراعا الى نصفين ثم تنصف النصف وتضم نصفه الى النصف الاخر ثم تضم نصف الربع الى ذلك المجموع وهكذا فلا تزال تنقص
من هذا الناقص وتزيد في ذلك الزائد الى غير النهاية ومع ذلك لم يبلغ الزيادات بالجسم المزيد عليه من حد نصف الذراع الى حد كله واما
عدم الصحة فان وصول الجسم الى كل حد في العظم والنمو مستحيل وليس ذلك كالصغر لعدم الحاجة ههنا الى شيء خارج عن المقوم كما هناك
فان التزايد اما بسبب مادة تنضم او بالتخلخل وعلى التقديرين يوجب مواد جسمية غير متناه او حيز غير متناه وكلاهما محال س الحركة القطعية
موجودة عند الحكماء وحركة الفلك غير متناهية عندهم وكل جزء من اجزاء الحركة وهي متباينة الوجود يوجد مع جسم ومسافة ففي الوجود
اجسام بلا نهاية ج هذا غير مستحيل عندهم انما المحال وجود اجسام غير متناهية في زمان واحد لا في ازمنة غير متناهية س ما ذكرتموه
من الحجة منقوض بالنفوس المفارقة من الابدان من زمان الطوفان الى ما مضى فانها اقل من المفارقة من هذا الزمان الى ما مضى مع كونها غير
متناهية ج قالت الحكماء كل كثرة لها اجتماع وترتيب في الطبع او في الوضع فدخول اللانهاية فيها ممتنع واما اذا لم يجتمع كالحركات الزمنية والا
او اجتمعت ولا ترتيب لا في الطبع كالعلل والمعلولات ولا في الوضع كالمقادير فاحتمال الزيادة والنقصان فيها لا يوجب التناهي وقد اشكل
على كثير من اهل النظر هذا اذا لم يشترطوا في احتمالهما للتناهي امكان المطابقة فصار ذلك شبهة عظيمة ووقعوا بسببها في ضلالات كثيرة
فمنهم من جحد بقاء النفوس بعد بوار البدن اذ لو بقيت لكان عددها كعدد الابدان غير متناهية اذ لا اولوية للبعض بالبقاء ولبطلان
التناسخ ومنهم من ذهب الى حقية التناسخ ليكون اعداد النفوس متناهية وهي متكررة الرجوع الى ابدانها ومنهم من ذهب الى وجوب تناهي
الحركات والانفعالات وان اوجب التعطيل في صنع الله وجوده حذرا من ارتكاب القول بعدد غير متناه في الاشخاص او في الابعاض توجه

ابو

من الوجوه كل ذلك لاجل اعتقادهم بان كل ما يحتمل الزايد والناقص فهو متناه والذي يكشف عن الشبهة ان العلم بان كل ما يحتمل الزيادة والنقصان
يكون متناهيا اما من البديهيات او من النظريات والاول باطل والا لم يقع الاختلافات فيه بين العقلاء لكنهم اختلفوا فمنهم من زعم ان اجزاء
الجسم غير متناهية بالفعل ومنهم من ذهب الى ان العالم من اجزاء كرية الشكل لا نهاية لها ومنهم من قال بالخليط الغير المتناهي والمسلمون اتفقوا على
ان معلومات الله ومقدوراته لا نهاية لها ومنهم من ذهب الى ان انواع الاكوان المقدورة لله تعالى غير متناهية والجزء الذي لا يتجزى عندهم
يمكن حصوله في احياز غير متناهية مع ان الالوف الغير المتناهية اكثر من الاحاد الغير المتناهية بالضرورة والحركات المستقبلة سيما حركات اهل
الجنة غير متناهية مع ان كلا من هذه الامور قابل للزيادة والنقصان واذا اضممنا هذه المعتقدات مع اعتقاد الفلاسفة صار اجماعا منعقدا
بين العقلاء على ان الغير المتناهي مما يجوز ان يقبل الزيادة والنقصان فكيف يكون العلم بامتناعه بديهيا فاذن هذه القضية لا يمكن الجزم
بها الا بالبرهان وذلك البرهان لا يتمشى الا فيما يحتمل التطبيق وبيانه ان الموجب للتناهي هو انه يجب انتهاء الناقص الى حد لا يبقى منه شيء و يبقى
من الزايد بعده وهذا انما يجب ان لو تعذر وقوع جزء من الجملة الناقصة في مقابلة جزئين من الزائدة والا لم يجب انتهاء الناقص الى حد لا يكون
بعده للزايد شيء بازائه منه وذلك فيما يحتمل الانطباق وفيما يمتنع انطباق جزئين من احدى الجملتين على جزء واحد من الاخرى كاستحالة وقوع
جسمين في حيز واحد وكاستحالة وقوع علة ومعلول في مرتبة احديهما فلا جرم اذا اشتغل جزء من احديهما بمماسة جزء من الاخرى استحال اشتغاله
بعينه بمماسة جزء اخر من الاخرى وهذا يوجب انتهاء الناقصة الى حد ينقطع ويبقى بعده من الزائدة شيء هو مقدار الزائدة او عدده واما
الامور التي لا انطباق بينها لا بالطبع ولا بالوضع بل بالجعل فقط فكلما يجعل الوهم من احدى الجملتين بقوته الخيالية بازاء الاخرى من الاخرى
يكون عددا متناهيا لكن يمكن ان يبقى من الجملتين ما لا يقوى الوهم بل العقل على استحضارها الان عقولنا ونحن في هذه الدار لا تقدر على
افعال وانفعالات غير متناهية فلم يظهر الخلف في البواقي الا بهذا الشرط واما الشرط الاخر وهو الحصر فستعلم **هداية** في تحقيق معنى
اللانهاية في الحوادث الماضية او المستقبلة اما الماضية فاذا قلنا للاشخاص الماضية انها غير متناهية فمعناه اما ان كل واحد من
الاشخاص غير متناه وهو ظاهر البطلان واما ان الجملة حال الاجتماع لها عدد غير متناه فهذا اما بحسب الوجود او بحسب الوهم وكل منها
اما بمعنى العدول او بمعنى السلب فهذه اربعة اقسام اما الاول وهو كقولنا جملة الاشخاص الماضية امر له عدد غير متناه فباطل لان موضوع
القضية امر غير موجود وممتنع الوجود لان جملة اشياء كل منها لا يثبت مع الاخر استحال وجودها كيف والجملة بما هي جملة لو كانت موجودة
فاما في الماضي او في الحال او في الاستقبال او في كل الازمنة وكل هذه الاقسام الاربعة باطلة ضرورة وكذا القسم الثاني وهو ان جملة الاشخاص
الماضية امر له عدد غير متناه في الذهن باطل لان الذهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهاية له بالفعل فثبت ان موضوع هذه القضية
ممتنع الوجود في الاذهان وفي الاعيان فيستحيل ان يحكم عليه بالاحكام الثبوتية والعدولية الا بان يقال ان المتوهم من جملة الاشخاص الماضية
بحيث اي عدد اخذته يجد غيره حاصلا فيه ولا ينتهي في الحساب الى واحد غير مسبوق بغيره واما القسم الثالث فهو صحيح اذ الحكم السلبي لا
يقتضي وجود الموضوع فصح الحكم بان ليست الاشخاص متناهية الى عدد ويكفي لصحة هذا الحكم ان يتصور الاشخاص بوجه اجمالي وكذا القسم
الرابع وهو الحكم السلبي بحسب الوهم بان يقال كلما يتوهمه العقل من الاشخاص الماضية فليست مما لا يمكن الزيادة عليه واما النظر في الحوادث
المستقبلة فاما في وجودها واما في تناهيها اما النظر في وجودها فلا شك انها ليست بموجودة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان كل واحد ممكن
الوجود في وقت لا ان الجميع يمكن وجودها في وقت واما النظر في تناهيها وعدم تناهيها فاعلم انه يصح ان يقال الاشياء التي في طريق
التكون انها ابدا متناهية بالفعل ويصح ان يقال انها ابدا متناهية بالقوة ويصح ان يقال انها ابدا غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة كل
بمعنى اخر اما انها متناهية بالفعل ابدا فلانها ابدا واصلة الى حد معين فهي متناهية اليه في ذلك الوقت واما انها متناهية بالقوة ابدا
فذلك بالقياس الى النهايات الاخرى التي هي بالقوة واما انها غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة فبالقياس الى النهاية الاخيرة التي لا يكون
بعدها شيء اخر والحاصل انها بالقياس الى النهاية الحاضرة متناهية بالفعل وبالقياس الى ما يستحضر متناهية بالقوة وبالقياس الى
النهاية التي لا يكون بعدها شيء اخر غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة **فصل** في بقية احكام اللانهاية وهي خمسة ابحاث البحث الاول
ان اللانهاية قد يعنى بها نفس هذا المفهوم وقد يعنى بها شيء اخر موصوف باللانهاية كما ان العدد قد يعنى به نفس العدد وقد يعنى ذو العدد
ثم ان بعض الاوايل جعل طبيعة اللانهاية مبدء العالم وهو باطل اما اولا فلانها معنى عدمي لا تحصل له واما ثانيا فلان اللانهاية لا تخ
اما ان يكون منقسما او لا يكون فان كان منقسما وجب ان يكون جزؤه مساويا لكله لانه ليس هناك طبيعة اخرى وراء ذلك المفهوم فيجب ان يكون

على الجدل ومنهم من اثبت في العدم ذواتا غير متناهية وكيف يعلم بالبديهة ان مراتب العدد غير متناهية مع

واحد

ورحله

من اجزائه غير متناه ايضا وهو حق وان لم يكن قابلا للقسمة فهو غير متناه على معنى السلب لا على معنى العدول الذي هو المراد البحث الثاني في ان
الموصوف باللانهاية لابد ان يكون مادة لا صورة لان الموصوف به طبيعة عدمية وذلك لانه لا ينتهي الى بطلان القوة عنه بل القوة محفوظة
فيه دائما وهي متعلقة بالمادة لا بالصورة التي هي بالفعل بل هي جهة الفعلية فخرج من هذا ان ما لا نهاية له لا يكون كلا وجملة لان الكل صورة
تمامية او ذو صورة تمامية واللانهاية طبيعة عدمية ومن هيهنا يتحقق اللبيب ان هذا العالم طبيعة عدمية حادثة الوجود لا تمامية له في
نفسه الا بعالم آخر وهو صورته التمامية وغايته التي لا قوة لها البحث الثالث ان الجسم الذي لا نهاية له يستحيل ان يتحرك لانه اما ان يكون غير
متناهي الجهات كلها فذلك ظاهر اذ لم يوجد لحركته مكان ولم يخل عنه مكان او يكون متناهيا في بعضها فذلك اما بمقتضى طبيعته او لقسر
قاسر فالاول محال اذ الطبيعة الواحدة يتساوى فعلها من كل الجوانب والثاني لا يخ اما ان افادة القاسر ذلك الحد بان قطعه او جعله محددا
من غير قطع كما يجعل المتناهي صغيرا بالتكثيف وكبيرا بالتلطيف والتسخين فعلى التقديرين فشان ذلك الجسم اما ان يكون غير متناه
بمقتضى طبيعته ومتناهيا بالقاسر وستعلم بطلانه ثم على تقدير صحته اذا فرضنا حركة الجسم المحدد من جانب الى جانب الى الجهة الفارغة
عنه فلا يخ اما ان يخلي من الجهة المقابلة او لا يخلي فعلى الثاني لم ينتقل اليه بل ازداد حجما من هذا الجانب وان اخلى فالجهة الغير المتناهية متناهية
ثم هذه الحركة ليست طبيعية لان مطلوب الطبيعة محدود معين بالضرورة والمحدود لا ينتقل اليه ما لا حد له واذا لم يكن الحركة طبيعية
لم تكن قسرية اذ القسر على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر البحث الرابع من الحكمة المشرقية ان الجسم الغير المتناهي لا وجود له فضلا عن ان يكون
متحركا او ساكنا وذلك لان العلة القريبة لاحوال الجسم من مقداره وشكله ووضعه وسائر احواله هي طبيعته السارية فيه وهي قوة جسمانية
وكل قوة جسمانية فهي متناهية التأثير والتأثر فلو كان مقدار الجسم غير متناه يلزم صدور فعل غير متناه من القوة الجسمانية وهو محال
البحث الخامس ان الجسم لو فرض كونه غير متناه لكان فعله وانفعاله واقعا لا في زمان وذلك لانه لو فعل فعلا زمانيا فمنفعله اما ان يكون
متناهيا او غير متناه فعلى الاول فمن شان جزئه ان ينفعل من جزء من الفاعل فاذا فعل جزء من غير المتناهي في المتناهي او في جزء منه كانت نسبة
ذلك الزمان الى الزمان الذي يفعل فيه غير المتناهي كنسبة قوة غير المتناهي الى قوة المتناهي لان الاجسام كلما كانت اعظم كانت قوتها
اقوى وزمان فعلها اقصر فيجب من ذلك ان يكون فعل غير المتناهي لا في زمان وقد فرض في زمان وان كان ذلك المنفعل غير متناه كانت
نسبة انفعال جزء منه الى انفعال الكل كنسبة الزمانين فيجب ان يقع انفعال كل جزء منه لا في زمان فيكون انفعال الجزء الاصغر اسرع من
انفعال الجزء الاكبر الكائن لا في زمان فيكون الخلف فيه اظهر واحمل فاذا عرفت ذلك من جهة الفعل فلك ان تعرف مقابله من جهة الانفعال

فصل في ان المقادير هل يمكن تجريدها عن المادة وفي احكام اخرى بين الثلثة اما الاول فقالوا الاشبه ان المقادير للمواد وهي على
الجسم مادية كما مر فلو فرضنا مقدارا مجردا لكان تجرده اما لمهية او للوازم مهية او لامر عارض فعلى الاول والثاني يلزم استغناء هذه
المقادير عن المحل لذاتها وهي مفتقرة هف اقول وهذا انما يلزم لو كان المقدار الجسمي طبيعة نوعية غير مشككة ولا متفاوتة الافراد
في المقدارية والحكماء جعلوا مراتب الاشد والاضعف من الكيف انواعا متخالفة مشتركة في الجنس وقد مر ان الاختلاف بالازيد والانقص
والاعظم والاصغر هو بعينه مثل الاختلاف بالاشد والاضعف في انهما بمجرد الكمال والنقص فاذا لم يكن المقدار طبيعة نوعية بل جنسية
لا يلزم اتفاق افرادها في مقتضى المهية المشتركة لانها لا تحصل لها الا بالفصول والاقتضاء فرع التحصيل واما الشق الاخير وهو ان
التجرد لامر عارض فقالوا لا يخ اما ان يكون امرا حالا في المقدار او المقدار حال فيه او هما حالان في محل اخر فان كان المقدار حالا فيه فهو اما
مفتقر الى الموضوع او مستغن عنه وعلى اي الوجهين كان المقدار غير مستغن عن الموضوع وان كان المقدار محلا له فذلك المقدار ان كان
مفتقرا الى الموضوع لذاته امتنع له عروض ما يغنيه عن الموضوع وان كان غنيا لذاته امتنع له عروض ما يحوجه اليه لان ما بالذات لا يزول
بالغير وان كانا حالين في محل فالفساد اظهر اقول هذا ايضا موقوف على ان يكون المقدار نوعا محصلا ويكون ما يعرض له عارضا فالمطلوب
في الوجود والا فلاحد ان يختار الشق الثاني ويقول ان حلول ما يحل المقدار ليس حلولا خارجيا بل بحسب التحليل في الذهن وان المهية
المقدارية في ظرف التحليل مهية ناقصة لا يقتضي شيئا من الغناء والحاجة الا بما يتحد معه في الوجود ويحله عند التحليل كسائر
الصور النوعية فان الجسم بما هو جسم لا يقتضي في ذاته ان يكون حيوانا ولا ان يكون غير حيوان بل كل من الاقتضائين حصل له بصورة اخرى
محصلة الجسمية الطبيعية فهكذا حال التعليمية وذلك لان حلول تلك الصور عندنا حلول اتحادي للجسم بما هو جسم **عقدة**
وحل عرشي ولك ان تقول فاذن يلزمك تجويز الخلاء في الخارج لانه مقدار مجرد فاعلم ان الخلاء على تقدير وجوده ليس بمجرد

مقدار بل مقدار ذو وضع واقع في جهات العالم والمقدار في ذاته لا وضع له بهذا المعنى وقد مر الفرق بين الوضع الذي هو المقولة والذي يوجد
في المقادير ثم اعلم ان كلما يتصور الانسان وله معنى محصل في خياله او في عقله فيمكن وجوده في الخارج الا لمانع والمانع انما هو متحقق في هذا
العالم المادي الواقع تحت الجهات القابل للمتضادات وسنقيم البرهان على وجود الصور المفارقة المقدارية في الخارج كما على وجود الصور
العقلية فيه فاذا تخيلنا الابعاد الثلثة من غير ان يلتفت الى شيء من المادة واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا ولا يوجب الخيال الا
متناهيا واذا تخيلنا الجسم المتناهي فقد تخيلنا انقطاعه ونهايته وذلك هو السطح باعتبار كونه منقسما في الجهتين لا باعتبار التناهي
لكونه عدميا والعدمي لا يقع تحت مقولة وذلك السطح باعتبار تجرده عن الاحوال المادية من الالوان والصقالة والخشونة وغيرها هو
الجسم التعليمي وكذلك الخط التعليمي لكنهما لا ينفكان عن الجسم التعليمي وقد عرفت فيما مضى الفرق بين ان ينظر الى الشيء لا بشرط ان يكون معه
غيره وبين ان ينظر اليه بشرط ان لا يكون معه غيره فالمقدار ذو الابعاد الثلثة يمكنك ان تتخيله بالاعتبارين جميعا فاما السطح والخط
فلا يمكن تخيلهما الا بالاعتبار الاول دون الثاني وكذا النقطة اذا عرفت هذا فنقول هذه الثلثة من عوارض الجسم الطبيعي اما عرضية
الجسم فمن وجهين احدهما انه يزيد وينقص والجوهر باق على طبيعته نوعه وثانيهما ان الجسم البسيط الكروي اذا قسم بقسمين كان نصفه مساويا للكل في الماهية
ومخالفا في المقدار ولو كان المقدار مقوما لهما كان الاختلاف فيه اختلافا في الطبيعة واما عرضية الثلاثة الباقية فهي فرع وجودها فمن الناس
من انكر كونها وجودية لكونها عبارة عن نهاية شيء ونهاية الشيء نفاده وفناؤه والتحقيق ان لكل من الخط والسطح اعتبارات ثلثة فالسطح فيه
اعتبار انه نهاية واعتبار انه يفعل فرض بعدين على التقاطع القائمي واعتبار انه يقدر ويمسح ويتشكل ويكون اعظم من آخر او اصغر او يساويه
لا انه نهاية فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا اذ لا تحت مقولة ولكن لكونه نهاية لشيء هو قابل للابعاد الثلثة لزم من هذه الحيثية ان يكون
قابلا لفرض بعدين فهو بهذا الاعتبار تحت مقولة المضاف وان كان مضافا لا يكون الا مقدارا وستعلم الفرق بين المضاف الحقيقي والمشهوري
واما انه ذو بعدين فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا ولا كما بل مقداريته انما هي باعتبار ما يخالف به سطحا آخر ولا يمكن ان يخالفه بالمعنى الآخر
الوجودي ولا العدمي ولكن من الوجوه كلها عرض اما كونه نهاية فلما مر انه ليس عدما بحتا بل شيئا هو نهاية فهو من حيث هو نهاية امر عارض
للجسم الطبيعي المتناهي لانه موجود فيه لا كجزء منه ولا يقوم دونه واما كونه عارضا للمقدار التعليمي فمحل تامل واما المعنيان الآخران فنقول لما
ثبت انه من حيث هو مقدار عرض ومعلوم ان نسبته الى كونه بحيث يفرض فيه بعدان ليست كنسبة المقدارية الى الصورة الجسمية بل نسبة
ذلك المعنى نسبة الفصل الى الجنس لا نسبة عارض الى معروض فكان المجموع عرضا لا ان احدهما عرض والآخر ليس بعرض وعلى هذا القياس حال
الخط في كونه نهاية وفي كونه بعدا واحدا وفي كونه مقدارا واما النقطة فليس فيه من هذه الاعتبارات الا كونها نهاية للخط واذا ثبت وجود
الخط والسطح ثبت عرضيتهما الآن كلاهما يزول ويطرء على الجسم الطبيعي وهو بحاله ولك ان تستدل على وجودهما بانا نجد الاجسام متماسة
والتماس ان كان بتمام ذواتها او ببعضها لزم التداخل فهو يكون باطرافها ونهاية التماس يجب ان يكون موجودا والتماس بالسطح ظاهر والتماس
بالخط كما في المثلثات فان اشكل عليك وقوع الملاقات بالعرض فاعلم ان الملاقي والملاقى له هو الجسم لا محالة لكن باعتبار طرفه ووجه ان
السطح والخط بالاعتبار الذي هما به طرف عدميان فعلى هذا صح القول بان تلاقي الجسمين المتلاقيين قد وقع بالذات والجوهر اذ لا فاصل
بينهما وانه قد وقع بالخط او السطح لما مر واعلم ان الذي يقال او ينقل من القدماء ان النقطة ترسم بحركتها الخط والخط ترسم بحركته السطح والسطح
الجسم فهذا ان كان منقولا من الحكماء فهو اما من رموزهم وتجوزاتهم كما هو عادة الاوائل او يكون من باب التخيل بان تفعل النقطة في الخيال بحركتها
خطا يفعل بحركته في جهة اخرى سطحا يفعل بحركته في جهة ثالثة جسما كل ذلك في الخيال واما في الوجود فالجسم متقدم على البسيط المتقدم
على طرفه تقدم ذي النهاية على نهايته **فصل** في مباحث اخرى متعلقة بالمقادير الاول ان المقدار المعين الذي في هذا العالم هو
من توابع المادة لانه لا يقتضيه الصورة الجسمية لذاتها والا لاشتركت الاجسام كلها فيه ولما مر ان الجسم الواحد يختلف عليه المقادير وليس
ايضا بسبب الفاعل بلا مشاركة المادة لان الفاعل اذا اعطى مقدار الصورة جسمية بعد ما لم يكن فذلك اما بتمدد الى جانب او بان ينقص
من جانب وذلك لا يكون الا بان ينفعل والانفعال من توابع المادة لكن لا مطلقا بل بسبب احوال يعرض المادة بها المقدار دون مقدار
والاستعداد ايضا من باب الامكانات فلا ينفك عن طبيعة مخصوصة صورية تفعل بذاتها او بقسر قاسر وكلاهما يرجع الى صورة نوعية
مع مادة قابلة واعلم ان المقدار المعين وان امكن تجريدها عن المادة ولواحقها اما في الخيال او في عالم آخر لكن لا يمكن تجريد الصورة المعينة
عن المادة الا بان يصير وجودها وجودا اخر اقوى واتم من هذا الوجود حيث يسلب عنه كثير من لوازم هذا الوجود الثاني ان الاستقا

والانفعال

والانحناء فصلان منوعان للخط لا يمكن ان يكون خط واحد موردا للاستقامة والانحناء وكذلك الاستواء والاستدارة للسطح فصلان له وكذا امر النقوسيات المتفاوتة والتدويرات المتفاوتة في الخطوط والسطوح كلها فصول منوعة تلك الفصول من مقولة الكيف كما سياتي في باب الكيفيات المختصة بالكميات الثالث انه كما ان النقطة غير منقسمة لانها نهاية الخط ولو كان لها جزآن كان الاخر هو النهاية فكذلك الخط لا يتجزى في العرض والسطح في العمق بالبيان المذكور فعلم ان النقط اذا اجتمعت لا يحصل من تراكمها الخط لان الواسطة الملا ثالث ك
ان منعت الطرفين عن التلاقي فانقسمت وان لم يمنع فتداخلت الجميع والمقدار لا يحصل الا من اجزاء متباينة الوضع غير متداخلة وبهذا البيان لا يحصل السطح من تاليف الخطوط ولا الجسم من اجتماع السطوح الرابع انه يستحيل ان يوجد نسبة عددية او مقدارية صمتية بين اثنين من هذه الثلثة بالبيان المذكور الخامس رسم اقليدس النقطة بما لا جزء له فقيل غرضه تمييزها عن المقادير والا فالرسم صادق على الوحدة والباري جل مجده فمن اراد الرسم المميز لها عما سواها فلا بد من قيد اخر فقالوا النقطة شيء ذو وضع لا ينقسم او لا جزء له والباري تعالى ليس له وضع ولا اليه اشارة وكذا الوحدة ومنهم من رسمها بانها نهاية الخط اقول ولا ينتقض بنقطة راس المخروط ولا بمركز الكرة لان الاولى ليست نهاية الا لسهم المخروط لا لجسمه او سطحه كما توهم بعض المتاخرين والثانية لاتصال الاقطار المتقاطعة ولو في الوهم واعلم ان كثيرا من احوال العدد وقد ذكرنا في مباحث الوحدة والكثرة فبقي علينا من مباحث الكم امر الزاوية وامر المكان واما احوال الزاوية فنؤخرها الى الكيفيات المختصة بالكميات واما امر المكان فنذكرها الآن **فصل** في المكان وانتبه الشيء قد يكون معلوما من جهة بعض اماراته وخواصه دون بعض فيصير مطلوبا من تلك الجهة نفيا واثباتا وتنويعا وتقسيما والمفهوم من المكان ما يصح ان ينتقل الجسم عنه او اليه وان يسكن فيه وان يكون مشارا اليه بان يقال للجسم هنا او هنالك وان يكون مقدرا له نصف وربع وان يكون بحيث يمتنع حصول جسمين في واحد منه فهذه اربع امارات تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا فاختلفوا فيه فمنهم من انكر وجوده محتجا بانه لو كان موجودا لكان اما جوهرا او عرضا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو كان جوهرا لم يكن مجردا لقبوله الوضع فيكون جسما وهو ح لاستلزامه التسلسل لان كل جسم فله مكان فاذا كان المكان جسما كان له مكان ويتسلسل الى لا نهاية ولانه يلزم تداخل الاجسام واما كونه عرضا فلانه اما ان يقوم بالمتمكن فينتقل بانتقاله فلا يكون الانتقال اليه او منه بل معه وايضا لا يكون الجسم فيه بل هو في الجسم او يقوم بغير المتمكن فلم يكن من احوال الجسم المتمكن شيئا اخر لان المتمكن من قام به المكان فيجب ان يكون هو الحاوي لا المحوي حجة اخرى لهم لو كان المكان لا بد منه للحركة فلا يخ اما ان يكون المكان محتاجا الى الحركة وهو محال لتحققه مع عدم الحركة او الحركة محتاجة اليه وهو ايضا ح لان العلة للشيء احدى العلل الاربع وهو ليس بفاعل للحركة لان فاعلها طبيعة او ارادة او قسر ولا عنصر لان العلة العنصرية لها هي المتحرك ولا صورة وهو ظاهر ولا غاية لان العلة التمامية للشيء انما يجب وجودها في الاعيان عند الوصول الى الغاية والمكان يجب وجوده قبل الوصول الى الغاية ولان الكمال اما خاص واما مشترك والخاص صورة الشيء والمكان ليس صورة المتحرك والمشترك ما يكون له ولغيره والمكان عندكم خاص حجة ثالثة لهم لو كان كل جسم في مكان لكانت الاجسام النامية في مكان ولكان مكانها يتحرك معها فكان لمكانها مكان الى غير النهاية وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم حجة رابعة الحركة عبارة عن الانتقال والاستبدال للقرب والبعد فلو كان هذا الانتقال يوجب مكانا لاوجب للنقطة مكانا لانها قد يقع لها الانتقال والتالي ح والجواب اما عن الاول فبان المكان اما جوهر مقداري لعين جسم مادي فلا يلزم التداخل المستحيل ولا التسلسل واما عرض قائم بغير المتمكن لانه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس لظاهر المحوي واما حديث الاشتقاق فقضية غير عقلية فلا يجب ثبوتها فربما لم يوجد كما في كثير من الاعراض ثم لا نم ان المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن وهو صفة الجسم المتمكن ولو سلم اشتقاقه من مكان فكثيرا ما يشتق الاسم من العرض الكائن في شيء اخر كالمعلوم المشتق من العلم وهو في العالم وعن الثانية ان الحركة محتاجة الى المكان ولا نم كون المحتاج اليه منحصرا في احد الامور المذكورة فان الاثنين محتاج الى الواحد وهو غير العلل الاربع بل المراد ما يتقدم بالطبع وان كان شرطا غير هذه الاربع وعن الثالثة ان النامي يستبدل بنموه مكانا بعد مكان فلا يلزم ما قالوه وعن الرابعة بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض والقائلون بوجوده قوم منهم من يدعون البداهة وهو اولى وقوم يستدلون عليه بوجوه منها ان الانتقال عبارة عن التغير في الاين لانه قد يوجد هذا التغير مع ثبات الجوهر وكمه وكيفه ووضعه وسائر الاعراض وقد لا يقع هذا الانتقال ويتغير في كل من تلك الامور فعلم ان هذا الانتقال هو تغير في الاين اعني في النسبة الى المكان فثبت وجوده ومنها انا نشاهد جسما حاضرا ثم يغيب بحضور جسم اخر حيث هو فالبديهة تحكم

بان.

بان المتعاقبين مورد مشترك وليس ذلك الا المكان لانه هو الذي كان للاول ثم صار للاخر ومنها ان وجود الفوق والسفل معلوم بالضرورة وذلك
يقتضي وجود المكان وفي الكل محل تامل واعلم انه ذكر بعض العلماء وجها تنضبط به المذاهب في امر المكان وهو ان هذا الامر المعلوم بعض الامارات
ليس بخارج عن الجسم واحواله فهو اما جزء الجسم او لا فان كان جزؤه فهو اما هيولاه او صورته وان لم يكن جزء ولا شك انه ليس وبه فهو اما
عبارة عن بعد يساوي اقطاره واما عبارة عن سطح من جسم يلاقيه سواء كان حاويا له او محويا له واما عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي فهذه خمسة مذاهب والى كل منها ذاهب واحتج الذاهب بانه الهيولى بان المكان يتعاقب عليه المتمكنات والمادة
يتوارد عليه الصور فيكون هو هي والزاعم بانه صورة بان المكان محدود حاصر والصورة محدودة حاصرة والقياسان من موجبتين في الشكل
الثاني فلا ينتجان وان صح الاول بان المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكلما يتعاقب عليه المتمكنات فهو مادة والثاني بان المكان محدود
حاصر وكل محدود حاصر فهو صورة تصير الكبرى كاذبة والذي دل ايضا على فساد هذين المذهبين امور احدها ان المكان يترك بالحركة
والهيولى والصورة لا يتركان وثانيها ان المكان يطلب بالحركة وهما لا يطلبان بالحركة وثالثها ان المركب ينسب الى الهيولى فيقال باب خشبي
ولا ينسب الى المكان **فصل في تحقيق ماهية المكان** قد علم في الفصل السابق انية المكان فنقول في تحقيق ماهيته ان الجسم لا شبهة في انه ما
للمكان بكليته فلم يجز ان يكون غير منقسم ولا منقسما في جهة بل اما في جهتين فيكون سطحا او في الجهات فيكون بعدا واذا كان سطحا لا يجوز
ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ولا بد ان يكون مماسا للمتمكن حاويا له من جميع الجوانب واذا كان بعدا لم يجز
ان يكون عرضا لتوارد المتمكنات عليه ولا ماديا والا يلزم تداخل الجواهر المادية فالمكان اما السطح المذكور وهو مذهب المعلم الاول
واتباعه كالشيخين وغيرهما واما البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكليته وهو مذهب افلاطن والرواقيين والافلاطونيين وتابعهم المحقق
الطوسي فكانه جوهر متوسط بين العالمين ومما يؤيد مذهبهم انا سنقيم البرهان على وجود عالم مقداري محيط بهذا العالم لا كاحاطة
الحاوي بالمحوي بل كاحاطة الطبيعة بالجسم والروح للبدن ولكن المكان من هذا القبيل وهو مؤيد ايضا بالامارات كما ستعلم واصحاب البعد
منهم من زعم ان العلم به ضروري لان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء وان مكان نصف الماء نصف مكانه وكذا الكل
جزء جزء منه باي وجه قسم ومنهم من احتج عليه ولهم في ذلك مسلكان احدهما ما يثبت البعد وثانيهما ما يبطل السطح اما المسلك
الاول فمن وجهين الاول ان اختلاط الامور اذا كان منشأ للاشتباه فانما يزول الاشتباه برفع شيء بعد شيء منها حتى لا يبقى الا واحد
فيحصل التميز والبعد من هذا القبيل فانا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء فيه فيلزم ان يكون البعد الثابت بين اطراف
الاناء موجودا وهو المط والثاني ان كون الجسم في المكان ليس بسطحيته فقط بل بحجمه فيكون كالجسم ذا اقطار ثلثة واما المسلك الثاني فلوجوه
الاول انه يلزم كون الشيء ساكنا ومتحركا في زمان واحد فان الطير الواقف في الهواء والسمك الواقف في الماء عند ما يجري الهواء والماء
عليهما متحركان فان الذي فرض مكانا لهما قد تبدل عليهما والثاني ان المكان يجب ان يكون امرا ثابتا ينتقل منه واليه المتحرك ونهايات
المحيط قد يتحرك من موضع الى موضع ولو بالتبع فلا يكون السطح مكانا والثالث ان المكان متصف بالفراغ والامتلاء وهو نعت البعد لو كان سطحا لم يكن
لا نعت السطح والرابع لو كان المكان سطحا لم يكن لاجزاء الجسم مكان وهو محال لان جزء الجسم جسم والخامس ان النار بكليته تطلب مكان الفوق
والارض بكليته تطلب مكان السفل ومحال ان يكون المطلوب هو النهاية لكونه عدميا ولكونه يستحيل ان تحصل ملاقاة الجسم بكليته
اي بذاته لها فان المطلوب هو البعد على الترتيب السادس انه يلزم ان لا يكون للجرم الاقصى مكان وينتقض ايضا بكثير من الاجسام
التي لا مكان لمكانها كجسم طبلي له سطحان مستديران متوازيان منطبقان على سطح جسمين كذلك من الجانبين او مقعران منطبقان
على محدبين فيهما وفي تمام دوره تقعر وتقعير مستدير ولا يظهر لهذين الجسمين مكان بتفسيرهم السابع انه يلزم بقاء المكان بحاله مع
نقصان المتمكن بل زيادته مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن بحاله مع زيادة المكان فالاول يظهر في الزق المملو ماء او هواء اذا انقص منه
شيء مما فيه والثاني في الجسم المثقوب والثالث في الشمعة المجتمعة اذا انبسطت والجسم اذا قسمت اقساما متوازية لكن المساوات بين المكان
والمتمكن لازمة هف وللقائلين بالسطح اجوبة عن الوجوه مذكورة في كتب القوم تركنا ذكرها لانها ضعيفة والمقرر المشهور عندهم ان شنج
مكان كل سافل من الكرات الكلية الثلثة عشر التي كلها العالم الجسماني كما عليه الجمهور هو سطح باطن ما فوقه وظاهر ما تحته الا مكان الا سفل
فانه باطن الماء والهواء مع الانفصال الواقع بينهما فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل وليس للمحاط شيء من مكانه الطبيعي ويمكن الجواب
عن هذا بما لا يخ عن قصور وعمدة ما وقع الاحتجاج به لاصحاب السطح ان المكان لو كان بعدا يلزم اجتماع بعدين متماثلي الماهية من غير

امتياز

امتياز ومتى اجتمع المثلان في مادة واحدة فليس بان يكون احدهما عارضا والاخر غير عارض اولى من ان يكون كلاهما عارضين او احدهما عارضا
للاخر فالكل يوجب ترجيحا بلا مرجح والجواب منع اتحادهما بالمهية النوعية وربما احتجوا بان تجويز ان بين طرفي الاناء شخصان من البعد مع
ان المهية واحدة والاشارة واحدة تجويز كون الشخص الانساني المشار اليه شخصين بل ليس بان يكون شخصين اولى من ان يكون اشخاصا
كثيرة بل غير متناهية والجواب بعد المنع المذكور ان وحدة الشيء بوحدة آثاره ولوازمه واسبابه فاذا كانت واحدة كان واحدا واذا
تعددت كان متعددا وآثار البعد ولوازمه غير آثار الجسم ولوازمه فان الجسم الذي في البعد المذكور يخرج منه ويدخل فيه وهو هو
بحاله فعلم انهما اثنان فان قلت لا امتياز بين البعد الذي بين اطراف الاناء وجسم ما متعدد فان فرض عدم دخول جسم آخر فيه عند
خروج الماء منه مستحيل قلنا التميز حاصل بان ذلك البعد امر متعين في ذاته ومطلق الجسم لا تعين له الا بواحد من المخصوصات فاذا امتاز
البعد من كل منها امتاز عن الجسم الطبيعي مطلقا حجة اخرى للنافين للبعد المجرد قالوا هذه الابعاد المفارقة اما متناهية او غير متناهية
والثاني باطل بما سبق من البراهين فتعين كونها متناهية وكل متناه فله حد او حدود فيكون متشكلا وذلك التشكل اما لذاته
او بفعل غيره فان كان لذاته كان شكل جزئه مساويا لشكل كله لاشتراك كله وجزئه في الطبيعة النوعية وقد ثبت وجوب اتفاق
المشتركين في المهية في لوازمها ولو كان كذلك لما كان الشكل حاصلا لكله فاذن لو كان ذاته تقتضي شكلا لم يكن الشكل حاصلا له هف
وان كان بسبب الفاعل من غير مادة لكان المقدار مستقلا بقبول الفصل والوصل والتمدد وذلك مح فبقي ان يكون بسبب المادة
فاذا المقدار مادي فيكون جسما فاذا البعد جسم هف حجة اخرى لهم انا نشاهد الاجسام متمانعة من التداخل ومنشأ الممانعة اما
يقتضي كونها في الحيز لذاته والذي يقتضي لحصول في جهة وحيز لذاته هو المقدار فقط لا الهيولى والصورة او الاعراض اما الهيولى فلانها
في حد ذاتها مجردة عن الوضع والحيز كما سنبين في موضعه واما الصورة فلان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل حيزا كبيرا او يتكاثف
فيشغل حيزا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية بحالها فعلم انها في حد ذاتها ليست شاغلة للحيز والا لما اختلف الشغل مع اتحادها
واما سائر الصور والاعراض فلا يشغل الاحياز شغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار فعلمنا ان المانع من التداخل هو المقدار
فلو كان المكان بعدا يلزم التداخل المستحيل اقول الترديد غير حاصر والمنع في كل منها الا الاعراض وارد لاحتمال ان يكون المانع من
التداخل الهيولى مع المقدار او الصورة معه او هو مع المادة والذي يؤيد هذا انا نتخيل مقدارا عظيما مثل العالم بمجموع ما فيه من
السموات والارضين ونتخيل مقدارا آخر اضعاف المقدار الاول او مثله داخلا فيه وهكذا نتخيل فسحة بعد فسحة بحيث لا تمانع
فيها ولا تفاسد بل مع بقاء هذه العوالم المقدارية بحالها وكثير من اهل السلوك يشاهدون في بداية سلوكهم عوالم كثيرة مقدارية
لا تزاحم ولا تضايق بينها وما يروى عن قائدنا وهادينا صلى الله عليه وآله انه رأى ما بين قبره ومنبره روضة من الجنان ورأى في
عرض الحائط جنة عرضها السموات والارض ورأى مرة جبرئيل كأنه طبق الخافقين ورأى امته ليلة المعراج وقد انسد الافق بوجوه
اخيارها وايضا القائلون بان الرؤية بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي يلزمهم التداخل في المقدار لكن لما كان مقدار الشبح
مجردا وان كان مقدار العضو ماديا جاز التداخل بينهما فعلم من هذا كله ان المانع من دخول الاجسام بعضها في حيز بعض ليس مجرد المقدار
بل بشرط المادة والسر فيه ان معنى كون الشيء ماديا انه مصحوب بالقوة والاستعداد والاستعداد بما هو استعداد لا يجامع
الفعلية الا ان الكم المتصل في قبول التعدد فاذا صار منفصلا انعدمت هويته الاتصالية وفي المنفصل قوة الاتصال فاذا
اتصلت المنفصلات بطلت هوياتها الانفصالية فكذلك في شان الجسم انه يحل مكانا ولا يحصل ذلك الا بزواله مع المكان الاول
وكما لا يحل جسم مكانين معا لا يحل جسمان مكانا واحدا الا لاباء المكان عنهما بل لاباء احدهما عن الاجتماع مع الاخر كاباء اجزاء كل جسم
ان يجتمع اثنان منها في حيز واحد فعلم ان ذلك من خاصية المادة لا غير ثم من امعن النظر فيها لكل جسم طبيعي يجد ان في جبلته طلب
المكان الطبيعي والمحافظة عليه وذلك مما له مدخل في صلاح وجود الجسم بما هو جسم لا بما هو ذو سطح وليس في طبع الجسم بما هو جسم
ان يطلب شيئا لا يوجد له بالحلول ولا بالمداخلة التامة معه ونفس السطح الذي للحاوي يمنع الحصول للمحوي ولا المماسة لم يمكن
لحصول له بما هو جسم وقد لا يكون موجودا عند طلب الجسم المكان والحركة في الكيف وان كان فيها طلب كيفية لا تكون بعينها حاصلة
الا ان المتحرك فيها ما دامت حركته يكون له كيفية متصلة الى ان يتصل الى تلك الكيفية المطلوبة وكذا الحركة في الكم والوضع
وغيرهما فالمكان ان كان بعدا والاين نسبة الجسم اليه فحال الحركة فيه كما ذكرنا فيوجد في الحركة فرد من الاين التدريجي المتصل المنطبق

على المكان المتصل الممتد بين ابتداء الحركة وانتهائها الذي هو المطابق للحركة واما اذا كان المكان سطحا والاين عبارة عن نسبة الجسم اليه فلا
يتصور فرد تدريجي اتصالي للسطح ولا للنسبة اليه اذ لا سطح في كل آن لاستلزامه تتالي السطوح وتركب الزمان والمكان من غير المنقسمات
ولا في زمان الحركة فرد زماني من السطح وهذا ايضا يرشدك الى كون المكان بعدا **فصل** في الرد على القائلين بالخلاء وهم
طائفتان والاكثرون منهم زعموا ان الخلاء امر غير وجودي اي ليس امرا وجوديا قال الامام الرازي نحن نعبر عن مذهبهم بعبارة لا توهم
كونه امرا وجوديا فنقول انا نجوز وجود جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما قالوا اما الذي توهم كون الخلاء وجوديا وان بين
ذينك الجسمين ابعادا فذلك وهم كاذب كما ان من توهم ان خارج العالم خلاء او ملاء وهم باطل ومنهم من سلم ان الخلاء امر وجودي
والذي يدل على القول الاول ان الجسمين اذا فرضا بحيث لا يلاقيهما قد يكون ما بينهما قدر ذراع وقد يكون ما بينهما اكثر من ذراع بطلان مح جسم مح
والقابل للمساواة والمفاوتة لا يكون الا كما موجودا لا موهوما محضا فيكون جوهرا مقدارا بالاتحة وهذا بخلاف الابعاد الموهومة
خارج العالم فانها امور كاذبة ممتنعة الوجود واما الذي دل على بطلان مذهب الفريق الثاني امران الاول الخلاء مما يمكن مسحه وتقديره
كما مر وهو من خواص الكم هو اما كم او متكم والكم اما منفصل او متصل وكون الخلاء كما منفصلا باطل لان حصوله من وحدات غير متجزية
وكان يستحيل ان يطابقه الجسم القابل للانقسام لا الى حد ولان الكم المنفصل عدد والعدد غير ذي وضع ومكان الجسم ذو وضع فالخلاء
اذا كان كما فهو متصل وان كان كما متصلا فهو اما ذو وضع بالذات او ذو وضع بالعرض فان كان الاول فهو جسم والمفروض خلافه وان
كان الثاني فيكون مقارنا لجوهر ذي وضع فلم يكن خلاء هف وهذا التقرير اولى مما قيل فاذا كان كما متصلا بالذات فلا شك انه كم
ذو وضع بالذات فان الخلاء مقدار ومتى كان كذلك استحال ان يوجد الا في المادة فيكون جسما هف وذلك لانه قد مر ان مجرد كون الشيء
مقدارا غير مستلزم لكونه ذا وضع واما اذا كان كما بالعرض لما عرفت فلم يكن بحيث اذا فرض مجردا عن الاجسام والمقادير يكون قابلا
للابعاد والمفروض خلافه هف وهذا اولى مما يقال لا يخلو اما ان يكون الخلاء حالا الا في المقدار او المقدار حالا فيه او مباينا لا فيه ثالث فيكون متصلا بالعرض مح
فعلى الاول يكون حالا في المادة لان المقدار حال فيها والحال في شيء حال في ذلك الشيء فيكون الخلاء ملاء وكذا على الثاني لان محل المقدار
مادة وعلى الثالث كان الخلاء جسما اذ لا معنى للجسم الا الذي فيه قابلية الابعاد فثبت ان الذي فرض خلاء فهو جسم فالقول به باطل
حجة اخرى ان الجسم لو حصل في الخلاء لاستحال ان يكون متحركا او ساكنا والتالي مح فالمقدم مثله بيان الاستلزام ان الخلاء لا يخ
اما ان يكون متشابه الاجزاء او مختلفها والثاني مح لان ما به يخالف جزء جزء اما ان يكون لازما لذلك الجزء او لا فان لزم فاللزوم
اما لنفس مهية الجزء او لامر زايد عليه الاول بط لان الخلاء عبارة عن الابعاد المفارقة فلا اختلاف بين اجزائه في هذا المفهوم كيف
واجزاء المتصل الواحد متشابهة في المهية والثاني ايضا باطل لان لوازم المهية مشتركة بين افرادها وان كان وجه التخالف عارضا
فالفرض زواله لكونه ممكن الزوال حتى يحصل التساوي بين الاجزاء المفروضة للخلاء واذا كان كذلك استحال ان يكون موضع
مطلوبا بالطبع للجسم والاخر مهروبا عنه بالطبع واذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعي فح لا يكون له سكون طبيعي ولا حركة طبيعية
وبهذا ثبت ان لا يكون له حركة ولا سكون قسريان لان القسر فرع الطبع ولا ان يكون له حركة ارادية او سكون ارادي لاستحالة ان
يخص احد المثلين بحكم دون الاخر اقول وهذه الحجة لا تفيد اذ لا بد من ان لا يكون مجرد البعد مطلوبا داعيا للحركة فيجوز ان يكون مطلوب
المتحرك مكانا مع ترتيب خاص وايضا لا يلزم اذا كان لشيء واحد امكنة متشابهة ان يمتنع سكونه في واحد منها فان امثال هذه المواضع
ايها اتفق للجسم الحصول فيه وقع بطبعه فيه كحال اجزاء العنصر الكلي كالماء والهواء ولولا ذلك لما كان سكون ولا حركة بالطبع لشيء من
اجزاء العنصر الواحد في حيزه حجة اخرى وهي المعول عليها ان الجسم اذا تحرك في مسافة فكلما كانت مسافته ارق كانت الحركة
فيها اسرع وبالعكس ابطأ لان الرقيق شديد الانفعال والغليظ شديد المقاومة للدافع فاذا فرضنا حركة في خلاء فهي لا بد ان يكون
في زمان لانها قطع مسافة منقسمة الى اجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان ولنفرض حركة اخرى لذلك الجسم في ملاء على تلك
المسافة وزمانه اطول من عدمه زمان المعاوق على نسبة معينة وليكن زمان الاولى عشر زمان الثانية ثم لنفرض حركة ثالثة له
في ملاء ارق من ذلك الملاء بنسبة الزمانين فاذا كانت رقته عشرة اضعاف رقة الملاء الاول كان زمان الحركة فيه عشر زمان
الحركة الثانية لما قررنا ان زيادة اللطافة توجب نقصان الزمان على نسبتها فوجب ان يكون زمان الحركة الثالثة الذي هو عشر
زمان الحركة الثانية مساويا لزمان الحركة الاولى فيلزم ان يكون الحركة مع العايق كهي لا معه فان فرضت رقة مسافة الثالثة

على نسبة

على نسبة اكثر من نسبة الزمانين كان زمان حركتها اقل من زمان الحركة الخلائية وهذا اشنع حيث يلزم ان يكون الحركة مع العائق اسرع
من الحركة لا معه واعترض بان الحق انما لزم من اخراج الحركة من ان يستحق لذاتها زمانا معينا بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما في مسافتها
من المقاومة وذلك باطل لان الحركة من حيث هي قطع ولا محالة قطع جزء المسافة سابق على قطع الكل وكذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء
فالحركة لذاتها تستدعي زمانا ولذلك حركة الفلك في زمان وان لم يكن لها مقاوم ولا عائق نعم قوام المسافة يوجب طول
الزمان فاذا ثبت ذلك فالحركات الثلثة متفقة في اصل الزمان الذي بازاء اصل الحركة وهو حاصل للحركة التي في الخلاء واما لا اصطلحو
الذي بازاء المقاومة فلا شك انه يقصر لقلة المقاومة ويطول بكثرتها فالساعة الواحدة في مقابلة اصل الحركة وما في الساعات بازاء
المقاومة كالتسعة مثلا فاذن اذا كانت مقاومة اخرى عشر تلك المقاومة كانت تلك الحركة تستحق ساعة واحدة لاجل انها وعشر
تسعة ساعات اعني تسعة اعشار ساعة لاجل ما فيها من المقاومة والمجموع ساعة وتسعة اعشار ساعة فلا يلزم من هذا تساوي ما
ذي المعاوق وعديمه وهذا الشك مما اورده صاحب المعتبر واستحسنه الامام الرازي وستعلم وجه اندفاعه في بحث الميل ومن حجة
اخرى ستأتي في مباحث الحركة ان الحجر اذا رمي قسرا الى فوق فهو انما يتحرك لان المحرك افاده قوة تحركه الى فوق وتلك القوة انما تبطل بمصادمات
الهواء فلو لم يكن في المسافة هواء بل خلاء صرف فلا مصادمة ولا تضعف فلا رجوع للرمي لا بعد وصوله الى سطح الفلك ولما لم يكن
كذلك علم ان المسافة غير خالية وهذه ضعيفة لعدم دلالته على وجود الملاء في العالم فضلا عن وجوبه ولا يدل على انه لا بد من وجود الهواء
في بعض المسافات التي يرمى فيها الحجر مع جواز ان يكون في خلالها خلاء كثير وبعد ينتهي حركتها الى السماء ايضا خلاء صرف **فصل**
في ذكر امارات استبصارية تدل على بطلان الخلاء الاول ان الاناء الضيق الراس المملوء من الماء اذا كان في اسفله ثقبة ضيقة
ينزل الماء منها اذا فتح راسه ولم ينزل اذا سد فعلم ان عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعي لضرورة امتناع الخلاء واما النقض بنزول
الزيبق وبنزول الماء عند اتساع الثقبة وبنزوله ايضا اذا كان نصف الاناء فيه هواء فمندفع بان فرط ثقل الزيبق ربما اوجب زيادة
مدافعة الهواء فيضطره ذلك الى التحرك فاذا لم يجد مكانا وراءه اضطره ذلك الى مزاحمة الزيبق كما في مزاحمة الماء ودخوله من نواحي
الثقب وان تعذر ذلك احتبس الزيبق ولم ينزل لان الطبيعة تفعل الاسهل فالاسهل ولا يمتنع ايضا ان يكون وقوف الماء اسهل
على الطبيعة من تعظيم حجم الماء الثاني ان الانبوبة ان اغمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الاخر يصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله
الطبيعي فما هذه المتابعة منه للهواء الا لامتناع الخلاء ومن هذا القبيل ارتفاع اللحم عند مص المحجمة وتلازم السطوح ليس بسبب ان الخلاء
للخلاء قوة جاذبة كما سنبطله ومما يؤيد ذلك انه اذا افرط الانسان في مص القارورة او المحجمة وكانت رقيقة انكسرت واذا وضعنا
المحجمة على السندان ومصصناها فانه يرتفع السندان بارتفاعها الثالث انا اذا ادخلنا راس الانبوبة في قارورة وسددنا الخلل
الذي بين عنق القارورة والانبوبة فاذا جذبنا الانبوبة المصمتة تنكسر القارورة الى الداخل وان ادخلناها تنكسر الى الخارج وان
مصصنا المجوفة ينقلب هواءه نارا وربما ينشق الرابع لو امكن فينزل الماء من الاواني الضيقة الراس ولا يلزم الحاجة الى صعود الهواء الخلاء
داخل الاناء فكذا الامر في النفاخات والبغابيق ولاصحاب الخلاء متمسكات ضعيفة كلزوم الدور في كل حركة مكانية او ايجاب حركة
بقية لانتقال السموات من مواضعها وبان التخلخل والتكاثف علامة تحقق الخلاء وبان النمو بنفوذ جسم في داخل النامي فيكون فيه اجواف
خالية وبان كل جسم لو وجب ان يماس سطحه لسطح جسم اخر يلزم منه تحقق اجسام بلا نهاية وهو محال وان لم يجب فجاز ان يوجد جسم لا يحاذيه
جسم اخر فجاز الخلاء والكل مندفع بادنى تامل واقوى متشبثاتهم انا اذا رفعنا سطحا املس واقعا على سطح املس مثله دفعا متساويا
دفعة عند الحس فلا يخ في الحقيقة اما ان يرتفع بعض اجزاء السطح الاعلى قبل بعض يلزم وقوع التفكك في ذلك الجسم وهو مما يكذبه الحس
سيما في الحجر والحديد مثلا او يرتفع اجزاؤه معا فيلزم من ذلك خلو وسطهما وقتا من الزمان من الجسم لان ذلك الجسم ينتقل من
الخارج الى الوسط وليس انتقاله من الثقب التي فيها اذ رب جسم لا ثقبة فيه ولو كانت لكان بين كل ثقبتين سطح متصل لا محالة فعلم
ان انتقال الاجسام الى الوسط يكون من الجوانب فبالضرورة يحتاج ان يمر بالطرف اولا لامتناع ان يكون في الوسط دفعة بلا مادة
او بلا استحالة لان كل استحالة في زمان او ان يوجد في الوسط حين كونه في الطرف لامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين فاذا
كان مروره بالطرف قبل مروره بالوسط كان الوسط خاليا قبل ذلك وهو المط وجوابه منع امكان الارتفاع لمثل ذلك السطح
الاملس وما يرفعه من السطوح فلا يخ من خشونة وتضاريس وان خفي ذلك على الحس وربما تمسكوا بعلامات اولها ان القارورة

اذا مصت مصا شديدا وضم الثقب بالاصبع ثم كبست القنينة في الماء وازيل الاصبع دخل فيها ماء كثير فلو كانت مملوة هواء بعد المص لم يدخل
الماء فيها بعد المص كما لم يدخل فيها قبله وثانيها لو الصقنا احد جانبي الزق مع الاخر بحيث لا يبقى فيها شيء من الهواء وشددنا الجوانب
شدا وثيقا ثم رفعنا احد الطائفين عن الاخر فحصل بينهما جوف خال وهو المطلوب وثالثها ان التجربة دلت على امكان دخول مسيلة
في زق مضموم الراس بزاحم فيه الهواء بحيث انتفخ فيه به فلو لم يكن فيه خلاء لم يمكن دخولها ورابعها انا نرى اناء مملوا من رماد يسع معه
مملوه ماء فلو كان هناك خلاء والا لاستحال ذلك وخامسها ان الماء يملاء شرابا ثم يجعل الشراب بعينه ثم يجعلان معا في ذلك الدن
الدن بعينه فيسعهما الدن فلولا ان في الشراب خلاء انحصر فيه مقدار مساحة الزق والا لاستحال ذلك والجواب عما ذكروه اولا انه
لو كان العلة ما ذكرتم لما وجب صعود الماء لان الهواء الخارج قد وجد مكانا فارغا وفراغ بعض القارورة امر ممكن عندهم فهذا بان
يستدل به على بطلان الخلاء اولى والتحقيق ان الكيفيات والحركات كما تكون طبيعية وقسرية كذلك المقادير قد تكون طبيعية وقد تكون
قسرية والمادة الواحدة يجوز ان تقبل مقدارا اعظم بعد ما قبلت مقدارا اصغر او حركة المص موجبة للسخونة الموجبة للتخلخل وكانت
المادة شديدة التهيؤ للعود الى مقدارها الطبيعي فاذا لقيها برد الماء تكاثف عودا الى مقداره الطبيعي فتبعه الماء لضرورة الخلاء
وعما ذكروه ثانيا ان الهواء يدخل في مسام الزق وقد جرب ذلك بما يدل على وجوب الملاء فيكون عليهم لا لهم وعن الثالث بامكان انقباض
ما في الزق او انبساط محيطه او ارتفاع جانب منه كل ذلك بقدر ما دخل من راس المسيلة فيه وعن الرابع بانه كذب محض وعن الخامس
بانه يجوز ان لا يظهر تفاوت مقدار الزق في الحس للحس او يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخارا وهواء او يتكاثف فيصير اصغر **فصل**
في ان الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة ولا دافعة للاجسام زعم محمد بن زكريا الرازي ان له قوة جاذبة للاجسام ولهذا يحتبس الماء في الاواني ان له
التي تسمى سراقات الماء وينجذب في الاواني التي تسمى زرقات الماء ومنهم من اثبت له قوة دافعة لها الى فوق ويدل على بطلان الاول ان
ان الخلاء متشابه الاجزاء فلو كان فيه جذب لما اختص ببعض الجهات وعلى بطلان الثاني ان الخلاء المحرك اما المبثوث في داخل الجسم او
في خارجه المحيط به فعلى الاول اما ان يكون محركا لاجزائه او لكله والاول لا لان كل واحد من اجزاء الجسم ليس فيه خلاء فلم يكن حركتها بسبب
الخلاء بل بمحرك آخر فاذا حرك مجموع المحركات مجموع الاجزاء كان الجسم متحركا لا محالة بسبب ما حركها الا بسبب اخر والثاني ايضا لان تحريك ما
يتركب عن الاجزاء لا يمكن الا بتحريك اجزائه كما ان علة المركب لا بد ان تكون علة لاجزائه واما على الثاني فمعلوم ان الخلاء المحيط بجسم كبير لا
يصعده الى فوق فاذن لا ينفعل من الخلاء الا جسم يتخلل الخلاء بين اجزائه فرجع الى ان بعض الاجسام مقتضى طبعه ان يتباعد بعض اجزائه
عن بعض فيلزم هرب الاجزاء المتجانسة بعضها عن بعض وهو باطل لان التجانس علة الضم ويلزم هربها الى جهات مختلفة مع اتحاد الطبيعة
وايضا ان لم يكن هناك مهروب عنه فالهرب ممتنع وان كان فيلزم كون كل منها مهروبا عن نفسه لاتحاد الماهية وجه آخر الخلاء الموجب للدفع
وحركة الجسم الى فوق لا بد وان يكون ملازما له منتقلا معه فيحتاج الخلاء الى مكان طبيعي له حتى يكون مطلوبا يتحرك اليه ثم ان لم
يكن ملازما بل لا يزال الجسم يستبدل لنفي حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون ملاقاته للخلاء الا في آن وفي الآن الواحد لا يحرك شيء شيئا
وبعد الآن لا يكون ملاقيا له الا ان يقولوا ان الخلاء يعطي للجسم قوة محركة محركة الى جهة وهذا ينافي تشابه الخلاء **فصل** زعم
المتكلمون ان مكان الجسم ما يستقر عليه الجسم فيمنعه من النزول ثم لما تاملوا عرفوا ان الجسم الاسفل ليس بكليته مكانا للجسم الذي فوقه
بل سطح الاسفل هو المكان مع انهم يجعلون للسهم النافذ في الهواء مكانا مع انه ليس تحته ما يمنعه من النزول فلو كان الاسفل لكان سطح
منه ومن الناس من يجعل السطح مكانا كيف كان ويقولون كان سطح الجرة مكان الماء كذلك سطح الماء مكان للجرة واحتجوا بان الفلك الاعلى
ذو مكان لانه متحرك وليس له نهاية حاوية من محيط فمكانه سطح ما تحته والحجة ضعيفة لان حركة الفلك ليست مكانية بل وضعية
ومما دل على فساد مذهبهم بل مذهب القائلين بالسطح مطلقا ان الجمهور اتفقوا على ان الجسم الواحد ليس له الا مكان واحد كما مر بنا الاشارة
اليه ومن الناس من ذهب الى ان مكان الجسم جسم يحيط به من جهة الاحاطة ويرد عليه انه ان يكون المكان من قبيل الاضافات وان لا يكون
المحدد مكان فعلم ان اسلم المذاهب واتمها القول بالبعد وهذا البعد امتداد غير وضعي لذاته ليست احاطته للابعاد الجسمانية ولا يلزم
انطباقه عليها احاطة وانطباقا الذي وضع بذي وضع آخر وعليه براهين تناهي الابعاد الوضعية لا يجري في بيان تناهيه لعدم
كونه ذا وضع لذاته وفوق كل بعد مادي بعد آخر مادي الى ان ينتهي الى بعد هو آخر الابعاد المادية الوضعية وفوقه بعد غير محتاج
الى مادة ولا قوة انفعالية لغلبة احكام الفعلية والصورية عليه وهو غير متشكل بشكل من الاشكال الوضعية ولا ايضا

الاشارة الحسية بل يقبل الاشارة الخيالية ويشبه ان يكون المراد بسدرة المنتهى في لسان الشريعة هو آخر الابعاد الوضعية وبالعرش
الذي يستوي عليه الرحمة الالهية هو ما يحيط بجميع المتماديات الحسية احاطة غير وضعية فيكون ذا جهتين وواسطة بين العالمين من
احد الجانبين وهو الاعلى ينفعل عن الحق بالصور والتماثيل ومن الجانب الاسفل يتصل بالصور الجسمية النوعية وابعادها المادية كالخيال
الذي فينا فانه جوهر مقداري ذو فسحة امتدادية وهو ينفعل عن الحق بالصور المثالية الفايضة منه عليه ويتصل بالبدن ومقداره
المادي لاجل ضعف وجوده ابتداء فاذا استكمل ينفصل عن البدن لا كانفصال جسم عن جسم بل كانفصال كاتب عن كتابته او قائل عن قوله
وموضع تحقيق هذا المقصد حين خوضنا في علم المعاد وسياتي باقي مباحث الكم في البحث عن الزمان ومن الله العصمة والسداد القول الثاني
في مقولة الكيف وهو مشتمل على مقدمة واربعة اقسام **المقدمة** في رسم الكيف وتقسيمه الى انواعه الاربعة اما الرسم فاعلم ان لا سبيل
الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظ ولا فصل لان التركيب من الامرين المتساويين بكون كل منهما
فصلا مجرد احتمال عقلي لا يعرف تحققه بل انما يقام الدليل على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة الا المركب من العرضية
والمغايرة للكم والاعراض النسبية لكن هذا التعريف لما تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها
اجلى من البعض ولو جاز ذلك لجاز مثله في سائر المقولات بل ذلك اولى لان الامور النسبية لا تعرف الا بعد معروضاتها التي
هي الكيفيات فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى منها لو لا كما هو المشهور انه هيئة قارة لا يوجب
تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها فكونه حارة يميزها عن ان يفعل وعن ان ينفعل
فائدة وكونه لا يوجب تصورها تصور غيرها عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها غير مقتضية لقسمة يميزها عن الكم وغير مقتضية
لنسبة في اجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع ابحاث احدها ان المفهوم من ان يفعل مؤثرية الشيء في الشيء وذلك الشيء اما متغير
او ثابت فان كان ثابتا كانت مؤثريته ايضا ثابتة لانها من لوازم ماهية المؤثر ولازم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا يفيد
الاحتراز عنها وان كان متغيرا لم يكن المؤثرية حكما زائدا على ذاته بل يكون مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت امرا عقليا كسائر الاضافات
التابعة الذوات فلا حاجة الى الاخراج عنها بقيد وكذا الكلام في المفهوم من ان ينفعل وثانيها ان قولنا لا يفيد تصورها تصور
شيء خارج عنها وعن حاملها يفيد الاحتراز عن تينك المقولتين فلم يكن الى ذكر القارة حاجة في الاحتراز عنهما فان قيل احترز به
عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع سائر الكميات لانه يقتضي قسمة حامله وهو الحركة وثالثها ان الصوت من مقولة
الكيف لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت الحركة كما هو راي اهل التحصيل لكنه هيئة غير قارة لان اجزاؤه غير مجتمعة في آن وهو بين
بنفسه ولانه معلول للحركة ومعلول غير القار غير قار ورابعها ان التعريف صادق على الوحدة والنقطة لان كل منهما يوجب تصوره
تصور شيء آخر لان الوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام والنقطة نهاية الخط لانا نقول ان كان التعبير عن الكيف بانه لا يلزم من تعقله
تعقل شيء آخر فلعل اكثر اقسام الكيف يخرج عنه اذ لا يمكن تصورنا الاستقامة والانحناء الا في المقدار وان لم نشترط ذلك بل
ان لا يلزم من تعقله تعقل شيء خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيهما وخامسها ان الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب
وسائر الاخلاق النفسانية لا يمكن تصورها الا بتصور متعلقاتها من المدرك والمعلوم والمشتهى والمغضوب عليه فان قيل
كل منها لا يقتضي تصوره تصور الغير ولكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب والاضافات فلا بد ان يتصور المنسوب
والمنسوب اليه اولا حتى يتصور تلك الامور النسبية قلنا ان الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا تفيده الا ان يقرا الاول منصوبا
التعريف والثاني مرفوعا وح لا يلائم هذه القرائن لتمام الرسم وسادسها هب انا حملنا عبارة ما لا يوجب تصوره غيره على ما لا يكون
تصوره معلولا لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد في الاشكال كالتربيع والتثليث وخواص الاعداد كالجذرية والمكعبية مع انها معدودة
من انواع الكيف وسابعها ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فيق هيئة الوجود وهيئة الاستقلال والاستقرار ويق هيئة
منه الجوهرية والعرضية ويق هيئة الجلوس والاضطجاع ويق هيئة التاثير والتاثر وليس لها جامع والاجتناب عن مثل هذه الالفاظ
في التعريفات لازم ويمكن الجواب عن اكثر هذه الايرادات لكن الاقرب ان يق هو عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي
القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فبالعرض خرج البارى تع والجوهر وبالذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره خرج الاعراض
النسبية فان تصوراتها متوقفة على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانه لا يلزم من تصوراتها تصور غيرها الا ان تصوراتها

معلوله وتصورات غيرها ويدخل فيه الصوت اذ لا يتوقف تصوره على تصور غيره وبقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة خرج الكم وخرجت الوحدة
والنقطة وبقولنا اقتضاء اوليا احترزنا به عن العلم بالمعلومات التي لا تنقسم فانه لذاته يمنع الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء اوليا بل بواسطة
وحدة المعلوم واما تقسيمها الى انواعه فينحصر بالاستقراء في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعداد وفيه
والتعويل في الحصر على الاستقراء وقد يبين بصورة الترديد بين النفي والاثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص
طرق متعددة وحاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول وان كان الثاني فالثاني او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر — هو الاول
ظاهر فلا يصلح الا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه خفاء كتعبير الامام الرازي عن الكيفيات النفسانية بالكمال
وتعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعداد بما يختص به الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه
اي جعل الغير شبيها بها كالحرارة تجعل المجاور حارا او السواد يلقي شبحه اي مثاله على الغير لا كالثقل فان فعله في الغير التحريك لا الثقل قال الرازي
وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع آخر من الشفاء عند شروعه في بيان الكيفيات المحسوسة انهما
من هذا الباب ذكر في موضع آخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا اقول وسنعلم الجواب
عن هذين الاشكالين وكتعبيره عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الرازي هذا تضيع الكيفية المختصة بالعدد
يعني من جهة انها تتعلق بالمجردات وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال العدد ما يستغني عن المادة ذهنا لا خارجا هي الرياضيات
بان من جملتها البحث عن احوال العدد وهو ما يستغني عن المادة في الخارج ايضا اقول كلا البحثين مدفوع بما سيظهر من بحثنا
عن حدوث العالم ان العدد لا يعرض المفارق العقلي لا بالذات ولا بالعرض وهو عارض للنفوس بواسطة الابدان ودو بما يدفع بان العدد
الذي يبحث عنها في الرياضيات قد يقع في البحث عنه من حيث افتقاره عن المادة في الخارج لتحصيل الاغراض كالمساحة والجمع والتفريق
والضرب والقسمة وغير ذلك وفيه نظر وبما يوق المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد كذلك ويدفع بان
يكون معنى كون الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق بالاجسام انها لا يتعلق بها اصلا وليس كذلك بل المعنى انها لا يتعلق بها خاصة
بحيث تستغني عن النفوس اما الذي ذكروه في بيان الحصر في الانواع الاربعة فطرق اربعة الاول ما ذكره الرازي وهو ان الكيفية اما
مختصة بالكمية كالاستدارة والتربيع والزوجية والفردية اولا وهي اما ان تكون محسوسة اولا والمحسوس هو المسمى بالانفعالات
ان كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل وبالانفعاليات ان كانت راسخة وان لم تكن محسوسة فاما استعداد نحو الكمال اولا فالاول هو
المسمى بالقوة ان كان استعدادا نحو اللاانفعال ولا قوة وذهنا طبيعيا ان كان استعدادا شديدا نحو الانفعال والثاني هو
المسمى بالحال ان كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة ان كانت بطيء الزوال كالحلم فهذا التقسيم الذي ذكره ومن الجائز وجود كيفية
جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا ماهيتها نفس الاستعداد فلا جرم بان ما يكون كذلك لا بد وان تكون كيفية نفسانية لانه
دعوى بغير دليل الا الاستقراء الثاني ان الكيفية اما بحيث يصدر عنها افعال على التشبيه اولا والاول مثل الحار يجعل غيره
حارا والسواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فان فعله في جسم التحريك وليس ذلك بثقل والثاني اما ان يكون متعلقا
الكيفية — بالكم من حيث هو كم اولا يكون والذي لا يكون فاما ان يوجد للاجسام من حيث هي طبيعية او في النفوس من حيث هي نفسانية الثالث
اما ان تكون متعلقة بوجود النفس اولا يكون كذلك والذي لا يكون فاما ان هويتها انها استعداد او هويتها انها فعل فالاول هو
الحال والملكة والثاني هو المختصة بالكمية والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات الرابع ان الكيفية
اما ان تفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات اولا يكون كذلك وح اما ان لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة
او يتعلق وذلك المتعلق اما من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات او من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة وهذه الطرق الثلث
هي التي ذكرها الشيخ في الشفاء والكل ضعيفة متقاربة القسم الاول في الكيفيات المحسوسة وفيه خمسة ابواب الباب الاول
في احكام كلية لهذا القسم وفيه فصول فصل في خاصته وفي تقسيمه بقسميه وسبب التسمية اما الخاصة المساوية التي تعم
افراده فهي انها تفعل في موادها اشباه يشاركها في المعنى فان الحار يجعل غيره حارا والبارد يجعل غيره باردا والالوان يقرر
اشباحها في البصر قيل هذه الخاصة غير عامة لخروج الثقل والخفة ولانه ذكر الشيخ في فصل الاسطقسات من طبيعيات الشفا
في بيان انه لم يثبت الرطوبة واليبوسة بالكيفيتين المنفعلتين انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل

غيره يابسا

غيره يابسا فعلى هذا هاتان المحسوستان لا تفيدان ميلا بنفسيهما اقول يمكن الجواب بانهما يفعلان فى الحس مثلهما وكذا الثقل والخفة فيعلم
شمول هذه الخاصية لجميع المحسوسات والذى ذكره الشيخ فى اثناء تقسيم الكيفيات ان السواد يلقى شبحه فى العين وهو مثاله لا كالثقل فان
فعله فى جسمه التحريك وليس ذلك بثقل معناه ان فعل السواد فى البصر لا كفعل الثقل فى جسمه وغرضه الفرق بين الفعل فى مادة الادراك
وبينه فى مادة الجسم حيث ان الاول مثال الشىء بخلاف الثانى فليس فيما ذكره تصريح بان الثقل والخفة ليسا من المحسوسات كما زعمه الرازى
وكذا قوله فى الرطوبة واليبوسة انه لم يثبت بالبرهان جعلهما الغير رطبا ويابسا معناه نفى كونهما فاعلين مثل نفسيهما فى المواد
لا فى القوى اللمسية وقد صرح فى كثير من المواضع ان كل محسوس مما له صورة مساوية فى الحس ولا فرق فى ذلك بين المبصرات كالالوان
وبين الملموسات كالثقل والخفة وهذا هو الذى وعدناه فى الفصل المقدم واما الخاصة الغير الشاملة فكثيرة لا يحتاج الى البيان
واما التقسيم فالكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب حلاوة العسل سميت انفعاليات وذلك لانفعال الحواس
عنها اولا ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما فى كيفيات المركبات كحلاوة
العسل والعموم كما فى كيفيات البسائط كحرارة النار فان الحرارة بما هى حرارة قد تكون تابعة للمزاج الحاصل بالتركيب وانفعال المواد
وهذا معنى قولهم بشخصها او نوعها والا فالحرارة كثيرة فالحرارة النارية وان لم يكن حصولها بانفعال المادة لكن من شان الحرارة المطلقة انواع
ان يحدث بالانفعال فى مادة وكذا الحلاوة العسلية وان لم يكن فى العسل على سبيل انفعال من العسل لكنها انما احدثت على انفعال
فى امور تكونت عسلا فانفعلت انفعالا صارت لاجل ذلك حلوة وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة
الشبه بان تنفعل فهى وان كانت داخلة فى القسم الاول لاجل السببين المذكورين لكنها بقصر زمانها وسرعة زوالها امتنعت عن اسم
جنسها واقتصر على مجرد الانفعال **فصل** فى الرد على القول بان كيفيات الاجسام نفس اشكالها وبانها نفس الامزجة زعم بعضهم
ان لا حقيقة للكيفيات المحسوسة بل هى مجرد انفعالات تعرض للحواس فاذا قيل لا بد لانفعال الحاسة من بعضها دون بعض وبعض
الكيفيات دون بعض من سبب والا لانفعل البصر من الشفاف مثل ما ينفعل من الملون اجابوا ان الاجسام مركبة من اجزاء غير متجزية
بالفعل وان تجزت بالفرض وهى على اشكال مختلفة وعلى تراكيب واوضاع متخالفة وذلك الاختلاف يوجب اختلاف الاثار الحاصلة
فى الحواس فالذى يفرق البصر يسمى بالبياض والذى يجمعه بالسواد وكذا فى المطعوم الذى يقطع العضو بحريفها الى عدد كثير لكون اجزائه صغارا
شديدة النفوذ هو الحريف والمتلاقى لذلك القطع هو الحلو وكذا القول فى الروايح والملموسات كالحرارة والبرودة وبالجملة فاختلاف
الاشكال يوجب اختلاف الاحساسات والحواس انما ينفعل من الاشكال لا من كيفية اخرى وهذا المذهب سهل الدفع فان ما فى الحواس
صورة المحسوسات ومثالها ومثال الشكل غير مثال الطعم واللون وغيرهما وسيجىء ايضا فى مباحث الكون والفساد بطلان هذا المذهب
ثم الذى يميز اللون عن الشكل ان الشكل محسوس باللمس واللون غير محسوس به فاحدهما غير الاخر فان قيل المحسوس بالحقيقة هو الصورة الحاصلة
فى الحس فيجوز ان يفيد الشكل المخصوص لالة البصر اثرا ولالة اللمس اثرا آخر قلنا الاثار الحاصلة فى الحواس ان كانت اشكالا والشكل
ملموس فالاثر الحاصل فى العين ملموس هف وان لم يكن اشكالا فيثبت القول بوجود كيفيات وراء الاشكال لان صورة الشىء ومثاله
لا بد وان يكون مطابقا له ومما يحتج به على اثبات هذه الكيفيات ان الالوان والطعوم والروايح فيها تضاد بخلاف الاشكال اولا
تضاد فيها حجة اخرى قالوا ان الاحساس بالشكل متوقف على الاحساس باللون ولو كان اللون شكلا لتوقف الشىء على نفسه قالوا
ان الانسان الواحد قد يرى جسما واحدا على لونين مختلفين بحسب وضعين منه كطوق الحمامة يرى مرة شقراء ومرة على لون الذهب
بحسب اختلاف المقامات وايضا السكر فى فم الصفراوى مر وفى فم غيره حلو فلا حقيقة لهذه الاشياء الا انفعال الحواس ولا اختلاف
الاحساسات الا اختلاف المنفعلات والانفعالات بحسب الاوضاع المختلفة والجواب اما طوق الحمامة فليس المرئى منه شيئا واحدا
بل هناك اطراف الريش ذوات جهات ولكل جهة لها لون يستر لون الجهة الاخرى بالقياس الى القائم الناظر فللوضع مدخل لا اشتراط فى الاذنية
المقابلة فيها لان المرئى هو الوضع وليس الاجناس مجرد انفعال الحواس عن محسوساتها وليس صدق اختلاف الاحساسات المنفعلات
واعلم ان جماعة زعموا ان الكيفيات نفس الامزجة وان المزاج اذا كان على حد ما كان لونا وطعما معينين واذا كان على حد آخر ومجال آخر
كان لونا وطعما آخر وليس ساير الكيفيات التى تجرى مجراهما شيئا والمزاج شيئا اخر بل كل منها مزاج مخصوص يفعل فى اللامسة
شيئا وفى الباصرة شيئا آخر والذى يدل على بطلانه ان جميع الامزجة على حدودها الواقعة بين الغايات ملموسة ولا شىء من

الالوان ملموسا فليس شيء من المزاج لونا وايضا فهذه الكيفيات يوجد فيها غايات فى التضاد والامزجة متوسطة ليست بغاية فهي امور
غير الامزجة **الباب الثاني** فى الكيفيات الملموسة وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة
والجفاف والبلة والثقل والخفة وقد ادخل فى هذا الباب الخشونة والملاسة والصلابة واللين فلنذكر كل منها فى هذا الباب وفيه فصول
فصل فى حد الحرارة والبرودة قال الشيخ فى الشفاء الحرارة كيفية تفرق بين المجتمعات وتجمع بين المتشاكلات والبرودة هى التى
تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات وذكر فى رسالة الحدود فى الحرارة انها كيفية فعلية محركة لما فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض
ان يجمع المتشابهات ويفرق المختلفات اى صدور هذا الجمع والتفريق ليس صدورا اوليا بل فى ذلك تابع للخاصية الاولى وهى التحريك
الى فوق والتخفيف فهذا الرسم المذكور فى الحدود اولى من المذكور فى الشفاء فاذا فعلت الحرارة فعلها الاولى يحدث بتحليلها الكثيف
تخلخلا من باب الكيف اى رقة القوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وبتصعيده اللطيف من الاجزاء تكاثفا من باب الوضع اى
اجتماعا للاجزاء الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب ومعنى
الفعلية فى الحرارة جعل الغير شبيها الاجرد اثرها اعم من الحركة وغيرها ليكون قوله فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على ما زعم الامام والجملة
فالخاصية الاولية للحرارة هى احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير
وغير ذلك وتحقيقه ان ما يتاثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا فى الكيف ثم يفضى به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء
والهواء نارا وربما يفرق المتشابهات بان يميز الاجزاء الهوائية من النارية ويتبعها ما يخالطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان مركبا
فان لم يشتد التحام بسائطه ولاخفاء فى ان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه انضمام كل الى ما يشاكله بمقتضى
الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسائط فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية
حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر
وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما فى الرصاص او تليين كما فى الحديد وان كان غالبا جدا كما فى الطلق حدثت مجرد
سخونة واحتيج فى تليينه الى الاستعانة باعمال آخر وعدم حصول التصعد والتفريق بناء على العائق لا ينافى كون خاصيتها التصعيد
والتفريق للمختلفات والجمع للمتشابهات فعلى ما ذكرنا اندفع ما قيل اما انها تجمع المتشاكلات فليس كذلك لانها تفرق الماء بالتصعيد
وكذلك ترمد الحطب وتفرقه واما انها تفرق المختلفات فليس كذلك لانها لا تقوى على تفريق الاجزاء العنصرية التى فى الطلق والنورة و
الحديد والذهب والحيوان المسمى بالسمندر بل قد يجمع بين المتشاكلات ايضا كما يرى بياض البيض وصفرتها تلازما لانا نقول اما تفريق المختلفات
الماء فليس كذلك بل اذا احالت جزء منه هواء وقع التفريق بينه وبين الماء لاختلاف الطبيعتين ثم يلزم ان يختلط بذلك اجزاء مائية
يتصعد مع الهواء بخارا واما فعلها فى الحطب فلان اجزاؤها الارضية متماسكة بالمائية فاذا فرقت بينهما عرض سائر الاجزاء
الباقية الرمادية واما الطلق والنورة والحديد فالنار قوية على تسييلها باعانة الحيل التى يتولاها اصحاب الاكسير وخصوصا اذا
اعينت بما يزيدها اشتعالا كالكبريت والزرنيخ واما الذهب فالنار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال شيء
منها الى التصعد جذبه المائل الى الانحدار فيحدث من ذلك حركة دورية ولولا المانع لفرقته النار وعدم الفعل لعائق ليس دليلا على
انتفاء الفاعلية واما عقد البيض فليس جمعا له بل هو احالة فى قوامه ثم ان النار يفرقه عن قريب بالتقطير ثم اعلم ان هذا التعريف وكذا
نظائرها اعنى التى للمحسوسات ليس بحد فانه غير مركب من المقومات ولا ايضا برسم لانه التعريف باللازم بين ينتقل منه الذهن الى ماهيته
الملزوم وههنا ليس كذلك فان من لم يشاهد النار لا ينتقل ذهنه من فهم الحركة الى فوق اذ الجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات
الى فهم ان المؤثر فى ذلك هو الحرارة بل الفائدة فى هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر خواصها وآثارها بحيث يميزها عن غيرها عند
العقل بعد ما افاده الحس ما هو الممكن فى ذلك وهى حاصلة بذكر هذه اللوازم واعلم ان من القدماء من انكر وجود البرودة وجعلها
عدما للحرارة ورد بان الجمود والتكثيف كالسيلان والترقيق فعلان وجوديان مقابلان لهما ولا يمكن اسناد الفعل الوجودى الى العدم
ولا الى الجسمية المشتركة فلا بد من وجود كيفيتين وجوديتين لتكونا مصدرين لهذه الافعال الاربعة المتقابلة ويمكن ان يأول
كلام القدماء بان وجود الحرارة اقوى من وجود البرودة فوجود البرودة عادم لشدة الوجود ولذلك فعل الحرارة اشبه بالوجودى
من فعل البرودة لان السكون والجمود اشبه بالعدم من الحركة ولان الحرارة قد تكون جوهرا سماويا كالطبيعة الفائضة من عالم النفوس

على ابدان فتفعل افعالا غريبة مخالفة لفعل هذه الحرارات العرضية **فصل** في ماهية الحرارة الغريزية واثباتها بما يتوهم ان
الطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفايضة من الاجرام الكوكبية وعلى الحار الغريزي الفايض من عالم النفوس وعلى الحرارة الحادثة
بالحركة بحسب اشتراك الاسم وليس كذلك لانه لمفهوم واحد وهو الكيفية المحسوسة التي توجب التلطيف والتصعيد وان كانت الحرارة مختلفة
بالحقيقة والذي يشك فيه اختلاف المفهوم انما هو في اطلاق الحار على النار وعلى النيرات السماوية وعلى الطبيعة الفاعلة في الابدان
وعلى الادوية والاغذية التي يظهر منها حرارة في بدن الحيوان وهل في كل من الكواكب والدواء صفة مسماة بالكيفية المحسوسة التي تكون في
النار ام ذلك توسع واطلاق الحار على ما منه الحرارة وان لم يقم فيه المسمى بالحرارة فيه تردد والحق انه لو ثبت فيما منه الحرارة انه يفعلها بالذات
فهو حار فان القوى تعرف بافاعيلها والاثر من جنس المؤثر وان فعلها بالعرض بان يسد المسام او يجمع الحرارة او يمنعها عن التحليل فليس
بحار واختلفوا في ان الحرارة الغريزية التي بها قوام الحيوة في الحيوان والنبات هل هي مخالفة بالنوع للحرارة الخارجية ام لا قال الشيخ في
القانون الحار الخارجي اذا حاول ان يبطل الاعتدال فان الحار الغريزي اشد الاشياء مقاومة له حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة
الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه ويدفع ضرر البارد الوارد بالمضادة وليس هذه الخاصية للبرودة
فانها انما تنازع وتعاوق الحار الوارد بالمضادة فقط ولا تنازع البارد الوارد فالحرارة الغريزية هي التي تحمي الرطوبات الغريزية
عن ان يستولي عليها الحرارات الغريبة فالحرارة الغريزية للقوى كلها والبرودة منافية لها ولذلك يقال حرارة غريزية وحكى في حيوان
الشفاء عن المعلم الاول انه قال الحرارة المعنوية التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليس من جنس الحار الاسطقسي الناري بل من جنس الحار
الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه منبعث عنه وفرق بين الحار السماوي والحار
الاسطقسي واعتبر ذلك بتاثير الشمس في عين الاعشى دون حر النار فتلك الحرارة تتبعها الحيوة التي لا تتبع النارية ونسبتها الى
الروح جسما الهيا نسبته من المني والاعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية فالعقل افضل المجردات والروح افضل الاجسام
وزعم الامام الرازي انها هي النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها للمركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها
بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية الى ابطال القوام والقلة العاجزة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك
الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وانما تدفع حر الغريب لان الحر الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة افادت من النضج والطبخ ما
يعسر عنده على الغريبة تفريق تلك الاجزاء فلهذا السبب تدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة فالتفاوت بين الحرارتين ليس في
الماهية بل في الدخول والخروج حتى لو توهمنا الغريبة جزءا والغريزية خارجة لكانت الغريبة تفعل فعل الغريزية اقول يلزم على ما
ذكره ان يكون الشيء عند انكساره وضعفه تفعل افعالا لا تقوى على شيء منها عند كماله وشدته وايضا الفرق حاصل بين عدم
انفعال الشيء عن المفسد المضر وبين ان يدفع ضرره الحاصل فالحار الغريزي يدفع عن البدن الحرارة الغريبة التي وردت البدن
وامرضتها زمانا ولا شك ان الحرارة الاسطقسية التي في البدن تشتد بورود حرارة اخرى غريبة كمن يحترق بدنه بالنار او يسخن
بالاهوية الحرورية او بالحميات فالتي تقاوم هذه الاشياء المقوية لهذه الحرارة وتدفعها عن البدن وتعالجه وتعيده الى الصحة
والسلامة بعد اشرافه على الافتراق والفساد ما هي الا هذه الافاعيل تصدر عن النارية التي هي مكسورة مقهورة على تقدير وجودها
وعدم انخلاعها كسائر الصور الاسطقسية كما هو المذهب المنصور ام هي صادرة عن لا شيء او عن البرودة التي لا تعقل لها الا الجمود
والسكون او عن النفس والنفس لا يعقل الا بواسطة القوى والكيفيات فما ابعد عن الحق قول من نسب التنمية والتغذية والتوليد بما
في كل منها من الترتيبات والتشبيهات والتعديلات الى حرارة التي شانها الاحراق والتفريق وايضا الحار الاسطقسي كباقي الاسطقسات
بطبايعها متداعية الى الانفكاك مجبورة على الالتيام فالذي يجبرها على الالتيام ويحفظها عن التفريق هو الحار الغريزي باستخدام
النفس او الطبيعة اياه اذ قد ثبت في موضعه ان هذه الافاعيل الطبيعية لا يتم الا بشيء من هذه الكيفيات الاربع سيما الحرارة
ومن نظر حق النظر يعلم ان نسبة الحرارة الى الطبيعة كنسبة الميل الى القوى المحركة فكما ان طبيعة النار حارة لجوهرها انه مفيد لوجود
وجودي الجوهر فكذلك مبدء الحرارة الغريزية نفسا كان او طبعا طبيعة فلكية او عنصرية يجب ان يكون حارا لذات بذاته لا بحرارة
زائدة بل ذاته بذاته حرارة وحارة الا ان تلك الحرارة نوع آخر اعلى واشرف من هذه الحرارات وذاته بالحقيقة نار اخرى اجل من هذه
النيرانات وهي محيطة بهذه لا احاطة وضعية فقط كاحاطة السماء بكرة الاثير بل احاطة قهرية عليه غير محسوسة بهذه الحواس

ولا ينفيا البرودة عن حيوانية

فالطبيعة والنفس جمادتان عزيزيتان ولها طبقات كثيرة الروح التي هي مطية النفس في هذا العالم جوهر ناري غير مركب من العناصر كما زعمه
الجمهور بل هي من جنس الاجرام السماوية غير قابلة للموت لكونها حية بالذات نعم قد تعدم ولا يوجد لا انها تموت وفرق بين الفساد والعدم
كما انه فرق بين الوجود والتكوين وهذه المباحث بعيدة عن اذهان اكثر المستقلين بالفكر فضلا عن المقلدين **فصل** في ماهية
الرطوبة واليبوسة وانيتهما ورد في كلام بعض المتقدمين ان رطوبة الجسم كونه بحيث يلتصق بما يلامسه ورده الشيخ بان الالتصاق
لو كان للرطوبة لكان اشد الاجسام التصاقا اشدها رطوبة فالدبق كذلك والا لكان العسل ارطب من الماء فالمعتبر في الرطوبة سهولة القبول
للتشكل وتركه فهي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب وسهل الترك له واليبوسة هي التي يعسر بها قبول الشكل
الغريب وتركه وقال الامام الرازي بان المعتبر في الرطوبة سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم
لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نم ان العسل اشد التصاقا من الماء ان عنيت به سهولة الالتصاق اذ لا شك
ان الشيء كلما كان ارطب كان اسهل التصاقا من الماء وان عنيت لشدة الالتصاق او كثرة دوام الالتصاق فنحن لا نفسر الرطوبة بدوام
الالتصاق حتى يلزمها ان يكون الادوم التصاقا ارطب وايضا ليست الرطوبة نفس الالتصاق حتى يكون الادوم ارطب بل الالتصاق
عرض من باب الاضافة والرطوبة من باب الكيف بل هي ما به يستعد الجسم للالتصاق ويلزمها لا محة سهولة الانفصال المنافي لصعوبة
الانفصال ولو سلم اعتراض الشيخ لبني على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال كما يدل عليه ظاهر كلامه ولهذا يوجد هذا التفسير
في بعض كتبه بل مبناه على انه لا تعرض في كلامهم بذكر السهولة في جانب الالتصاق ولا بذكر الانفصال اصلا على ان ما ذكره من استلزام سهولة
الالتصاق سهولة الانفصال محل منع وقد اورد على اعتبار سهولة الالتصاق انه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام المحرقة
رطبا لكونه كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لفرط مخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على راي من يقول برطوبة الهواء بمعنى سهولة
الالتصاق اعني البلة لولا مانع فرط اللطافة لا على راي من لا يقول بها واعترض على التعريف بسهولة الاشكال بوجوه منها ان النار
ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان يكون ارطبها وبطلانه ظاهر واجيب بانا لا نم سهولة قبول الاشكال الغريبة
في النار الصرفة وانما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة بالهواء فان قيل اذا اوقد التنور شهرا او شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا
صرفة او غالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها قلنا لو اوقد الف سنة فمداخلة الهواء بحالها ومنها انه بمقتضى هذا التعريف كان
الهواء رطبا لكنهم اتفقوا على ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التشتت وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك فليس رطبا بهذا المعنى
والجواب ان ذلك انما هو في الرطب بمعنى البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع ومنها انها توجب ان يكون المعتبر في كون الجسم يابسا
صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بين اليبوسة والصلابة ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضي
قبول الغمز في الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال والصلابة بخلافه فهما يغايران الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه
ان يكون مرجع قبول الغمز ولا قبوله الى الرطوبة واليبوسة والحق ان تعريف الرطوبة بكيفية تقتضي سهولة اللصوق وتركه اولى واما
اليبوسة فربما يقال في تحقيقه ان من الاجسام ما يتفرق اجزاؤه ويتحرك بسهولة اما لضعف تماسك الاجزاء بعضها ببعض واما لتركبه
من اجزاء صغار مع صلابة كل منها فالاول هو اليابس والثاني هو الهش فاليبوسة كيفية تقتضي كون الجسم سريع التفرق عسير الاجتماع فظهر
الفرق بينها وبين الهشاشة كما بينها وبين الصلابة واما بيان انيتهما فاعلم انا قد اشرنا الى ان تفسير الرطوبة بالكيفية التي معها يكون
الجسم سهل الالتصاق وتركه اولى فاذا كانت كذلك فهي لا محة صفة وجودية وهي من المحسوسات لا محة وكذا اليبوسة لما مر واما
اذا قلنا هي التي لاجله يسهل قبول الاشكال فهو كلام مجازي ان اريد به ظاهره فان السهل والصعب من باب المضاف والرطوبة واليبوسة
ليستا منه بل التحقيق فيه ان الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول الاشكال الغريبة وعن رفضها واليابس هو الذي في طباعه
مانع يمنع من ذلك مع امكانه فعلى هذا يشبه ان يكون التقابل بينهما بالعدم والملكة فلم يكن الرطوبة وجودية ولا ايضا محسوسة
بالذات بل كان الاحساس بها عبارة عن عدم الاحساس بمانع عن التشكل والذي يؤكد ما ادعيناه انهما سواء فسرت بالقابلية او بعلة
القابلية وسواء كانت القابلية صفة عدمية او وجودية فهي لا يلزم ان تكون صفة زائدة على الجسم اما على تقدير كونها قابلية
فالقابلية عدمية فظاهر واما على تقدير كونها قابلية والقابلية وجودية فلان هذه القابلية حاصلة للجسم لذاته مع سلب القابليات
لان شان الجسم قبول التشكلات ولذلك كان هذا القبول حاصلا لليابس ايضا واما على تقدير كونها علة للقابلية والقابلية

وجودية فلانه لما كانت قابلية الجسم للاشكال حكما ثابتا له لذاته استحال ان يستدعى علة زائدة واما على تقدير كونها علة للقابلية وهى
عدمية فعدم الحاجة اليه اظهر فثبت ان الرطوبة بهذا التفسير ليست وجودية فالاشبه انها غير محسوسة ولهذا لا يقع الاحساس بالهوا
عند كونها معتدلا لا حر فيه ولا برد ولا حركة ولو كانت رطوبتها وجودية كان الاحساس به دائما فلم يكن شك فى كون هذا الفضاء خلا
واعلم ان الشيخ مال فى فصل الاسطقسات الى ان الرطوبة غير محسوسة وذكر فى كتاب النفس انها محسوسة قال بعض العلماء لعله اراد
بالغير المحسوسة هى التى بمعنى سهولة قبول الاشكال وبالمحسوسة هى التى بمعنى سهولة الالتصاق اعنى البلة وهذا احسن والله اعلم
بالصوا **فصل** فى اللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والبلة والجفاف اللطافة قد تطلق على رقة القوام كما فى الماء
والهواء وعلى سهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وللغلظة معنيان مقابلان لهما قال فى طبيعيات الشفاء ليشبه ان يكون التخلخل
مشابها للطف بالمعنى الاول مع زيادة معنى فانه يفيد الرقة مع كبر فى الحجم والرقة ايضا تستلزمه الا ان التخلخل يدل على الكبر بالتضمن
وهى بالالتزام ويقال التخلخل ويراد به تباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ما هو الطف منها وهذا المعنى غير مشتغل به
هيهنا ثم قال لكن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول غير نافع فى الفعل والانفعال الا بالعرض وقال فى قاطيقوورياس يقال التخلخل
الانتفاش كالصوف المنفوش ويقال لما اذا صار الجسم الى قوام اقبل للتقطيع والتشكيل من انفعال يقع فيه ويقال لقبول المادة حجما
اكبر فالاول من الوضع والثانى من الكيف والثالث من الاضافة فى الكم او كم ذو اضافة وللتكاثف معان ثلثة مقابلة لها واعترض
عليه بان اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول هناك هو بعينه الرقة المفسر هيهنا بسهولة قبول التقطيع والتشكيل وقد حكم هناك بانه
غير نافع فى الفعل والانفعال الا بالعرض مع انه الذى فسر به الرطوبة فلزم خروج الرطوبة من الكيفيات النافعة فيهما مع ان اثبات ذلك
مطلوب له فى ذلك الفصل من الطبيعى والاولى ان يقال سهولة قبول الاشكال هى الرقة واللطافة فاما سهولة الالتصاق بالغير والانفصال
هى الرطوبة النافعة فى الفعل والانفعال والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الاشكال واما اللزوجة فكيفية مزاجية غير بسيطة
المعنى لان اللزج ما يسهل تشكيله باى شكل اريد ولكن يصعب تفريقه بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب ويابس شديد الالتحام والهش
ما يخالفه فهو ما يصعب تشكيله ويسهل تفريقه لغلبة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج واما البلة فاعلم ان هيهنا رطبا ومبتلا
ومنتقعا فالرطب هو الذى صورته النوعية تقتضى الرطوبة بمعنى قبول الالتصاق والانفصال والمبتل ما يعرضه الرطوبة بمقارنة الرطب فان
نفذت الرطوبة فى باطنه فهو المنتقع والجفاف مقابل البلة **فصل** فى الثقيل والخفيف وفيه مباحث اولها ان الشيخ قال فى الحدود
الاعتماد والميل كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة فدل على انه مبدء المدافعة لا نفسها وهى غير الحركة كما فى الثقيل المسكن فى الجو
والزق المنفوخ المسكن تحت الماء فانه يحس منهما الميل الهابط والصاعد وغير الطبيعة لانها قد تكون نفسانية ولعدمها عند كون الجسم فى حيزه
الطبيعى ولان المدافعة تشتد وتضعف والطبيعة بحالها وثانيها ان لمن اثبت غير المدافعة ان يقول الحلقة التى يجذبها الجاذبان المتساويان
حتى وقفت فى الوسط لا شك ان كلا منهما اثر فيها بمنع عن تحريك الاخر اياها غير المدافعة لعدم حصولها وليس ذلك نفس الطبيعة لان نقلها
الى جانبى العلو والسفل وفعلها لو تم فالى جانبين غيرهما فثبت ان لهذه المدافعة مبدء غير الطبيعة وغير القوة النفسانية وثالثها ان الخفة
والثقل قد عرفها الشيخ فى الحدود بقوله الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن
الوسط بالطبع وليس المراد من الوسط نفس المركز بل موضع ينطبق مركز المثقل او مركز ثقله على مركز العالم عند كونه فى ذلك الموضع
ومركز الثقل عبارة عن نقطة يتعادل ما على جوانبها ثقلا بمعنى ان ثقل كل جانب يساوى ثقل مقابله اقول قوله بالطبع ليس مكررا
كما زعم بعض ولا صفة للمركز احترازا عن مراكز الكرات الخارجة المراكز لان الثقيل لا يتحرك اليها بل الى ما هو المركز بالطبع وهو مركز الجسم الاول
الفاعل للجهات كما زعمه الرازى بل صفة للحركة احترازا عن الحركة القسرية على ما هو التحقيق من ان فاعلها هى الطبيعة التى فى المقسور ليخرج
عن الثقيل الخفيف المتحرك الى الوسط بالقسر وعن الخفيف الثقيل المرمى الى الفوق ثم ان قوله طبيعية يدل على ان الميل غير الطبيعة سواء
كان نفس المدافعة او ما به المدافعة ورابعها اقسام الميل طبيعى وقسرى ونفسانى والطبيعى لا يكون الا الى جهة من الجهات والجهة الحقيقية
اثنتان فالميل الطبيعى اثنان الثقل وهو الميل السافل والخفة وهو الميل الصاعد والقسرى على خلاف الطبيعى واما النفسانى فقد
يكون مستديرا وقد يكون مستقيما وقد يختلف باختلاف الارادات وخامسها ان الميل الطبيعى لا يوجد فى الاجسام عندما يكون فى
احيازها الطبيعية قال الامام الرازى هذا ما نص عليه الشيخ فى كتاب السماء والعالم من الشفاء من غير حجة اقناعية فضلا عن البرهانية

للميل امور

اقول هذا في الوضوح بمنزلة لا يحتاج الى البرهان بعد تصور الميل ومبدئه ولا زمه عند عدم المانع وسادسها ان الميل قد يراد به نفس المدافعة وقد يراد به السبب القريب لها وهو المنبعث من الطبيعة عند حاجتها اليه حين خروجها عن الموضع الطبيعي او النفس عند الارادة باستخدام الطبيعة وكما ان من الممتنع وجود حركتين مختلفتي الجهة من الجسم بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي قربا الى موضع ما ويلزمه البعد عن خلاف جهته فلو وجدت حركتان كذلك يلزم الجسم الواحد التوجه وعدمه الى كل من المقصدين فكذلك من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان بالفعل في جسم واحد سواء اريد بالميل نفس المدافعة او سببها القريب منها فعلى ما ذكرنا اندفع التناقض الذي اورده الامام الرازي على كلامي الشيخ في الموضعين من الشفاء احدهما ما قال في الفصل الذي تبين فيه ان بين كل حركتين سكونا بالفعل ولا تصغ الى قول من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون في شيء بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى اسفل البتة بل فيه مبدء من شانه ان يحدث ذلك الميل اليه اذا زال العائق والثاني ما قال في الفصل الذي يتكلم فيه في الحركة القسرية السبب في الحركة القسرية قوة يستفيدها المتحرك من المحرك يثبت فيه مدة الى ان يبطله مصاكات كانت يتصل عليه مما يخرق به وكلما ضعف بذلك قوي عليه الميل الطبيعي فقوله قوي عليه الميل الطبيعي يشعر بوجود الميل الطبيعي مع الميل القسري ولكن المراد منه مبدأ المدافعة او قوتها بمعنى الامكان الاستعدادي المقابل للفعل واما الحلقة الساكنة مع انها المجذوبة الى جهتين فيحكم بوجود استعداد بعيد للمدافعتين لا وجودهما ولا وجود مبدئيهما القريبين وسابعها ان الميل كما يكون الى الجهات المكانية كذلك يكون الى المقاصد الكيفية والكمية والوضعية بل الجوهرية كما وضح في مباحث الحركة بل الميل لما كان هو السبب القريب للحركة ينقسم الى انقسامها فمنها ما يحدث فيه من طباع المتحرك فينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات الى التزيد والى الاستحالة في الكيف كميل العنب من الحموضة من المرارة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الصفرة وميل الحيوان عند اندفاعه الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تاثير فاسد خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله عن القوس والكل عندنا بسبب الطبيعة سواء كانت مستقلة او مقهورة للنفس او مقسورة بامر خارج لكن المحسوس من هذه الاقسام ليس الا الميل المكاني والقسري منه يختلف الاجسام في قبوله والتقصي عنه بامور ذاتية او عرضية فالاختلاف الذاتي هو ما يحسب قوة الميل الطباعي وضعفها فالاقوى بحسب الطبع اكثر تعصيا وامتناعا من قبول الميل القسري والاضعف اقل امتناعا والاختلاف العرضي اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الممانع كالتبنة او لتخلخله الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك وثامنها انه كما يجوز اجتماع حركتين متخالفتي الجهة في جسم واحد احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص بنفسه في سفينة يتحركه بحركة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل احدهما بالذات والاخر بالعرض كحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات ويخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي للانسان بالذات لكن لا يجوز اجتماع ميلين متخالفين احدهما بالطبع والاخر بالقسر كما لا يجوز اجتماع حركتين مختلفتين كذلك نعم الميل يشتد ويضعف اما الطبيعي فبحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم فالاكبر اشد ميلا من الاصغر وفي الكيف كالتكاثف والتخلخل فالاكثف اشد ميلا للهبوط من الالطف وبالعكس للصعود وفي الوضع كاندماج الاجزاء وانتفاشها وقد يختلف ايضا باسباب خارجة من رقة قوام المسافة وغلظه واما القسري فبحسب ما اشرنا اليه اذا تقرر ذلك فاعلم انه اذا طرء على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري ويتقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم اخذ الموانع الخارجية مع الطبيعة في افنائه قليلا قليلا فياخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم يجدد الطبيعة ميلها مشوبا باثار الضعف الباقية فيها ويشتد بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضادة انتهى وقد مثل الشيخ حال الميلين الطبيعي والقسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه وكيفية التقاوم بينهما بحال الماء في حدوث الحرارة المنبعثة فيه من تاثير غيره حيث يبطل به البرودة المنبعثة من طباعه الى ان تزول تلك الحرارة باسباب خارجة شيئا فشيئا فيعود انبعاث البرودة من طباعه فانه لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا مكيفا بكيفية واحدة متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه فتسمى حرارة وتارة اميل الى تلك فتسمى برودة وتارة متوسطا بينهما فلا تسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة

في الكم

والطبيعة

والطبيعة مع ما يعاونها من الامور الخارجية كالهواء المبرد الحاوي لذلك الماء فكذلك لا يجتمع في جسم ميلان بل يكون دائما ذا ميل واحد
شديد او ضعيف قسري او طبيعي وعند تقاوم الميل القسري والطبيعة كانه ينعدم الميل بالكلية لكن الفرق بين الميلين الطبيعي والقسري
للحجر وبين البرودة الذاتية والحرارة القسرية للماء ان خلو الجسم من الميل ممكن كما في كونه عند حيزه الطبيعي وكما في حالة سكونه بين الحركتين
الصاعدة القسرية والهابطة الطبيعية وكما في الحلقة التي يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ولكن خلو الماء عن مرتبة من الحرارة و
البرودة غير ممكن لان بعض الاضداد يجوز خلو الموضوع القابل عنها وبعضها لا يجوز خلوه عنها وتاسعها انه هل يجوز اجتماع الميلين
الى جهة واحدة احدهما طبيعي والاخر غريب اما الجسم الابداعي الذي وجد على كماله الاتم من غير عائق عن ميلها الطباعي كالافلاك في
حركاتها الوضعية وكالعناصر الكلية في حركاتها لو فرض في العالم خلاء وهي في غير احيازها كان ذلك ممتنعا لان قاعدة الامكان
الاشرف دلت على انها في اقصى الممكن من قوتها الطبيعية فميولها بالغة الى الغاية فلا يمكن الزيادة عليها من خارج واما في غيرها
حيث يكون الجسم معارضا بما يدفعه مثل الحجر الهاوي فان الهواء يقاومه في ميله فلا يبعد ان يحصل معه معاون من ميل خارج
يوجب سرعة حركته وعاشرها ان المعتزلة من المتكلمين يسمون الميل اعتمادا ويقسمون الاعتماد الى لازم كاعتماد الثقيل الى
السفل والخفيف الى فوق وغير الطبيعي مختلفا ومنهم من جعل الاعتماد في الجسم واحدا لكنه يسمى باسماء مختلفة بحسب الاعتبار فيسمى
اعتماد واحد بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وان لم يكن له بالنسبة الى سائر الجهات اسم مخصوص وذهب بعض آخر الى انها
متعددة متضادة لا يقوم بجسم واحد اعتمادان بالنسبة الى جهتين ومنهم كالجبائي على ان الاعتماد لازما كان او مختلفا غير باق
وقال ابو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما في الالوان والطعوم وقال الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وانما ولدهما
الحركة فان من فتح بابا او رمى حجرا انما لم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم الحركة في المفتاح والحجر تولد حركة بعد حركة وتولد سكونه
في المقصد وابو هاشم على ان المولد للحركة والسكون هو الاعتماد واستدل ايضا بان حركة الرامي متاخرة عن حركة الحجر المرمي لانه ما لم يندفع
الحجر من حيزه امتنع انتقال يد الرامي اليه لاستحالة التداخل بين الجسمين وهو ضعيف لانه انما يدل على التاخر بالزمان فاستحالة التداخل لا
يوجب ذلك لجواز ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذلك في زمان واحد كما في اجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بل الامر كذلك والا لزم
الانفصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس اذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس
فالاقرب لمن قال بالتوليد ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فانه يولد اشياء مختلفة من الحركات وغيرها
بعضها لذاته من غير شرط كتوليد الحركة لانه السبب القريب لها وبعضها بشرط كتوليده اوضاعا مختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليد
عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده للالم بشرط توليده تفرق الاتصال والاصوات بشرط توليده المصاكة هذا تقرير
مذهبهم في الميل واما على قوانين الحكماء فقد علمت ان الميل غير باق في المواضع التي ذكرناها وانه مما يشتد ويضعف والشدة والضعف
يوجبان تبدل الشيء لذاته فالميل غير ضروري البقاء في كل جسم بتشخصه وانما الباقي في كل جسم بشخصه هو الطبيعة الجوهرية المقومة لهم واما
الذي استدل به بعض العلماء على بقاء الميل في حال الوصول الى المطلوب من انه يفعل الايصال لانه المحرك والمدافع اليه والمدافع هو
بعينه الموصل اليه ويمنع انفكاك المعلول عن علته فذلك صحيح يقتضي وجود الميل آن الوصول ولا يقتضي بقائه كما لا يقتضي بقاء
الحركة بل استحالتهما لان المستدعي للميل والحركة هو خروج الجسم عما هو المطلوب طبعا كان او قسرا او ارادة وهو غير باق في زمان
الوصول الى المطلوب فلا يمكن الميل المحرك اليه لاستلزامه تحصيل الحاصل وحادي عشرها ان الميل هيئة قارة وان وقع في بعض
افرادها تدريج وليس كالحركة التي لا يتصور الا تدريجا للشيء كالاين والكم وغيرهما وذلك لان الميل لا بد من وجوده عند الوصول الى
الحدود ومطالب غير منقسمة في الحدوث والموجود في حد غير منقسم كان موجودا في آن وان استمر قبله وبعده ايضا وثاني عشرها ان لا تنافي
بين الثقل والخفة اذ الثقل يوجب حركة الجسم الى جانب المركز والخفة الى جانب المحيط فكل منهما يوجب تباعد جسمه عن جسم الاخر فالو صفان
الموجبان تباعد الجسمين الى غاية التباعد يستحيل ان يجتمعا حتى يتنافيا علا وقد علمت ان السكون الذي بين حركتي الصاعدة والهابطة
انما حصل من تفاعل بين الطبيعة والميل القسري الصاعد لا بين الميلين لعدم اجتماعهما بل هما متعدمان جميعا في ذلك الزمان
الا في الطرفين ففي آن اوله كان آخر زمان الميل القسري وقد قاومته الطبيعة حتى ازالته وفي آن آخره كان اول زمان الميل الطبيعي
وقد احدثته الطبيعة بعد فراغها عن آثار شواغل الميل القسري **فصل** فيما يظن دخوله في الكيفيات الملموسة وليس

لمس

منها فمن ذلك الخشونة والملاسة والصلابة واللين وانما يقع الاشتباه في مثل هذه الامور لعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فالخشونة اختلاف الاجزاء والملاسة استواؤها وهما من باب الوضع على ان المحسوس ليس مجرد الوضع بل مع ما يلزم من صلابة او لين او حرارة او برودة او غيرهما فليسا من هذا الباب اما اللين فلما عرفت ان الانغماز الحاصل فيه وهو من باب الحركة مع تقعير في سطحه وهو من باب الكيفيات المختصة بالكميات وليس اللين نفس هاتين الصفتين لانه موجود مع عدمهما ولان اللين غير محسوس بالبصر وهما محسوسان به فاللين عبارة عن استعداد تام نحو الانغمار وكذا الصلابة فيه امور بعضها عدمي وهو عدم الانغمار وبعضها وجودي فمنه المقاومة المحسوسة ومنه بقاء الشكل وليست الصلابة شيئا منها اما العدم فظاهر اما الشكل فقد علمت اما المقاومة فلو كانت صلابة كان الهواء الذي في الزق المنفوخ صلبا وكذا الرياح الهابة بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال والاستعداد واللااستعداد ليسا مما يدرك بالحس فضلا عن اللمس فالصلابة واللين من باب الكيفيات الاستعدادية واما سائر الكيفيات الحاصلة بالامتزاج بين اوائل الملموسات اعني الاربع الفعليتين والانفعاليتين فاللائق بذكرها موضع اخر حين نشتغل بذكر مباحث الاجسام الطبيعية واما الكيفيات المذوقة وان ناسب ان تردف بهذا المقام لكن المذوق تلو الملموس لكن اخرناها لكون البحث عنها مختصرا فيما ولنا ارداف الكيفيات المبصرة بهذا الموضع استمدادا من فاعل الخير والجود واستجلابا لافاضة العلم وكمال الوجود

الباب الثالث في الكيفيات المبصرة وفيه فصول

فصل في اثبات الالوان ذهب بعض الناس الى ان لا حقيقة للون اصلا بل جميع الالوان من باب الخيالات كما في قوس قزح والهالة ونحوهما فان البياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المصغرة جدا لكثرة السطوح المتعاكسة عنها النور بعضها من بعض كما في الثلج فانه لا سبب هناك الا مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدية وكثرة انعكاساته وكما في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي واما السواد فمن عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه والحاصل ان البياض هو راجع الى النور والسواد الى الظلمة وباقي الالوان متخيلة من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء وربما يسند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولاجل هذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات متحققة لا متخيلة وان كانت متخيلة في بعض المواضع ايضا وظهورها في الصورة المذكورة بتلك الاسباب لا ينافي تحققها وحدوثها باسباب اخرى التي هي باستحالات المواد واعلم ان الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من ثامنة الفن الرابع من الطبيعيات انه لم يعلم انه هل يحصل البياض بغير هذا الطريق المذكور ام لا ولكن في المقالة الثالثة من علم النفس قد قطع بوجود ذلك فقال انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه بوجوه احدها كما في البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وثانيها كما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماآن فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانه شفاف متفرق قد دخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار لا بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر وثالثها اختلاف طرق الاتجاه من البياض الى السواد حيث يكون تارة من البياض الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان اذ لو لم يكن كذلك لم يكن في تركب السواد والبياض الا في طريق واحد ولم يكن اختلاف الا بالشدة والضعف فيهما ورابعها انعكاس الخضرة والحمرة ونحوهما من الالوان اذ لو لم يكن اختلافها الا لاختلاط المشف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر وغيرهما الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة هذا تلخيص ما افاده في الشفاء ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب بين السواد والبياض اقوى منه لا لانهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في كل منهما موضع نظر لجواز ان يقع تركب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان يقع انعكاس السواد عند الامتزاج لا عند الانفراد والعجب ان صاحب كتاب المواقف فهم عن سوء فهمه او سوء ظنه بمثل الشيخ عن بعض عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصورة المذكورة ان اختلاط الهوا

بالمشف على الوجه المخصوص بسبب ظهور لون ابيض ولرؤية لون البياض انه يمكن وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبته الى السفسطة
حاشاه عن ذلك ومنهم من نفى البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ ودفع بان قولهم للاسود انه غير قابل
للبياض ان عنوا به على سبيل الاستحالة فغير صادق اذ كذبهم الشيب بعد الشباب وان عنوا به على سبيل الانصباغ فسببه ان الصبغ
المسود لما فيه قوة قابضة فيخالط وينفذ والمبيضات غير نافذة ونقل عن اصحاب الاكسير انهم يعملون نحاسا اكثر ابيضاضا من كلس
وزرنيخ مصعد وذلك يبطل ما قالوه وربما تمسكوا بان مادة البياض تقبل الالوان ومادة السواد لا تقبلها فدل على ان مادة
البياض عارية عن اللون ودفع بانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال السبب الاول ولزوم سبب الثاني اقول لا شبهة
في ان القابل ما دام اتصافه بلون لا يمكن اتصافه بلون اخر فمادة البياض ما دام بياضه لا يمكن ان يتصف بلون آخر وكذا في السواد وسائر
الالوان بلا فرق فان فرق بان انسلاخ السواد عن محله غير ممكن كان رجوعا الى الوجه الاول وانسلاخ الشيء وعدم انسلاخه من اضعف
الدلائل على العدم والوجود فرب وجودي ينسلخ ورب عدمي لا ينسلخ كالعمى والبصر حيث ينسلخ الوجودي ولا ينسلخ العدمي وربما
احتج بان محل البياض يقبل جميع الالوان وكل ما يقبل الشيء يجب ان يكون عاريا عنه فمحل البياض يجب ان يعرى عن الالوان كلها والجواب ان
الصغرى كاذبة لانه يقبل ما سوى اللون الابيض الذي فيه فلا يلزم الا عراؤه عن غير ذلك البياض وان اريد بالقبول الامكان الجامع
للفعلية منعنا الكبرى وهو ظاهر وربما قيل لو كان القابل للشيء واجب الانخلاع عنه لكان ممتنع الاتصاف به واللازم باطل فكذا
الملزوم وهو منفسخ بان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف ما دام قابلا وذلك حق **تتمة** اعلم ان كل ما يحدث
من الالوان بسبب طبخ صناعي او نضج طبيعي وبالجملة باستحالة للمادة فهو لون طبيعي وكل ما يحدث دفعة في محل وان كان بعد حركة
مكانية فهو لون غير طبيعي كالالوان القزحية والزجاجية والوان المسحوقات المشفة كالجمد المكسور باجزاء صغيرة وكلا القسمين
موجودان لكن احدهما مادي حاصل بانفعال المادة والآخر من تعينات النور الحاصل واختلاف ظهوره على الابصار حسب اختلاف
المظاهر ثم ان للقائلين بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين ومنهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب وذكروا في بيانه
وجوها ضعيفة ومنهم من ذهب الى ان اصول الالوان وهي السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة
ولا يخفى ان المشاهدة انما تفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون
لحقيقة مفردة فلا **فصل** في النور المحسوس واعلم ان النور ان اريد به الظاهر بذاته والمظهر لغيره فهو مساوق للوجود بل نفسه
فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسما باقسامه فمنه نور واجب لذاته قاهر على ما سواه ومنه انوار عقلية ونفسية وجسمية
والواجب تعالى نور الانوار غير متناهي الشدة وما سواه انوار متناهية الشدة بمعنى ان فوقها ما هو اشد منها وان كان بعضها كالانوار
العقلية لا يقف آثارها عند حد والكل من لمعات نوره حتى الاجسام الكثيفة فانها ايضا من حيث الوجود لا تخ من نور لكنه مشوب
بظلمات الاعدام والامكانات كما بيناه في شرحنا الحكمة الاشراق وان اريد به هذا الذي يظهر به الاجسام على الابصار فاختلفوا
في حقيقته فمنهم من زعم انه عرض من الكيفيات المحسوسة ومنهم من زعم انه جوهر جسماني لكن ينبغي على من يرى انه عرض ان يعلم انه ليس
من الاعراض التي تحصل بانفعال المادة وبالاستحالة بل يقع دفعة من المبدء الفياض في محل قابل اياه اما بمقابلة نير واما بذاته وكذا ينبغي
على من يزعم انه جسم ان يذعن انه ليس من الاجسام المادية المشتملة على قوة استعدادية تنفعل بها عن تاثير فاعل غريب فهو على تقدير
جسميته يكون خاليا عن الكيفيات الانفعالية كالرطوبة واليبوسة والثقل والخفة واللين والصلابة وامثالها وكذا عن
الكيفيات الفعلية المقتضية لتلك الانفعالات كالحرارة الموجبة للحركة الى فوق وللتفريق والجمع وما شابهها وكالبرودة
الموجبة للثقل والكثافة والجمود وامثالها بل لا بد وان يكون من الاجسام الكائنة دفعة بلا استحالة وانفعال لكن انه جسم اشتهر بينهم ان الزاعمين
النور اجسام صغار تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء وذلك ممنوع لان اكثر النيرات المضيئة اجرام كوكبية دائمة الانارة لا
ينفصل اجزاؤها عنها دائما والا يلزمها الذبول والانتقاص وخلو مواضعها عن تمام مقدارها او مقدار اجزائها او كونها دائمة
التحليل مع ايراد البدل عما يتحلل عن جرمها فيكون اجسامها اجساما مستحيلة غذائية كائنة فاسدة وذلك مح في الفلكيات
واما الذي ذكر في كتب القوم لابطال مذهب القائلين بكون الانوار المبصرة اجساما فوجوه الاول انه لو كان النور جسما
لكانت حركة طبيعية والحركة الطبيعية الى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن النور يقع على الجسم من كل جهة كانت له والثاني

ان النور اذا دخل من الكوة ثم سددناها دفعة فتلك الاجزاء النورانية اما ان تبقى او لا تبقى فان بقيت فهل بقيت في البيت او تخرج
فان قيل انها خرجت عن الكوة قبل انسدادها فهو مح لان السد كان سبب انقطاعها فلا بد ان يكون سابقا عليه بالذات او بالزمان
وان بقيت في البيت فيلزم ان يكون البيت مستنيرا كما كان قبل السد وليس كذلك وان لم تبق فيلزم ان يكون تخلل جسم بين جسمين
يوجب انعدام احدهما وهو معلوم الفساد والثالث ان كونها انوارا اما ان يكون عين كونها اجساما واما ان يكون مغايرا لها
والاول بط لان المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم واما ان قيل انها اجسام
حاملة لتلك الكيفية تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء فهذا ايضا بط لان تلك الاجسام اما محسوسة او غير محسوسة فان
لم تكن محسوسة كانت ساترة لما ورائها ويجب انها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترا لكن الامر بالعكس فان الضوء كلما ازداد قوة
ازداد اظهارا والرابع ان الشمس اذا طلعت من الافق يستنير وجه الارض كله دفعة ومن البعيد ان ينتقل تلك الاجزاء من الفلك الرابع
الى وجه الارض في تلك اللحظة اللطيفة لا سيما والخرق على الافلاك ممتنع اقول وهذه الوجوه في غاية الضعف كما بيناه فيما كتبنا
على حكمة الاشراق اما الوجه الاول فلان كون النور جسما لا يستلزم كونه متحركا ولا كون حدوثه بالحركة بل مما يوجد دفعة بلا حركة واما
الوجه الثاني فلقائل ان يقول ان قيام المجعول بلا مادة انما يكون بالفاعل الجاعل اياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الافاضة فاذا
طرء المانع لم يقع الافاضة فينعدم المفاض بلا مادة باقية عينه لان وجوده لم يكن بشركة المادة فكذا عدمه فعند انسداد الباب عن
الافاضة ينعدم الشعاع عن البيت دفعة ولا فرق في ذلك بين كونه عرضا او جوهرا والسر فيهما جميعا ان النور مطلقا ليس حصوله
من جهة انفعال المادة وشركة الهيولى كسائر الجواهر والاعراض الانفعاليات ولذلك لا ينعدم شيء منها دفعة لو فرض حجاب بينها
وبين مبدئه الفاعلي الا بعد زمان وعقيب استحالة واما الذي ذكروه ثالثا فجوابه ان المغايرة في المفهوم لا ينافي الاتحاد والعينية
في الوجود كنفس الوجود فان مفهومه غير مفهوم الجسم ولكن وجود الجسم عين جسميته فما ذكروه مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم
الشيء وحقيقته والا لانتقض الدليل بالوجود لجريانه فيه بان يقال المفهوم من الموجودية غير المفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم
معدوم ولا يعقل وجود معدوم والحل فيهما جميعا ان مفهوم النور والوجود غير مفهوم الجسم لكن المفهومات المختلفة قد تكون في الاعيان
ذاتا واحدة من غير تعدد في وجودها واما المذكور رابعا فلان مبناه ايضا على الانفصال والقطع للمسافة لا على مجرد الجوهرية والجسمية

فصل في حقيقة النور واقسامه

النور غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث انه
شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر تعريف بما هو اخفى وكان المراد به التنبيه على بعض خواصه والمعترفون
بانه كيفية اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه عبارة عن ظهور اللون فقط وقالوا ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة
والمتوسط بينهما الظل ويختلف مراتبه بمراتب القرب والبعد عن الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الخفاء ثم شاهد ما هو اكثر
ظهورا من الاول ظن ان هناك بريقا وشعاعا وليس الامر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس والدليل عليه ان ظهور بعض اللامعات
بالليل المظلم دون النهار لضعف الحس في الظلمة فزعم انها كيفية زائدة ولذلك اذا قوي البصر بنور السراج لم يرها وكذا النسبة
لمعان السراج الى لمعان القمر ونسبة لمعانه الى نور الشمس من حيث ان لمعان السراج يزول عند ظهور القمر وهو يزول عند ظهور الشمس
والسبب فيه ما ذكرنا من ضعف الحس ومن هؤلاء من بالغ حتى قال الضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونها وذلك يبهر البصر فيخفى
لونها لا لخفائه في نفسه كما انا نحس بالليل بلمعان اللوامع ولا نحس بالوانها لكون الحس لضعفه في الليل يبهره ظهور تلك الالوان
فلا جرم لا يحس بها ثم اذا قوي في النهار بنور الشمس لم يصر مغلوبا لظهور تلك الالوان فلا جرم يحس بها هذا بيان مذهبهم اقول
لا بد اولا من تحقيق محل الخلاف في ان النور كيفية زائدة على اللون او نفس الظهور فنقول لمن قال بانه نفس الظهور فهو لا يخ اما
ان يريد به الظهور او مجرد هذه النسبة والثاني بط والا لكان الضوء امرا عقليا وانما يحث مقولة المضاف فلم يكن محسوسا
اصلا لكن الحس البصري مما ينفعل عن الضوء ويتضرر بالشديد منه حتى يبطل والامور الذهنية لا يؤثر مثل هذا التاثير فثبت ان الضوء
عبارة عما يوجب الظهور فيكون امرا وجوديا لكن بقي الكلام في انه عين اللون او غيره وقد تكلمنا في ذلك في تعاليقنا على
ضوابط الاشراقيين عند مقاومتنا للوجوه التي ذكرت هناك حتى استقر الراي على ان النور المحسوس بما هو محسوس عبارة
عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس في غير هذا العالم واما الذي في الخارج بازائه فلا يزيد وجوده على وجود اللون

والذي وقع الاستدلال على تغايرهما فوجوه متعددة الاول ان ظهور اللون اشارة الى تجدد امر فهو اما اللون او صفة نسبية او غير نسبية
والاول بط لان النور اما ان يجعل عبارة عن تجدد اللون او اللون المتجدد والاول يقتضي ان لا يكون مستنيرا الا في آن تجدده والثاني يوجب
كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى وان جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور
فذلك نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حال نسبية فهذا بط لان الضوء امر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية والثاني
ان البياض قد يكون مضيئا مشرقا وكذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عين ذاته لزم ان يكون بعض الضوء ضدا لبعضه وهو بط لان ضد الضوء
الظلمة الثالث ان اللون يوجد بدون الضوء وكذا الضوء يوجد بدون اللون كالماء والبلور اذا وقع عليهما الضوء فهما متغايران لوجود
كل منهما بدون الاخر الرابع ان الجسم الاحمر مثلا المضيء اذا انعكس منه الى مقابله فتارة ينعكس الضوء منه الى جسم آخر وتارة ينعكس منه الضوء
واللون معا اذا قوي حتى يحمر المنعكس اليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال ان يفيد لغيره لمعانا ساذجا فان قيل هذا البريق
عبارة عن اظهار اللون في ذلك لقابل فنقول فلما ذا اذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوءه اخفى ضوء المنعكس اليه وابطله واعطاه
لون نفسه اقول اما الوجه الاول فهو مقدوح بان ظهور اللون عبارة عن وجوده وهو صفة حقيقية من شانها ان ينسب وينضاف
الى القوة المدركة وبهذا الاعتبار يقع له التجدد وقوله يوجب ان يكون الضوء نفس اللون قلنا نعم ولكنهما متغايران بالاعتبار كما ان
المهية والوجود في كل شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فان الضوء يرجع معناه الى وجود خاص عارض لبعض الاجسام والظلمة
عبارة عن عدم ذلك الوجود بالكلية والظل عبارة عن عدمه في الجملة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النوري
وحامل عدمه على انحاء مختلفة وقد مرت الاشارة الى ضعف الادلة الموردة على ابطال كون الالوان غير زائدة على مراتب تراكيب الانوار
فعلى هذا اصح معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون وصح ايضا لو قال احد انه غير اللون لان النور بما هو نور لا يختلف اذ لا يعتبر فيه
امتزاج ولا شوب مع عدم او ظلمة والالوان مختلفة واما الوجه الثاني فهو ايضا مندفع بما مهدنا وبان الالوان وان لم تكن غير
غير النور الا ان مراتب الانوار مختلفة شدة وضعفا ومع الاختلاف بالشدة والضعف قد يختلف بوجوه اخرى بحسب تركيبات
وتمزيجات كثيرة تقع بين اعداد من النور وامكانها وفعليتها وقوتها وضعفها واصلها وعارضها واعداد من الظلمة اعني عدم ملكة
النور وامكانها وفعليتها وقوتها وضعفها واصلها وفرعها فان هذه الالوان امور مادية في الاكثر او متعلقة بها والمادة منبع
الانقسام والتركيب بين الوجودات والاعدام والامكانات فليس بعجب ان يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه الالوان التي
نراها فيقع تلك الاقسام في محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بمقابلة المنير ومن قال بان الضوء عين الملون لم يقل بان كل ضوء
عين كل لون كما ان من قال بان الوجود عين المهية لم يقل بان كل وجود عين كل مهية ليلزمه ان لا يطرء وجود على وجود ولا تضاد وجود لوجود
فالالوان متخالفة الاحكام وبعضها امور متضادة لكن بما هي الوان لا بما هي انوار كما ان الموجودات متخالفة الاحكام وبعضها اشياء
متضادة لكن بما هي مهيات لا بما هي موجودات مع ان الوجود والمهية وكذا النور واللون واحد لا يخفى ذلك على من تتبع كلامنا مع قلب
ذكي واما الوجه الثالث فسبيل دفعه سهل بما بيناه وكذا الوجه الرابع بادنى اعمال رويه فان عدم ظهور اللون قد يكون لضعف
اللمعان الواقع على شيء وقد يكون لشدة اللمعان فالواقع على القابل من عكس المضيء الملون قد يكون ضوءه فقط وذلك عند قصور
الضوء واللون او قصور استعداد القابل المقابل وقد يكون كلاهما لقوتهما وقوة استعداد المنعكس اليه على ان الكلام في مباحث العكوس
طويل وكون المنعكس من الجسم المضيء الى جسم آخر ضوءه دون لونه ربما كان لاجل صقالته فان الصقيل قد يكون ذا لون وضوء لكن المنعكس
منه الى مقابله ليس الا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبة وضعية مخصوصة بينهما لا اليهما لا اللون والضوء اللذان يستقران فيه
فالمنعكس في ذلك المقابل ليس الا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس منه الا ان يكون المنعكس اليه ايضا جسما صقيلا فيقع فيه
حكاية منهما او من احدهما ايضا **فصل** في الفرق بين الضوء والنور والشعاع والبريق والظل والظلمة وفي ان الالوان انما تحدث
بالفعل عند حصول الضوء ضوء المضيء ان كان من ذاته لا بان يفيض عليه من مقابله كما للشمس يسمى ضياء وان كان عرضيا كالقمر يسمى نورا
اخذا من قوله تع والذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا اي ذات ضياء وذا نور واللمعان هو النور الذي به يستر لون الجسم وهو ايضا ذاتي
وعرضي والاول يسمى شعاعا والثاني كما للمراة يسمى بريقا وربما يسمى العرضي الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كنور القمر ونور وجه الارض
الضوء الاول وان كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس وكضوء داخل البيت من مقابلة الهواء المقابل

وكذا سائر الالوان

للمضيء

للشمس فهو الضوء الثاني والثالث وهكذا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات ويسمى ظلا اولا وثانيا وهكذا ينقدم الظل على الضوء بمرتبة الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم فيسمى ظلمة وهو عدمي لانا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة لا ندرك شيئا فوجب ان لا يكون كيفية من الجسم المظلم ولانا لو قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى ولا اضافة قوة مكانية لم يكن حاله الا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن امرا وجوديا بل سلبيا محضا واعلم ان الالوان غير موجودة بالفعل في حال كونها مظلمة عند الشيخ واتباعه والدليل عليه انا لا نراها في الظلمة فهو اما لعدمها او لوجود عائق عن الابصار والثاني بط فان الظلمة عدمية والهواء نفسه غير مانع من الرؤية كما اذا كنت في غار مظلم وفيه هواء كله على تلك الصفة فاذا صار المرئي مستنيرا رايته ولا يمنعك الهواء الواقف بينه وبينك وربما يقال هذا الترديد غير حاصر لاحتمال شق آخر وهو عدم شرط الرؤية ويدفع بان اللون اذا كان في نفسه من الكيفيات المبصرة فعند وجود الحس الصحيح يجب ان يكون مدركا والا لم يكن في نفسه مرئيا ولقائل ان يقول لا شك ان اللون له مهية في نفسه ولذاته يصح ان يكون مرئيا فلعل الموقوف على وجود الضوء هو هذا الحكم وبالجملة للجسم مراتب ثلث استعداد ان يكون له لون معين ووجود ذلك اللون وكونه بحيث يصح ان يرى فلم لا يجوز ان يكون الموقوف على وجود الضوء هذا الحكم الثالث لا اصل وجود اللون اقول والاولى ان يجعل هذه المسئلة متفرعة على مسئلة كون اللون عين الضوء او غيره فان كان من مراتب الضوء لم يكن موجودا حالة الظلمة وان كان غيره امكن ان يكون موجودا في تلك الحالة ولا نراها لفقدان شرط الابصار **تنبيه** ربما يظن ان الظلمة من شرائط رؤية بعض الاجسام كالاشياء التي تلمع بالليل ونفى الشيخ ذلك وقال لا يمكن ان يكون الظلمة شرطا لوجود اللوامع مبصرة وذلك لان المضيء مرئي سواء كان الرائي في الظلمة او في الضوء كالنار نراها سواء كانت في الضوء او في الظلمة واما الشمس فانما لا يمكننا ان نراها في الظلمة لانها متى طلعت لم تبق الظلمة واما الكواكب واللوامع فانما نرى في الظلمة دون النهار لان ضوء الشمس غالب على ضوئها واذا انفعل الحس عن الضوء القوي لاجرم لا ينفعل عن الضعيف واما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوئها فلاجرم ترى وبالجملة فضيرورتها غير مرئية للعين لتوقف ذلك على الظلمة بل لما ذكر فظهر ان الظلمة ليست من شرائط هذا الباب

الباب الرابع في الكيفيات المسموعة وفيه فصول

فصل في علة حدوث الصوت علته القريبة تموج الهواء وسبب التموج امساس عنيف وتفريق عنيف كقرع النقارة وقلع الكرباس فيحصل من كلا الامرين تموج من جهة انقلاب الهواء من القارع او انبساطه من القالع الى الجانبين بعنف شديد فيلزم المتباعد من الهواء ان ينقاد للشكل والموج الواقعين في المتقارب وهكذا يحدث انصدام بعد انصدام مع سكون قبل سكون الى ان ينتهي ذلك الى الهواء الذي عند الصماخ وليس الصوت نفس التموج كما ظنه بعض الناس ولا نفس القلع والقرع كما زعم آخرون فان التموج محسوس باللمس لان الشديد منه ربما صرف عن الصماخ فابدته والقلع والقرع محسوسا بالبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات يحس باللمس او البصر فليس التموج بصوت ولا القلع والقرع وايضا الشيء قد يعلم منه انه تموج او قلع او قرع ويجهل كونه صوتا وقد يعلم الصوت عند ما يكون الامور الثلثة مجهولة فهي غير الصوت **فصل** في اثبات وجود الصوت في الخارج لاحد ان يقول ان الصوت لا وجود له في الخارج بل انما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج واستدلوا على ذلك بانا كما ادركنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته ايضا ومعلوم ان اثر الجهة لا يبقى في المتموج الذي عند الصماخ فكان يجب ان لا يدرك جهاتها كما ان اليد تلمس ما تلقاه ولا يشعر به الا حيث تلمس من غير ان يدرك الفرق بين وروده من اليمين او من الشمال لانها لا تدرك الا حين انتهى اليها ولا التمييز بين الجهات ولما كان بالسمع يقع التمييز بين الجهات وكذا بين القريب والبعيد من الاصوات علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هي فيكون موجودا خارج الصماخ واعترض بانا انما ندرك الجهة لان الهواء القارع للصماخ انما توجه من تلك الجهة وانما نميز بين القريب والبعيد لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى وعن البعيد اضعف ودفع الاول بان ذا الصوت قد يكون على يمين السامع ويسمع بالاذن الايسر لانسداد في الاذن الايمن وله شعور بالجهة والثاني بانه بط والا لما كنا ندرك التفرقة بين البعيد القوي والقريب الضعيف لكنا اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان يظن اختلافهما بالقرب والبعد اقول لكن الاشكال باق بان المدرك والمحسوس لا بد وان يكون امرا موجودا عند المدرك حالة ادراكه والموجود عند الجوهر الحاس لا بد وان يكون متصلا به وهيئة الصوت وشكل التموج وان كانا موجودين عند السامعة لكن صفتي القرب والبعد غير موجودتين عندها والتحقيق ان تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كانهما شيء واحد تعلقت به النفس تعلقا ولو بالعرض فكلما حدث فيه شيء مما يمكن للنفس ادراكه

من الحواس

من الحواس من الهيئات ومقادير الابعاد بينها والجهة التي لها وغيرها فادركت النفس له كما هو عليه **فصل** في سبب ثقل الصوت و
حدته ومعنى الصداء والطنين والحرف سبب الحدة صلابة المقروع وملاسته في بعض الاجسام وقصره وشدة انحرافه في بعضها وضيق
منفذ الهواء وقربه من المنفخ في بعضها فيحدث عن هذه الاسباب هيئة يتأدى الى السمع على هذه الصورة وهي الزيرية وسبب الثقل اضداد
هذه الاسباب وهي البمية وكلتاهما محتملة للزيادة والنقصان فان زادت الاسباب زادت المسببات على نسبتها وبالعكس واما الصداء
فحصوله لان الهواء اذا تموج وقاوم ذلك التموج جسم صلب كجبل او جدار بحيث لا ينفذ فيه الهواء المتموج بل يرد وينصرف الى جانب الخلاف
ويكون شكله شكل الاول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمي بها الى الحائط ان يرجع القهقرى فيحدث من ذلك صوت هو الصداء واذا
تكرر ذلك من الجانبين لوجود ما يوجب ذلك الانصراف في الطرفين يسمى طنينا كما يحدث فيما بين الطست المقروع طرفه بقارع واما الحرف
فقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع فتلك الكيفية العارضة هي الحرف في عبارة
الشيخ ومعروضها في عبارة جمع من العلماء ومجموع العارض والمعروض في عبارة بعضهم اقول والكل صحيح وجهه ان نسبة تلك
الهيئة الى اصل الصوت كنسبة الفصل الى الجنس لا كنسبة العرض الى الموضوع فهما موجودان بوجود واحد وانما العرض في ظرف التحليل
العقلي لا في الخارج بان يمكن وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احتراز عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر
تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب
وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست بمسموعة لكن في كونها من الكيفيات نظر فالاولى به ان يكون احترازا عن
مثل الغنة والبحوحة بقي الكلام في دلالة قولنا تميزا في المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا وفي ان الحدة والثقل من المسموعات
دون الغنة والبحوحة قال بعض العلماء والحق ان التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع
بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة والبحوحة وغيرها فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس ولا
خفاء في ان هذا التعريف وامثاله التي للمحسوسات تعريف بالاخفى بل المقصود منه توضيح للمهية الواضحة عند العقل وتنبيه على
خواصها **فصل** في تقسيم الحروف الى صامت ومصوت والى آني وزماني الحركات الثلث تعد عندهم في الحروف ويسمى
المصوتة والمقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها اعني الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء
من الكسرة ويسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد واللين لانها كانت مدات للحركات وما سوى المصوتة يسمى
صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان او الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة وليست الالف الا مصوتة واطلاقها
على الهمزة بالاشتراك الاسمي وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت
من امالته الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت
انما الخلاف في ان ذلك لسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا او لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة
تجانسها فلا يتصور الا حيث قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان
مرفوضا في لغة العرب وينقسم الحرف باعتبار آخر الى آني وزماني لانه ان امكن تمديده كالفاء فزماني وان لم يمكن كالطاء فآني
وانما يوجد في اول زمان ارسال النفس كما في طلع او في آخر زمانه كما في غلط وما وقع في وسط الكلمة يحتمل الامرين وعروض الآنية
الصوت يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط ومن الآني ما يشبه الزماني كالحاء والخاء ونحوهما مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند
التلفظ بواحد منها افراد متماثلة ولا يشعر الحس باعتبار زمان بعضها عن البعض فيظن حرفا واحدا واعلم ان الحرف الصامت مع
الصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا ومع الصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا الاول مثل لِ بالفتح او الضم او الكسر
والثاني مثل لا ولو ولي وقد يقال للمقطع الممدود مقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل ويقع لما ثلثة المقاطع
الممدود في الوزن واعلم ان الاختلاف الواقع بين الحروف التسعة والعشرين في لغة العرب وما سواها في بعض اللغات اختلاف بالنوع
فهي انواع متخالفة يختلف افراد كل منها بعوارض مصنفة او مشخصة اما التصنيف فكالاختلاف بكونها ساكنا او متحركا مضموما
او مفتوحا او مدغما او مدغما فيه وغير ذلك واما التشخيص فككون هذا الياء الذي يتلفظ به زيد الآن او في وقت آخر او يتلفظ
به عمرو في وقت مخصوص و وضع مخصوص وايراد هذه المسائل اليق بالعلوم الطبيعية **الباب الخامس** في الكيفية المذوقة

والمشموماو في اثبات عرضيتهما وفيه فصول **فصل** في الطعوم الاجسام اما ان تكون عديمة الطعم او ذوات طعوم والاول هو التفه المسيخ وهو اما عادم الطعم حقيقة واما عادمه حسا فقط فان النحاس والحديد وامثالهما لما لا يتحلل منه شيء يغوص في اللسان فيدركه ولكن اذا احتيل في تحليله وتلطيفه ينفصل منه اجزاء صغار ويظهر له طعم قوي واما الذي له طعم فبسايط الطعوم الحاصلة في افراده ثمانية تسعة اقسام الحرافة والملاحة والمرارة والدسومة والحلاوة والتفه والعفوصة والقبض والحموضة وذلك لان ذا الطعم اما لطيف الجسم القابل او كثيفه او معتدله والفاعل في الثلثة اما حرارة او برودة او قوة معتدلة بينهما فالحار ان فعل في الكثيف حدثت المرارة وان فعل في اللطيف حدثت الحرافة وان فعل في المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف فالعفوصة وفي اللطيف فالحموضة وفي المعتدل فالقبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفه فالحرافة اسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لان سبب حدوث الملح مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته اجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فانها ان كثرت امرت ومما يدل على ان المالح دون المر في السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول والعفص ابرد ثم القابض ثم الحامض ولذلك يكون الفواكه الحلوة اولا فيها عفوصة شديدة التبريد فاذا اعتدلت قليلا باسخان الشمس المنضج لها مالت الى الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك يكون ذا قبض يسير ليس بعفوصة ثم ينتقل الى الحلاوة والعفص والقابض متقاربان في الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص باطنه ايضا وقد يتركب طعمان في جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكاجتماع المرارة والتفه في الهندبا ويشبه ان يكون هذه الطعوم انما يكون بسبب انها مع ما تحدث ذوقا تحدث بعضها لمسا ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التاثير اللمسي واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك كطعم واحد متميز فمن الطعوم المتوسطة بين الاطراف ما يصحبه تفريق واسخان ويسمى الجملة حرافة واخر يصحبه تفريق من غير اسخان وهو الحموضة واخر يصحبه تكثيف وتجفيف وهو العفوصة وعلى هذا القياس هذا ما يليق بالحكمة من احكام الطعوم واما الزايد على هذا القدر فاللايق بايرادها فيه علم الطب **فصل** في الروائح المشمومة ليس لانواع الروائح عندنا اسماء الا من جهات ثلثة احدها جهة الاضافة الى موضوعاتها كرائحة المسك ورائحة العنبر ورائحة النرجس وثانيها من جهة الموافقة والمخالفة كما يقال طيبة ومنتنة من غير تحصيل معنى فصلي فيهما وثالثها ان يشتق لها اسم من مشاكلتها للطعم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة كان الروائح التي اعتيدت مقارنتها للطعوم ينسب اليها ويعرف فهذا آخر الكلام في احوال الكيفيات المحسوسة تبعا لما ذكر في كتب القوم كالشفاء وغيره واما الكلام في كيفية الاحساس بها فسياتي في القسم الثاني لهذا الفن وهو البحث عن الكيفيات النفسانية ولنا في هذه الكيفيات المحسوسة كلام ارفع من هذا النمط سنعود الى ذكره وتحقيق وجود آخر لها ولغيرها واثبات ان لها كينونة صورية بلا مادة في عالم آخر غير عالم الاضداد والاستحالات حين اشتغالنا بعلم المعاد وموطن النفوس الانسانية عند المفارقة عن هذه الاجساد

القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي للكيف القوة واللاقوة

وفيه فصول **فصل** في انواعه انواع هذا القسم من الكيفية ثلثة الاول استعداد شديد على ان ينفعل كالمراضية واللين ويسمى باللاقوة والثاني استعداد شديد على ان لا ينفعل كالمصحاحية والصلابة والثالث استعداد شديد على ان يفعل كالمصارعية وهذان القسمان يسميان بالقوة واما المعنى المحصل الذي يشترك فيه هذه الثلثة ويكون تمام الامر المشترك الذاتي لها حتى يكون نوعا للمطلق الكيف وجنسا لهذه الثلثة فقد ذكر امران احدهما انه استعداد جسماني كامل نحو شيء من خارج وثانيهما انه المبدء الجسماني الذي به يترجح حدوث امر حادث بمعنى ان حدوثه مترجح به والثاني اولى من الاول لان الاستعداد من باب المضاف اذ لا يعقل بين شيئين مستعد ومستعد له فكيف يكون نوعا من الكيف وهذا الرسم متناول للاقسام الثلثة لان الفاعل والمنفعل يشتركان في ان حدوث الحادث انما يتم بهما ثم ان القوة على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال وكذا القوة للمقاومة يترجح بها حدوث المقاومة والقوة على الفعل كذلك والاقسام الثلثة مشتركة في كونها مبادي جسمانية لحدوث حوادث مترجحة بها قال الشيخ في قاطيغورياس واما الجنس الاخر من اجناس الكيفيات التي هي انواع الكيفية العامة فيجب ان يتصور على انه استعداد جسماني كامل نحو امر خارج بجهة من الجهات لا القوة التي هي في المادة الاولى ولا قوة الجواز فان كل انسان بالقوة

يحج

صحيح ومريض لكن ثمة الاستعداد حتى يصير هذه القوة بحكم الجواز الطبيعي وافرة من جهة احد طرفي النقيض فلا يكون في قوة الشيء ان يقبل
المرض او ان يصرع غيره فقط كيف كان بل ان يكون قد يترجح قبول المرض على قبول الصحة او يرجح لا قبول الصرع والمراضية والهيئة
المصارعية والهيئة اللاانصراعية والصلابة المترجح فيها ان لا ينغمر واللين المترجح فيها ان ينغمر من هذا الباب انتهى ثم اعلم انه
لا خلاف في ان القوة على الانفعال والقوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع واما ان القوة على الفعل هل هي داخلة تحت هذا
النوع فالمشهور انها منه والشيخ اخرجها منه وهو الحق كما سيظهر لك وجهه فاذا اريد تلخيص معنى جامع للقسمين دون الامر الثالث
فيقال انه كيفية بها يترجح احد جانبي القبول واللاقبول لقابلها واما بيان ان القوة على الفعل لا تصلح ان تكون داخلة تحت هذا
النوع كما ذهب اليه الشيخ فيحتاج اولا الى ان يعرف اصلا كليا وهو ان جهات الفعل دائما يكون من لوازم الذات لان كل ذات لها
حقيقة فلها اقتضاء اثر اذا خلي وطبعه ولم يكن مانع يفعل ذلك الاثر فلا يحتاج في فعلها الى قوة زائدة عليها واذا فرض اضافة
قوة اخرى لها لم يكن تلك الذات بالقياس اليها فاعلة لها بل قابلة اياها واذا اعتبرت الذات والقوة معا كان المجموع شيئا آخر انه
كان له فعل كان فعله لازما من غير تراخي استعداد له لحصول ذلك الفعل ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية له كان يلزمه
اولا قوة انفعالية لحصول ما يتم به كونه فاعلا فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة للفاعلية بل للانفعال له فليس للفاعلية
استعداد بل للمنفعلية اولا وبالذات وللفاعلية بالعرض فثبت مما بينا بالبرهان ان لا قوة ولا استعداد بالذات لكون الشيء
فاعلا بل انما القوة والاستعداد للانفعال ولصيرورة الشيء قابلا للشيء بعد ان لم يكن **فصل** في تحقيق ما ذكرناه بوجه
تفصيلي قال الشيخ في قاطيغورياس لمشكك ان يتشكك في انه هل المصارعة في هذا الباب داخلة من حيث ان لا ينصرع او من
حيث يصرع فان كانت من حيث لا ينصرع يكون المؤنة في دفع الشك خفيفة ويكون هذا الجنس هو تأكد احد طرفي ما عليه القوة
الانفعالية في ان ينفعل وان لا ينفعل لكنه يعرض ان يضيع استعداده من حيث يحرك غيره من الاقسام اذ لا يصح ان يوجد في
الاجناس الاخرى او يصعب وان كان من حيث يصرع فان الشبهة الاولى تتأكد وكانت قد فهمتها ولسنا نعني بالقوة المصارعية
القوة الاولى المحركة النفسانية التي بحوهر لا يقبل الاشد والاضعف بل هذه ككمال لتلك من جهة مواتاة الاعضاء فنسبتها
اليه نسبة شدة الذكاء والفهم الى النفس الناطقة فنقول الان المصارعة يجب ان يعلم انها متعلقة بامور ثلثة امر في البدن
وامر في القوة المحركة وامر في القوة الدراكة اما ما يتعلق في القوة الدراكة فهي معرفة ما صناعية بحيل المصارعة كمعرفة صناعة
الرقص والضرب بالعود وبالجملة فهو من اصناف المعرفة بكيفية افعال تتعلق بالحركة كصناعة البناء والكتابة وما يتعلق بالقوة المحركة
فهو ملكة يحسن بها تصريف الفعل على ادراك الغرض في المصارعة فهاتان اما حالتان ان ضعفتا واما ملكتان ان قويتا وتمكنتا
وليسا من الامور البدنية الصرفة واما الثالث وهو الباقي فهو امر بدني بقوى هو كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها وثقلها فهذا
من هذا الباب فقد زالت الشبهة وتقرر ان هذا الجنس هو استكمال استعداد احد طرفي ما عليه القوة بعض الجوارح حتى يكون شديد
الاستعداد لوجود ما اذا وجد كان انفعالا لا بالفعل كالممراضية او شديد اللااستعداد لان لا يوجد فيه وهذا كالمصحاحية وبالجملة
فان هذه القوة اما ان يستكمل اخذه نحو التغير عن الحالة الطبيعية الملائمة وهو اللاقوة واما ان لا يتغير عنها وهي القوة الطبيعية
انتهى وربما قيل ان القدرة على تلك الافعال لها اعتبار من حيث انها قدرة واعتبار من حيث انها قدرة شديدة ومن حيث انها
فاعلة بسهولة فهي من حيث انها قدرة فهي من الحال والملكة ومن حيث انها شديدة او فاعلة بسهولة فهي من هذا النوع فان
كما في الشفاء بان الذي فيه قوة ان يصرع اشد ففيه قوة الصرع حاصلة لكنها ضعيفة والذي فيه قوة الصرع اشد ففيه قوة الانصراع
حاصلة لكنها ضعيفة ففي كل منهما قوة الامرين حاصلة ولكنها في احدهما اقوى وفي الآخر اضعف فهذا الاختلاف اما ان يكون
في الماهية او في العوارض فان كان في الماهية او في العوارض فان كان في الماهية وجب ان لا يكون شدة القوة خارجة عن ذات القوة
فان الشيء لا يختلف باختلاف ما ينضم اليه من الخارج واذا لم يكن الشدة موجودا آخر بل القوة القوية موجود واحد وهو بتمامه الواحد
مخالفة للقوة الضعيفة فاذا كانت تلك الحقيقة داخلة في احد الجنسين امتنع دخولها في الجنس الآخر وان كان الاختلاف بينهما
في العوارض فذلك باطل ومع بطلانه يفيد المقصود اما وجه بطلانه فلانه يلزم ان يكون قوة واحدة باقية يعرض له الشدة لا القوة
اخرى انضافت اليها بل كيفية غير القوة تقارن القوة فيصيرها اشد تأثيرا وفعالة وهذا محال واما بيان انه مع بطلانه يفيد

المقصود

المقصود فلان القوة القوية اذا كانت من نوع القوة الضعيفة غير داخلة فى هذا القسم من الكيفية فالقوة القوية غير داخلة فان مثل
الشئ اذا لم يكن تحت جنس لم يكن الشئ ايضا تحت ذلك الجنس ومما يحتج به ايضا على بطلان مذهبهم ان الحرارة لها قوة شديدة على
الاحراق فلو كانت داخلة فى هذا الباب مع دخولها فى الجنس المسمى بالانفعاليات لزم تقومها بجنسين وهو محال فثبت بهذا ان القوة
الشديدة غير داخلة فى هذا الجنس **فصل** فى تحقيق ان اللين والصلابة من اى جنس من اجناس الكيف قد مرت الاشارة فى فهم
الكيفيات الملموسة الى ان احدهما اعنى الصلابة استعداد طبيعى نحو اللاانفعال والاخر اعنى اللين استعداد طبيعى نحو الانفعال
فليس احدهما بان يجعل عدما للاخر اولى من العكس فاذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهما اذن كيفيتان وجوديتان ولكن
لاحد ان يقول ذلك الاستعداد الطبيعى يلزمه ثلثة اشياء احدها عدمى والاخران وجوديان اما العدمى فهو اللاانغمار واما
الوجوديان فاحدهما المقاومة المحسوسة والثانى بقاء شكله على ما كان عليه وذلك الاستعداد لا يجوز ان يكون عدميا لانه علة
الامرين الوجوديين وعلة الوجودى وجودى فذلك الاستعداد امر وجودى وايضا فالانغمار كما سبق عبارة عن حركة فى سطح
الجسم مقارنة لحدوث شكل مخصوص فيه واستعداد لقبول الحركة لانه جسم طبيعى واستعداده لقبول ذلك الشكل لانه متكمم
واذا كان كونه جسما طبيعيا ذا كمية هو العلة لهذه القابلية امتنع ان يكون هناك كيفية اخرى تفيد هذه القابلية لان ما ثبت
لذات الشئ لا يكون بعلة اخرى واذا ثبت ان استعداد الانفعال ليس بكيفية زائدة وجب ان يكون الاستعداد نحو اللاانفعال
لعلة وجودية اويستحيل ان يكون سببه نفس المادة التى هى علة للاستعداد ولا ايضا زوال وصف عن المادة اذ ليس الاستعداد
للانفعال علة وجودية حتى يكون زواله علة الاستعداد للاانفعال فاللااستعداد للاانفعال امر وجودى فى هذه المعانى يغلب
على الظن ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة اقول يمكن حل هذا الاشكال بان تعريف الاشياء الواقعة تحت الاجناس المحصلة
قد يكون بامور عدمية اولنسبة اوبشئ يكون تحت جنس آخر وما نحن فيه اى كون الصلب بحيث لا ينغمر تعريف لامر وجودى بصفة
عدمية وكون اللين بحيث ينغمر تعريف له بنوع من مقولة اخرى وهى مقولة ان ينفعل فكون اللين والصلابة وجوديين تحت
هذا النوع من الكيفية اعنى القوة واللاقوة لا ينافى تعريف احدهما بعدمى والاخر بوجودى واما قول القائل ان علة قابلية
الجسم اللين لقبول الانغمار هى كونه جسما متكمما فممنوع اذ لا نسلم ان مجرد الجسمية الطبيعية مع المقدارية يكفى لقبول هذا النحو من الحركة على هذا
الشكل وهى الانغمار وان كفيا لقبول مطلق الحركة ومطلق الشكل فاذا لم يكف الجسمية مع المادة الاولى والكمية للانغمار فلابد هيهنا
من حالة وجودية هذا ما سنح لى فى دفع هذا الاشكال لكن بقى شئ آخر وهو ان الاستعداد واللااستعداد امور عقلية كالامكان
والامتناع والوجوب ونظيرها فهى اما عدمية او اضافية والاعدام ليست تحت مقولة والاضافات تحت مقولة الاضافة فبقى
الكلام فى امور هى مقتضية لعدم او اضافة لكن نعلم بالضرورة انه اذا حصلت الجسمية مع بعض الكيفيات الجسمية كالحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة حصلت مثل هذه الاستعدادات وان لم يكن كيفية وجودية اخرى تسمى الاستعدادية ولعل
المخلص عن هذا الاباء ان كون المادة بحيث يكون الامكان الذى فيه نحو القبول واللاقبول قريبا من الفعل بسبب كيفية اوشئ
كيفية حصلت فيها حالة غير الامكان والجواز العقلى لان ذلك غير قابل للقرب والبعد ولا الرجحان لاحد الطرفين بخلاف هذا الامكان
وغير نفس الكيفية ولا داخلة فى باقى المقولات **القسم الثالث** فى الكيفيات التى توجد فى ذوات الانفس وهى على
الجملة منقسمة الى الحال ان لم تكن راسخة وان كانت راسخة سميت بالملكة قيل الافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول اذ لا
تغاير بينهما بالذات فان الامر النفسانى فى ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكما يسمى حالا فاذا صار هو بعينه مستحكما سمى ملكة فيكون
الشخص الواحد قد كان حالا ثم تصير ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا اقول من اراد ان يعرف فساد هذا
القول فينبغى ان ينظر فى امر الحال والملكة فى باب العلم فان الحال هو الصورة الحاصلة وهى من الاعراض التى موضوعها النفس واما
اذا صار العلم ملكة فلابد ان يتحد النفس بجوهر عقلى وبه يصير جوهرا فعالا لمثل تلك الصور وامثالها والفاعل كيف يكون متحد
الهوية مع المفعول كيف وهذا الاستحكام كمالية لما كان ولا حال لا غير تحكم وعندهم ان الاشد والاضعف مختلفان نوعا
فهما بان يختلفا شخصا كان اولى واعلم انه اذا كان مفهوم الملكة يدخل فيه قوة ما او قدرة ما لحصول الصورة العلمية الثابتة
لنفوس الافلاك وغيرها من الصفات كالقدرة والارادة التى لها وكذا علوم العقول كما اشتهر عند متاخرى الحكماء وقوم ممن

ما لا انفعال

من مقولة
ان ينفعل

امكان

قلهم انها صور زائدة فيها يخرج عن الحال والملكة لانها ليست سريعة الزوال ولا بطيئة الزوال وليست قوة قريبة ولا بعيدة بل فعل مجرد اصور حاصلة وليست ايضا داخلة في سائر الكيفيات الاستعدادية ولا المحسوسة واما التي في الكميات فيشكل الامر فيها على فانهم في تقسيم الكيف الى انواع محصورة في الاربعة فاذا اريد تعميم التقسيم بدلت النفسانية لكمال غير محسوس ولا يؤخذ في حد الملكة القوة والقدرة بل هيئة لا يحس جانبها او يؤخذ لها قسم آخر فيقال اما حال او ملكة او امر آخر غيرهما ليدخل فيها الارادة الكلية لنفوس الافلاك وصورها الثابتة العلمية فيكون كما لا غير استعدادي بوجب ثابت لا يزول ويكون قسيم الحال والملكة واعلم انه يندرج تحت هذا النوع اعني الحال والملكة انواع كثيرة غير محصورة لكن المذكور منها في كتب هذا الفن عدد قليل واما في كتب الصوفية فعد من منازل السائرين ومقامات العارفين مبلغ كثير كسبعمائة ونحوها فلنذكر من الانواع التي جرت العادة بذكرها ههنا كلا في مقالة الا العلم فانه لشرفه وغموض مسائله افردنا للبحث عن احكامه واحواله بابا على حدة واما سائر الكيفيات كالقوى و الاخلاق فها نذكرها في فصول **فصل** في القدرة قدم تحقيق القدرة في البحث عن معنى القوة من انها حالة نفسانية للحيوان بها يصح ان يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه اذا لم يشا وضد ذلك هو العجز وكل منهما قد يختلف بالقياس الى بعض الافعال دون بعض اذ ليس معنى القادر مطلقا ان يصح منه صدور كل ما يشاء والا لم يصح اطلاق القادر على غير الباري جل اسمه من الحيوانات وغيرها فرب قادر لم يصح منه الا صدور بعض قليل من الاشياء ولا صدوره وهذه القدرة التي في الحيوان صفة امكانية متساو نسبتها الى وجود الفعل وعدمه وصدوره وتركه لكن اذا ضمت المشية اي الارادة اليها خرجت نسبتها عن صرف الامكان الى احد الجانبين فصار تعلقها باحد الجانبين اما واجبا ان بلغت الارادة الى حد الاجماع او راجحا ان بقي التردد واما القدرة التي هي عين المشية التي هي عين العلم بوجه الخير والنظام الاتم فهي خارجة عن حدود الامكان بالغة الى حد الوجوب كما في الباري جل ذكره فقدرته ليست من الكيفيات النفسانية التي اذا قيست الى ممكن آخر لم يجب وجوده عند وجودها ولا عدمه عند عدمها لبعد العلاقة السببية والمسببية بينهما وليست نسبة قدرة الله تعالى الى الموجودات كلها هذه النسبة اي الامكان فقط لانها كلها بقدرة الله وجدت ووجبت فقدرته تامة الفعل لانها عين العلم والارادة وقدرة الحيوان ناقصة فلو كانت قدرة الحيوان عين ادراكه وارادته لفعل او ترك لكانت تامة واجبة الفعل عنها فكانت ح فعلا لا قوة وكان الفعل معها واجبا لا ممكنا فقط فقد علمت ان نسبة القدرة التي هي في الحيوان الى القدرة التي معها العلم والارادة نسبة النقص الى الكمال وكل ما يوجد في الناقص يوجد في التام الا ما يرجع الى القصور والفتور من الامور العدمية والامكانية فلهذا يصح اطلاق القدرة على ذات الباري جل اسمه بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل وان كانت المشية عين قدرته وكذا العلم الاتم الاحكم بمعنى ان وجودا واحدا علم وارادة وقدرة وكلها موجودة بوجود واحد الهي صمدي ولو كان الشرط في القدرة ان لا يكون عين الارادة ولا مستلزمة اياها حتى يلزم ان يوجد زمان كان القدرة ولم يكن فيه المشية لمقدور لا لوجود ولا لعدم اذ لابد ان يكون وقت كانت المشية غير المشية التي لوجود هذا المقدور ولم يكن هناك هذا المعنى العام للقدرة بل معنى آخر خارجا بتمامه او بعضه من المعنى الذي وقع التعريف به للقدرة فان التعريف المشهور شامل للقدرة التامة والناقصة جميعا واذا اشترط فيها كونها مع عدم الارادة او ارادة العدم لزم كونها ناقصة فان القدرة اذا كملت جهات مؤثريته ومبدئيته وجب ان يقترن بالارادة ووجب ان يوجد معها صدور الاثر بلا تراخ فهذه هي القدرة التامة **فصل** في الارادة وهي في الحيوان من الكيفيات النفسانية ويشبه ان يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقة وهي تغاير الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ يضرها وفسرها المتكلمون بانها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور وقيل هي في الحيوان شوق متاكد الى حصول المراد وقيل انها مغايرة للشوق المتاكد فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم اذ قد يشتهي الانسان ما لا يريده وقد يريد ما لا يشتهيه كما ذكرنا والفرق بينهما بان الارادة ميل اختياري والشوق ميل طبيعي قيل ولهذا يعاقب الانسان المكلف بارادة المعاصي ولا يعاقب باشتهائها وهؤلاء جعلوا مبادي الافعال الاختيارية التي للحيوان خمسة التصور واعتقاد النفع او دفع الضرر والشوق والاجماع المسمى بالارادة والقوة المحركة والاولون انما اسقطوا الاجماع وجعلوه نفس الشوق المتاكد وفي جعل القصد والارادة من الافعال

الاختيارية

الاختيارية نظر اذ لو كان الامر كذلك لاحتاج الى قصد اخر ويلزم التسلسل والقول بان البعض اختياري دون البعض تحكم لا يساعده
الوجدان بل الظاهر انه اذا غلب الشوق تحقق الاجماع بالضرورة ومبادي الافعال الاختيارية تنتهي الى الامور الاضطرارية التي تصدر
من الحيوان بالايجاب فان اعتقاد اللذة او النفع يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطيعه القوة المحركة اضطرارا فهذه امور مترتبة
بالضرورة والاختيار في الحيوان عبارة عن علمه والشوق التابع له سببا للفعل وقدرته عبارة عن ذلك السبب للفعل كالقوة المحركة
التي للاعضاء واما ارادة الله فعند الحكماء هو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الاتم الاكمل فان هذا العلم من حيث انه كاف في وجود
النظام الاتم ومرجح لطرف وجودها على عدمها ارادة والعلم فينا ايضا ايضا اذا تاكد يصير سببا للوجود الخارجي كالماشي على شاهق
جدا وضيق العرض اذا غلبه توهم السقوط يصير سببا لسقوطه ومن هذا القبيل تاثير بعض النفوس بالهمة والعين لذي علم تاثيره بالتجارب
واخبار المخبر الصادق فلا يستبعد ان يكون العلم الازلي سببا لوجود الكائنات **فصل** في حد الخلق واقسام الخلق ملكة
يصدر بها عن النفس افعال بالسهولة من غير تقدم روية وليس الخلق عبارة عن القدرة على الافعال لان القدرة نسبتها الى الضدين
واحدة كما سبق وليس ايضا عبارة عن نفس الفعل لانه عبارة عن كون النفس بحال يصدر عنها الصناعة من غير روية كمن يكتب شيئا
ولا يروي في كتبه حرفا حرفا او يضرب بالعود ولا يروي في كل نقرة نقرة بل ربما يتبلد في فعله اذا روى لان مبدأ فعله هذا بعد
احكام الملكة ليس روية بل شيء نسبته الى الروية كنسبة الطبيعة الى الفكر والطبيعة شيء مخالف للروية وان لم يكن يخالف العلم
في كثير من الطبايع كالطبايع الفلكية اذ طبيعتها عين العلم والشعور بلا روية والخلق كانه شيء متوسط بين الطبيعة وهذه الارادة
الفكرية وكانه امر حاصل عقيب تعمل واكتساب فليس للافلاك والمبادي خلق بل مبادي افاعيلها كلها طبيعة او عقل وليس الخلق
ايضا بالروية المبدئية للفعل بل كونه بحيث اذا اريد الفعل يصدر بلا صعوبة وروية وكذلك ملكة العلم للعالم ليس ان يحضر المعلومات
بل ان يكون مقتدرا على احضار معلوماته من غير روية واعلم ان كل حال وملكة فهو صفة وجودية لا محالة وكل صفة وجودية
فهي من حيث انها صفة وجودية كمال سواء سميت فضيلة في العرف او الاصطلاح او الشرع او رذيلة لكن بعض تلك الصفات
مما يوجب نوال كمالات اخرى مخصوصة بنفوس شريفة وبعضها ليس كذلك بل يزيد بها تلك النفوس شرفا وبهاء فهذه هي
الفضائل للقوة العاقلة التي للانسان واضدادها هي الرذائل لها وما من رذيلة للنفوس الانسانية كالشره والفجور والتهور
والجربزة الا وهي فضيلة لبعض النفوس السافلة فان افراط الشهوة كمال للبهائم ورذيلة للانسان لمكان نفسه الناطقة واعلم ان
الحكمة بمعنى ادراك الكليات والعقليات الثابتة الوجود كمال للانسان بما هو انسان كلما ازداد كان افضل واما غيرها من
الملكات فلها طرفا افراط وتفريط ومتوسط بينهما والفضيلة في المتوسط لا في الطرفين اما الافراط فلان حصولها ضار
لغيرها اعني ملكة العلم الذي هو اصل الفضائل واما تفريطها فلان عدمها بالكلية او نقصانها المفرط يوجب فقد ما يتوقف
عليها من تحصيل الخير الباقي وهو الكمال العقلي واعلم ان رؤس الفضائل النفسانية والاخلاق الانسانية التي هي مبادي الاعمال
الحسنة ثلثة الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة وهذه الحكمة غير الحكمة بالمعنى الاول التي افراطها افضل ولكل واحد
من هذه الثلث طرفان هما رذيلتان اما الشجاعة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال التهور والجبن وهذان
الطرفان رذيلتان واما العفة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الفجور والخمود وهذان الطرفان رذيلتان
واما الحكمة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة وهذان الطرفان رذيلتان واشتبه
على بعض الناس وظن ان الحكمة العملية المذكورة ههنا هي بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية حيث يقال ان الحكمة اما نظرية واما
عملية وذلك الظن فاسد كما اشرنا اليه فان هذه الحكمة العملية خلق نفساني يصدر منه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة
والغباوة واما اذا قالوا الحكمة منها ما هو نظري ومنها ما هو عملي لم يريدوا به الخلق لان ذلك ليس جزء من الفلسفة بل التي
هي احد قسمي الفلسفة يريدون بها معرفة الانسان بالملكات الخلقية انها كم هي وما هي وما الفاضل منها وما الردي منها ومعرفة
كيفية تحصيلها واكتسابها للنفس او ازالتها واخراجها عن النفس ومعرفة السياسات المنزلية والمدنية وبالجملة معرفة
الامور التي لنا مدخلية في ادخالها في الوجود واخراجها عن الوجود بوجه وهذه المعرفة ليست عزيزية بل متى حصلنا كانت
حاصلة لنا من حيث هي معرفة وان لم نفعل فعلا ولم نتخلق بخلق فلا يكون افعال الحكمة العملية الاخرى موجودة لنا من حيث

هي معرفة وبالجملة ان الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق وقد يراد بها الافعال الصادرة عن الخلق والحكمة
العملية التي جعلت قسيمة للحكمة العلمية النظرية هي العلم بالخلق مطلقا وما يصدر عنه وافراطه ايضا فضيلة كما مر والحكمة
العملية التي جعلت احدى الفضائل الثلث هي نفس الخلق المخصوص المباين لسائر الاخلاق وافراطه كتفريطه رذيلة فظهر الفرق
بين المباينين واذا عرفت ذلك فمجموع الاخلاق الثلثة المتوسطة بل هيئة اجتماعها عدالة ومقابلها الجور وفي اي جانب كان من
الاطراف وهي المعبر عنها بالصراط المستقيم الواقع على متن الجحيم او ما يوجب استحقاق عذاب الجحيم **فصل** في حقيقة الالم
واللذة الموجود من كلام الحكماء في تعريف اللذة والالم هو ادراك الملائم وادراك المنافي وزعم بعض الاطباء كمحمد بن زكريا
الرازي ان اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية والالم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية فعلى هذا لم يكن
لشيء من اللذات والالام وجود دائمي والتجربة ايضا يقوي هذا الظن فانا نشاهد ان جميع ما يعد من اقسام ما يقع به اللذة
في هذا العالم انما غاية اللذة بها عند اوائل حدوثها واذا استقرت زالت اللذة فكم من صاحب ثروة او جاه او مشتهى
لطيف لا يكون لذته كلذة فقير يشتري نزر حقير منها لا يعتد في الحساب معها الحمادية وكذلك قياس الالام فان اكثر الالام
بل كلها اذا دامت ولم يتجدد شيء منها لم يكن بها تالم لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممنوين بالجراحات والمصايب
والامراض افراح في كثير من اوقات اتصافهم بها فلا بد لحل هذا الاشكال فنقول اما سبب هذا الظن فذلك من باب اخذ ما
بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان اللذة لا تحصل الا بادراك فهذه اللذات الحسية لا تتم الا بادراكات حسية والادراك
المحسوسيا اللمسي منه لا يكون الا بانفعال الالة عن ورود الضد واذا استقرت الكيفية الواردة لم يحصل انفعال فلم يحصل
شعور فلا تحصل لذة لمسية وغيرها الا عند تبدل الحال الغير الطبيعي فلاجل ذلك ظن ان اللذة نفسها هي ذلك الانفعال
واما بيان بطلان هذا الظن فلان الانسان قد يستلذ من النظر الى الصور الحسنة التي لم يكن عالما بوجودها مشتاقا اليها
سابقا حتى يقال بان النظر اليها يدفع ضرر الاشتياق والم الفراق وكذلك وبما يدرك مسئلة علمية من غير طلب وشوق
اليها ولا تعب فكري في تحصيلها كما في عقيب انحلال الشبهات المشكلة التي قد تعب في حلها حتى يقال بان الاستلذاذ بها لاجل
زوال اذى الانزعاج الفكري وكما اذا اعطي له مال عظيم او منصب جليل لم يكن متوقعا له ولا طالبا لحصوله حتى يقال بان
حصول هذه الامور يدفع الم الطلب والشوق مع ان كل هذه الامور لذيذة فبطل هذا المذهب قال الشيخ في رسالة الادوية
القلبية الفرح لذة ما وكل لذة هي ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة مثل الاحساس بالحلو للحاسة الذوقية و
بالعرف الطيب للحاسة الشمية والشعور بالانتقام للقوة الغضبية والشعور بالمتوقع النافع وهو الامل للقوة الظانة
او المتوهمة وكل كمال فهو امر طبيعي و بالعكس وكل شعور بامر طبيعي للقوة فهو التذاذ بها لكن ربما يتفق في بعض القوى ان لا يلتذ
الا عند مفارقة الحالة الغير الطبيعية كان الثبات على الحالة الطبيعية لا يكون لذيذا وانما وقع هذا السهو بسبب اخذ
ما بالعرض مكان ما بالذات وقد عرفت في كتاب سوفسطيقا ان هذا احد المغالطات اما بيان هذا في مسئلتنا هذه فهو ان
من المدركات ما لا يدرك الا عند الاستحالة وهو مثل الملموسات فان الكيفية انما يحس بها ما دام العضو اللامس مضادا
لها في الكيفية و منفعلا عنها فاذا انفعل واستقر صارت الكيفية مزاج العضو فلم يحس بما به احس فهو باستحالة ما والشيء
لا يستحيل عن نفسه ولهذا لا يتاذى صاحب الدق بالحرارة الشديدة التي هي اشد من حرارة الحمى المحرقة ويتاذى صاحب الحمى
المحرقة بما هو دون ذلك وذلك لان حرارة الدق متمكنة من الاعضاء كالمزاج لها وحرارة الحمى المحرقة طارية عليها والاطباء
يخصون ما يجري مجرى الدق باسم سوء المزاج المستوي وما يجري مجرى المحرقة باسم سوء المزاج المختلف وقد تبين ان السبب
عدم الالتذاذ بما يستقر من الكيفيات الحسية هو عدم الادراك وسبب اللذة عند ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو
حصول الادراك مع الخروج من الحالة الغير الطبيعية عرض ان كان اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس الامر كذلك
بل السبب حصول الكمال فهذا هو سبب اللذة انتهى و ذكر في القانون ان الوجع الاحساس بالمنافي وقال في الفصل الاخير
من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم وقال في فصل المعاد من المقالة
التاسعة ان القوى تشترك في ان شعورها بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة قال فخر المناظرين اللذة والالم

يقولان

حقيقتان غنيتان عن التعريف اذ كان التصديقات المكتسبة يجب ان ينتهي الى تصديق غني عن البرهان وكذلك التصورات
المكتسبة يجب انتهاؤها الى تصورات غنية عن التعريف وكما ان القضايا الحسية لا يحتاج صحتها الى البرهان كعلم الانسان
بالمه ولذته فتصور هذه الامور المتقدمة على التصديق بها اولى بان يكون غنيا عن التعريف بل هيهنا بحث لا بد منه وهو ان
معرفة الحال التي نجدها من النفس التي سميناها باللذة اهي نفس ادراك الملائم او امر مغاير لذلك الادراك وبتقدير كونه مغايرا
لذلك الادراك اهو معلول له او لشيء اخر وان لم يوجد الا مع ذلك الادراك فهذه امور لا بد من البحث عنها والى الآن لم يتضح عندي
شيء من هذه الاقسام بالبرهان ولكن الاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي لان التجارب الطبية شهدت بان سوء المزاج الرطب
غير مولم مع انه محسوس ولو كان الامر الغير الطبيعي هو نفس الالم لاستحال ان يوجد مع عدم الالم وثبت ايضا ان ادراك المنافي وحده
لا يكفي في اقتضاء الالم انتهى اقول دعواه اولا بان اللذة والالم والعلم امور غنية عن التعريف كما ان علمنا بان لنا اللذة او الما
غني عن البرهان بل بما اولى بالغناء عن التعريف من القضية الحسية بالغناء عن البرهان ينافي اعترافه ثانيا بالجهل بامتياز
كل منها عن العلم بالمنافي والملائم او اتحادهما مع ذلك العلم ثم استدلاله ثانيا على ان الالم ليس نفس الادراك بالمنافي ولا مستلزما
له ايضا فهذا عجيب عن مثله في الفضل والبراعة واما البرهان على ان اللذة هي عين الادراك بوجود الكمال وكذا الالم عين
الادراك بما يضاد الكمال ففي غاية الوضوح والانارة بعد تحقيق الادراك والوجود والكمال اما الوجود فليس الامر فيه كما توهمه هو
ومن في طبقته واتباعه من المتاخرين من انه امر عقلي انتزاعي كالشيئية والممكنية وامثالهما بل هو امر عيني حقيقي يطرد به العدم
فهو نفس هوية الشيء وبه يتشخص كل ذي مهية والوجود مختلف في الاشياء ذوات المهيات لان وجود الانسان مثلا غير وجود
الفرس ووجود السماء غير وجود الارض والوجود بهذا المعنى كانه متفاوت في انواع المهيات كلها مما يشتد ويضعف ويكمل و
ينقص ووجود كل شيء هو خير له وكمال ذلك الوجود كمال الخير له وزوال ذلك الوجود منه شر له ووبال وزوال كماله ايضا شر دون
ذلك الشر سواء ادرك وجوده او كمال وجوده او لم يدرك او ادرك عدمه او عدم كماله او لم يدرك كما في الجمادات وغيرها فان الوجود
او الكمال لشيء وادراك ذلك الوجود او الكمال لشيء آخر واما العلم والادراك مطلقا فليس كما زعمه هذا النحرير عبارة عن اضافة محضة
بين العالم ومعلومه من غير حاجة الى وجود صورة والا فلم يكن منقسما الى التصور والتصديق ولا ايضا متعلقا بالمعدوم حين عدمه
ولا ايضا حصل علم الشيء بنفسه اذ لا اضافة بين الشيء والمعدوم ولا بينه وبين نفسه بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة
المجردة عن المادة ضربا من التجرد وللذات المجردة ايضا ضربا من التجرد من حيث تجرده ومراتب التجريد متفاوتة فللمحسوسة عن اصل المادة
وللمتخيلة عنها وعن الوضع وللمعقولة عنهما وعن المقدار ايضا وهذه الصورة مماثلة للمعلوم وهي قد تكون مماثلة للعالم كعلم
الانسان بذاته اذا كان بصورة زائدة عليها وقد يكون عينه كوجود الصورة المجردة القائمة بذاتها فان تلك الصورة علم ومعلوم
وعالم ايضا لصدق مفهوماتها الثلثة عليها وقد يكون مماثلا لبعض قوى العالم كعلم الانسان بالمحسوسات الملائمة لحواسها كالالوان
الملمعة والاصوات الطيبة والروائح البهية والمطاعم الشهية والملابس الناعمة وقد يكون الصورة مضادة للعالم او لبعض قواه
فالاول كشعور الانسان بصورة جهله وحمقه ورذائله واما الثاني فكاحساسه بالالوان الكدرة المظلمة والاصوات الكريهة
والروائح المنتنة والمذوقات المرة العفصة والملابس الخشنة فاذا تقررت هذه المعاني فنعلم ان الوجود في نفسه خير وبهاء كما ان
العدم في نفسه شر على ما حكم به الفطرة واذا حصل الوجود لشيء كان خيرا وبهاء لذلك الشيء والعلم عبارة عن ضرب من وجود شيء
لشيء فيكون ايضا كمالا له الا ان يكون مضرا او مضادا لكمال اخر له فان وجود الحرارة لو امكن اجتماعه مع البرودة وحصولها لها لكان
كمالا لها لكن لما كان وجودها للبرودة يوجب زوال وجودها الذاتي الذي كان لها فيكون عائدا اليها بالعدم لذاتها وكل صفة
يكون وجودها لشيء مستلزما لعدم ذات ذلك الشيء لم يكن كمالا له بل شرا وآفة لكن لا بما هو وجود بل بما هو معدم لوجوده فالشر
بالذات هو العدم فكل علم بما هو غير مضاد لوجود العالم به فهو خير له وذلك الخير لا محالة لذة لما مر ان الوجود خير سواء ادرك او لم
يدرك لكن متى كان ذلك الخير نفس الادراك كان ادراكا هو محض الخير كان لذة وبهجة اذ كل احد يعلم انه اذا كان لشيء كمال وقوة
كما يتصور في حقه من الوجود وكان مدركا لذلك الكمال الشديد بلا آفة كان ملتذا ومتى لم يكن له شعور بذلك الكمال لم يكن له
لذة فاللذة اذن عين الشعور بالكمال وقولنا ومتى لم يكن له شعور بكماله لم يكن له لذة ليس غرضنا اثبات هذا الحكم بالدوران

لا نزع

بل ندعي بعد ما قدمنا من المقدمات ان الوجود خير وادراك حصول الخير للمدرك خير آخر لذلك المدرك وكل ادراك يكون ذلك الادراك له بعينه خيرا وبهاء للمدرك او لبعض قواه واجزائه فهو عين اللذة والبهجة له لذاته او لاجل بعض قواه ولذلك اذا حصل للشيء امر وجودي يؤدي الى زواله او زوال شيء من كماله او كمال قواه وكان ذلك الامر صورة ادراكية له فادراكه عين وجود ذلك المزيل المضاد وكل وجود مزيل مضاد مضاد لشيء اذا حصل كان ضارا له والادراك الضار بالشيء الم له لا محالة ولو لم يكن ذلك الضار ادراكا لم يكن بعينه الما كما اذا فرق بين اجزاء جسم وزالت وحدته الاتصالية كان ذلك شرا وخيرا له وليس بالم واما اذا وقع تفرق اتصال في العضو اللامس وحصلت في الحس صورته كانت صورة التفرق منافية لصورة الكمال الذي هو الاتصال وكانت تلك الصورة الادراكية عين التفرق كانت بعينها شرا والما واعلم ان صورة التفرق غير نفس التفرق بوجه وعينه بوجه اذ لو كانت نفس التفرق لم يكن الما اذ لا الم للهيولى ولا للعدم ولو لم يكن صورة مساوية له في المعنى لم يكن منافيا للاتصال الذي هو الكمال ولا ايضا علما بل معلوما والمعلوم الخارج عن المدرك لا يكون الما له ولا لذة لان ما خرج عن الشيء ليس كمالا له ولا ضد كمال له وبالجملة فاللذة كمال خاص بالمدرك بما هو ادراك لذلك الكمال والالم ضد كمال خاص بالمدرك بما هو ادراك لذلك الضد فثبت بالبرهان ان اللذة نفس الادراك بالملائم والالم نفس الادراك بالمنافي واما استدلاله على ان الالم غير الادراك بالمنافي واما استدلاله على ان الالم غير الادراك بالمنافي بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع انه مناف فجوابه بعد تسليم انه غير مولم انا لا نسلم ان ادراكه حاصل لما هو مناف له فان الالم ادراك المنافي لذلك المدرك لا لغيره ففي الانسان قوى متعددة ربما كان منافيا بعضها مدركا للاخر من غير ان يكون منافيا له ومدرك بعضها منافيا للاخر من غير ان يكون مدركا له فلم يحصل فيه الم ولان سوء المزاج البارد مما يوجب زوال الحس اللمسي واذا لم يكن حس لم يكن الم له وان كان مدركا بحس اخر مما لم يكن منافيا له كالتخيل او التعقل فان تخيل سوء المزاج وتعقله ليس مولما للخيال والعقل بل انما المولم هو الادراك الذي لحامل ذلك المزاج اعني القوة اللمسية التي له ان كانت موجودة غير متبلدة ولا متخدرة كما في نحو الفالج وغيره فصاحب الفالج ليس متالما اذ وجع لعدم الحس اللمسي الذي له هذه الآفة وبما ذكرنا ظهر اندفاع اشكال اخر وهو ان المريض قد يلتذ بالحلاوة وهي مما لا يلائمه بل بمرضه ويتنفر عن الادوية وهي مما يلائمه وينفعه فدل على ان اللذة غير ادراك الملائم والالم غير ادراك المنافي ووجه الدفع ان الحلو ملائم للقوة الذوقية وليس آفة لها بالفعل بل قوة وكمالا لها وكذا الادوية البشعة ليست ملائمة ولا نافعة للقوة الذوقية وانما عدم ملائمة الحلو لان ذلك يوجب زيادة الخلط الردي المنافي لمزاج البدن وهذا يوجب دفع ذلك الخلط الردي فيعود ذلك وبالا وهذا نفعا لا لاجل ادراكهما ولو فرض الادراك للحلو حاصلا ولم يعرض امر آخر كان خيرا محضا ولذة ولو ادرك البشاعة والمرارة ولم يعرض امر اخر كان شرا محضا والما والامر العارض هو الذي يخرج الدواء خلطا موذيا او يحيله الى خلط جيد يغتذي به او يقوي البدن فلهذين الامرين يحصل الضرر والانتفاع لا بمجرد الادراكين الاولين **فصل** في ابطال القول بان المولم الموجع في الجميع هو تفرق الاتصال قال امام الاطباء جالينوس ان السبب الذاتي للوجع وهو الالم الحسي هو تفرق الاتصال فان الحار انما يوجع لانه تفرق الاتصال والبارد انما يوجع ايضا اذ يلزمه تفرق الاتصال لخلاف جانب الجمع والتكثيف والاسود في المبصرات يولم لشدة جمعه والابيض لشدة تفريقه والمر والحامض يولم لفرط تفريقه والعفص لفرط تقبيضه فيتبعه تفرق الاتصال وكذا الاصوات القوية يولم بالتفرقة بعنف من الحركة الهوائية عند ملاصقته للصماخ وبالجملة فالاطباء اتفقوا على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع اقول لا شك ان لفظة اللذة والالم عند العامة لا يطلقان الا للحسي فقط بناء على عدم تفطنهم بنحو اخر من الوجود ولا شبهة في ان موضوع كل حس جسم لطيف متفاوت في اللطافة له صورة اتصالية وله ايضا كيفية مزاجية اعتدالية فسبب الالم اما زوال اتصاله بورود الانفصال او زوال مزاجه بورود ضد المزاج فلهذا وقع الاختلاف بينهم فجالينوس واكثر الاطباء على ان السبب الذاتي هو تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف سبب بالعرض وغيرهم كجماعة من المتاخرين منهم الامام الرازي على العكس والشيخ على ان كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض وعلى كل منهما احتجاجات واستدلالات اعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل الممل وتفاصيلها موجودة في شرح العلامة الشيرازي للقانون واستدل في المباحث المشرقية على بطلان مذهب الاطباء بوجوه الاول ان تفرق الاتصال يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي الثاني انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دائم الوجع لانه دائما في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لان الاغتذاء والنمو انما يكونان بنفوذ الغذاء في الاعضاء والتحلل

ووجود ملائمة البشع

والنمو انما

والتحلل انما يكون بانفصال الشيء من الاعضاء لايق هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يولم اذ لا يحس بالمه سيما وقد صار مالوفا
بدوامه لانا نقول كل تفرق وان كان صغيرًا لكن جملتها كثيرة جدا لان التغذي والنمو شيء غير مختص بجزء دون جزء واذا كان كذلك فلو
كان تفرق اجزاء البدن غير مولم لكان كل تفرق كقطع العضو كذلك لان حكم الامثال واحد ولما لم يكن كذلك علمنا ان التفرق غير مولم
لذاته بل اذا كان معه سوء مزاج الثالث ان التفرق لو كان سببا بالذات لما وقع الالم متاخرا عنه بحسب الزمان واللازم باطل
لان قطع العضو متى حصل بالة في غاية الحدة وباسرع زمان لا يحس بالالم الا بعد لحظة ربما يحصل فيها سوء المزاج الرابع ان تفرق
الاتصال لو كان مولما لكان الجراحة العظيمة اشد ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر والجواب اما عن الاول
فبان الانفصال ونظائره من الامور التي تحدث في المواد القابلة عقيب استعداداتها باسباب وشرايط ليست اعداما
صرفة لاحظ لها من الوجود بل لها قسط من الوجود ولمهياتها تحصل في الخارج كسائر المهيات الضعيفة الوجود ووجودها
عبارة عن كون موضوعاتها بحيث ينتزع منها عنواناتها ومفهوماتها السلبية من جهة اقتران تلك الموضوعات بنقائص و
قصورات واستصحابها اياها لا لذواتها فهي من العوارض لا من الذاتيات فهي بانفسها من الشرور بالذات وكذا العلم بها
لان كل علم متحد مع المعلوم به ولاجل ذلك صح عد الالم من الشرور بالذات ومن هيهنا يندفع الشبهة التي اوردها بعض
المتاخرين على الحكماء حيث حكموا بان الشرور بالذات هي الاعدام لا غير مع انا نعلم بالضرورة ان الالم وهو ادراك المنافي شر
بالذات والادراك امر وجودي وذلك لان الادراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
فكما ان وجود الانسان هو عين معنى الانسان في الخارج وكذلك وجودات الاعدام في الخارج كالتفرق والعمى والصمم والجهل
هي نفس تلك الاعدام فكذا ادراكات تلك الاعدام اعني حضورها للقوة المدركة فهذا الحضور والادراك من افراد العدم بالذات
ولهذا يكون الالم شرا بالذات وان كان من افراد الوجود والحاصل ان حقيقة الوجود في هذه الامور العدمية التي هي اعدام
الملكات هي بعينها حيثية العدم في الخارج كسائر الوجودات مع مهياتها في الخارج وكذا حكم شرية الالام التي هي بعينها
حضورها للشاعر وخيريتها في كونهما متحدتين بالذات متغايرتين بحسب المفهوم كالمهية والوجود فافهم ذلك واغتنم
به فانه كسائر نظائره لا يوجد في غير هذا الكتاب وربما يجاب عما ذكره بان الانفصال وكذا التفرق له معنيان عدمي هو
زوال الاتصال ووجودي هو حدوث كثرة الانفصالات والمتصلات وهذا هو المولم دون ذلك العدم او نقول المراد
من التفرق حركة بعض الاجزاء عن بعض وهو غير مرادف للانفصال الذي هو بمعنى عدم الاتصال ولو سلم ذلك فيلزم لا محالة
كون هيئة العضو فاقدة كمالها اللايق به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجبا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان
كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالمراد بالسبب هيهنا المعداي الفاعل لاعداد العضو
لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا امتناع في كون التفرق العدمي بحيث متى حصل اقتضى الالم كسوء المزاج وهذا اجوبة
جدلية والتحقيق ما ذكرناه اولا واما عن الثاني والثالث فبانا لا نعني بكون تفرق الاتصال مولما ان نفسه مولم او هو
تمام علة الالم بحيث لا يتخلف عنه الوجع بل نعني ان الصورة الحسية من التفرق ان كانت في عضو حساس مع التفات النفس اليه والشعور
به من غير ان يصير تلك الصورة مستمرة مالوفة لما مر من الوجود بما هو وجود مالوف مطبوع وكون التفرق اليما بشرط ان يدرك
من جهة كونه منافيا لكيفية العضو واتصاله فهو مولم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج بل من جهة ما يلزمه من فقدان
هيئة العضو ومادته كماله اللايق به وح يجوز ان لا يكون للتفرق الواقع في الاغتذاء والتحلل صورة مدركة للحس او يكون فربما
يدركه من الصورة ما لوفا لا يضر ولا يولم او يكون ادراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه نافعا للبدن بتبقية الصحة
والقوة وتنقية البدن عن الفضول وما ذكره من لزوم استواء التفرقات في الاحكام ظاهر الاندفاع كيف والتفرق الغذائي
طبيعي دائم في اجزاء صغيرة يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك على ان التحقيق عندنا ان التغذية والتنمية
ليستا مستلزمتين له لمداخلة اجزاء الغذاء بين اجزاء المغتذي والنامي كما سيجيء في مباحث اثبات القوى النفسانية في علم
النفس واقول ايضا ان الانسان لم يكن له نحو من الوجود من بدو خلقته الى هذا الحد الذي بلغ اليه عمره الا هذا الوجود التحليلي
فيمكن ان يكون دائم الالم لكن لما لم يدرك نحوا آخر من الوجود الذي ليس فيه هذا النحو من التفرق ظن انه لا الم له ولذلك لو فرض

ان انسان

انسان قد ادرك ما الاهل النشاة الباقية من الوجود الذي لا يشوبه هذه الاعدام والتفرقات ثم كلف بالبقاء في هذا العالم لمات
وجماً وتالماً وبالجملة هذا التفرق الحاصل بالتحلل كالحركة الجوهرية التي اثبتناها للطبايع التي نحو وجودها وجود تبدلي حدوثي
في كل آن يوجب زوال الحادث في الان السابق ومع ذلك لا يقع الاحساس بالم التفرقة في هذا الوجود لما بيّنا من ان القوة الدراكة
وجودها هذا الوجود ووجود الشي غير مولم له كما ان سوء المزاج لاحد ربما يكون مثل المزاج الصحيح لغيره فكان مولما لهذا ملذا
لذاك واما الذي ذكر من عدم تالم مقطوع العضو دفعة الا بعد لحظة فهذا لا يقتضي عدم كون صورة القطع مولمة فان القطع ان
كان مع شعور به والتفات اليه كان مولما البتة وان كان مع عدم الشعور والالتفات فلا يدل على ما ادعاه الا ترى ان من صرف
فكره الى امر هام شريف كالخايض في مسئلة علمية او الى امر خسيس ايضا كاللاعب بالشطرنج او متوسط كالابتلاء بوجع اقوى او
الوقوع في معركة او الاهتمام بمهم دنيوي ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وكثير من الموذيات وكذا حكم المستلذات واما الجواب
عن الرابع فبان ذلك انما يلزم لو كان الم لسع العقرب ايضا لتفرق الاتصال فقط وهو ليس بلازم لجواز ان يكون لما يحصل بواسطة
الكيفية السمية من سوء مزاج مختلف يكون اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة وما ذكره انما يرد نقضا على من لم يجعل التاثير
الا لتفرق الاتصال دون سوء المزاج كما اشتهر من جالينوس واتباعه على انه يمكن الجواب من قبلهم بان سبب الايلام الشديد
في السموم ربما كان لاجل تقطيعات كثيرة في العضو مع وجود القوة الحسية واما قطع العضو ففيه تفريق واحد ومع ذلك
لم يبق القوة اللمسية التي للعضو المفصول بل للباقي وربما كان المحل الباقي الذي وصل اثر القطع اليه او قبل ذلك القطع اقل
قدرا من العضو الذي سرى فيه اثر التفرق الحاصل من ذلك السم واعلم ان لكل من هذه المذاهب وجه صحيح اما الذي ذكره الاطباء
فيمكن تصحيحه بان المولم ليس نفس تفرق الاتصال بل صورته الحادثة لان هذه الموجودات جسمانية الوجود والوجود كما مر عين
الوحدة فوجودها يقوم بوحدة الاتصال والتفرق ضده وضد الوجود سبب للالم لان ادراكه كما مر هو الالم واما
مذهب مخالفيهم وهو ان المولم هو سوء المزاج فلان نسبة الكيفية المزاجية الى الوحدة الاتصالية كنسبة الصورة الى المادة
والشي شي بصورته لا بمادته فالحيوان حيوان بصورة مزاجه لا بمادة جسده الا بالعرض حتى لو امكن صورة الكيفية المزاجية الحيوانية
بلا مادة لكان حيوانا فضد كل حيوان بما هو ذلك الحيوان من حيث الصورة مزاج آخر مخالف مزاجه ومن حيث المادة اتصال آخر
مخالف اتصاله وجانب الصورة هو الاصل فالمضاد المولم بالذات له هو سوء المزاج المختلف له لا تفرق اتصاله واما مذهب
الشيخ ومن تبعه وهو الاصح الاحق فلان التركيب بين المادة والصورة اتحادي فصلاح كل منهما صلاح الاخر وفساده فساده
فصل في ان المولم اي نوع من سوء المزاج اشترط الشيخ في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا او يابسا وان
يكون مختلفا لا متفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفاعلية واورد عليه بانه ان
اريد انهما ليستا فاعلتين والمولم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال او كليهما لكثير من الامراض
فليكونا سببين للوجع بهذا المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه وفي سوء المزاج الحار او البارد واما
السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع احساس ما
والاحساس انفعال والانفعال لا يكون الا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات فيشكل بتصريح الشيخ في مواضع من كتبه
بل اطلاق القوم على انهما من الكيفيات المحسوسة بل اوايل الملموسات وعند خروجهما عن الاعتدال يكونان منافيين
فادراكهما من حيث هما كذلك يكون الما ثم ذكر الشيخ ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة القبض
تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يستتبعه بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى
مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثاني فلان
سوء المزاج المتفق غير مولم ولذلك سمي بالمتفق والمستوي حيث شابه المزاج الاصلي في عدم الايلام وذلك لانه عبارة
عن الذي استقر في جوهر العضو وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلي فلا انفعال فيه للحاسة فلا احساس فلا الم
وايضا المنافاة انما يتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الاصلي عند ورود الغريب ليتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية
العضو فيتحقق الالم وايضا الدق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب لا يتحقق الا عن حرارة قوية ولانها تستعمل فيه مبرداً

اول

اقوى مما يستعمل في الغب لانها تؤدي الى ذوبان مفرط من الاعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لا يحس من الالتهاب بما يجده
صاحب الغب وما ذلك الا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به وايضا المستحم في الشتاء يشمئز بدنه من الماء الفاتر ويتاذى به
ثم انه بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثم اذا استعمل ماء حارا تاذى به ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده وتالم به وذلك لما ذكرنا
وتوضيح ذلك ان المنافاة وصف لا يتحقق الا عند ثبوت امرين ليكون احدهما منافيا للآخر فاذا كان للعضو كيفية فورد عليه
ما يضادها كيفية فلا يخلو اما ان يكون الوارد عليه قد ابطل كيفية ذلك العضو او لم يبطل فان ابطل فلم يكن هناك كيفيتان بل هناك
كيفية واحدة فلم يكن المنافاة حاصلة فلا يكون الالم حاصلا واما اذا كان الوارد لا يقوى على ابطال كيفية العضو فح يكون المنافاة
حاصلة بين كيفية العضو وكيفية الوارد عليه فيحصل الشعور بتلك المنافاة ح فلا جرم يتحقق الالم فهذا هو السبب في ان سوء
المزاج المتفق لا يولم وسوء المزاج المختلف يولم هذا ما قيل اقول فيه شك وتحقيق اما الشك فهو ان قوام العضو الشخصي بالكيفية
الشخصية المزاجية فاذا ورد شخص آخر مناف لها في التشخص مساو لها في النوع وجب ان يبطل الاولى والا لزم اجتماع المثلين
بل المتنافيين في محل واحد فاذا ابطلت الاولى فباي قوة ادركت الثانية واما التحقيق فهو ان الاولى وان بطلت فصورتها المحسوسة
حاضرة عند النفس وكانت مالوفة للنفس فيتاذى بورود الثانية الموجب لزوال المالوفة وقوام العضو في كل وقت بكيفية اخرى
من عوض المزاج وحافظ الجميع هو النفس لا العضو واعلم ان سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرك اصلا وذلك اذا كان تحدثه
بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به وبما فاته وفي الزمان الثاني يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور
بها وكذا في كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث دفعة فانه لكثرته يكون مدركا ثم يستمر ادراكه ما دام مختلفا **فصل** في تفصيل
اللذات وتفضيل بعضها على بعض كل من اللذة والالم ينقسم بحسب القوة المدركة الى العقلي والوهمي والخيالي والحسي وينحصر
في هذه الاربعة عند البحث والتحقيق اما الحسي فظ ككتكيف العضو اللامس بالكيفية الملموسة الشهية والذائق بالحلاوة واما
الخيالي فكتخيل اللذات الحاصلة والمرجوة الحصول للظفر والانتقام واما الوهمي فكالظنون النافعة والاماني المرغوبة كما قيل
اماني ان تحصل تكن غاية المنى والا فقد عشنا بها زمنا رغدا واما العقلي فلان للجوهر العاقل ايضا كمالا وهو ان يتمثل فيه
ما يعقله من الواجب بتحصيله بقدر الاستطاعة ثم ما يعقله من صور معلوماته الثابتة المرتبة اعني نظام الوجود كله تمثلا مطابقا
خاليا عن شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا وعند من يصير النفس بعينها متحدة بالعقل الذي هو كل هذه
الموجودات فيصير ح لاذا ولذة وملتذا في باب اللذة العقلية لا لذة فقط وبالجملة لا شك ان هذا الكمال خير للجوهر العاقل
وهو مدرك لهذا الكمال عند ذلك فاذن هو ملتذ بذلك فهذه هي اللذة العقلية واما الالم العقلي فهو ان يحصل لما
من شانه ذلك الكمال ضده ويدرك صورة ضده من حيث هو ضده واما من ليس من شانه ان يحصل له ذلك فهو فارغ عن هذا
الالم ثم اذا قايسنا بين هذه اللذة العقلية والتي لسائر القوى سيما الحس فالعقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان
عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد ان لا يتناهى ووجودها ادوم فلا ينقطع واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه الموجود
المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بالظواهر والقشور فيكون الكمالات العقلية اكثر وادوم واتم وادراكها كذلك فاللذات
التابعة لهما على قياسهما وبحسب هذا يعرف حال الآلام عند التنبه لفقد تلك الكمالات واعلم ان اللذة العقلية اذا كملت
فهي خارجة عن جنس الكيفيات النفسانية لانها جوهر عقلي لا كيفية نفسانية فان قيل الحسي من اللذة والالم ايضا ينبغي
عدهما من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية اجيب بان المدرك بآلة الحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتالم
منها كالحلاوة والمرارة واما نفس اللذة والالم التي هي الادراك فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها اقول هذا ما ذكره
بعض الفضلاء وهو ليس بسديد لان المراد باللذة والالم ليس المعنى العقلي النسبي والا لكانا من مقولة المضاف بل المراد ما يستلذه
النفس او يتالم به وهما من جنس الادراك والادراك كما هو التحقيق هو الصورة لا النسبة فالتحقيق ان يقال ان ما يعد من جنس
الكيفيات المحسوسة هي الموجودة في مواد الاجسام لا الموجودة في آلات الادراك من حيث هي آلات الادراك وهذه الموجودة
في الحواس انما يطلق عليها اسم الحرارة والبرودة والحلاوة والمرارة من باب اطلاق ماهية المعلوم على العلم كما يقال في العلم بالجوهر انه جوهر
معناه انه معقول من ماهية جوهرية مع انه من الكيفيات النفسانية فالعلم بالجوهر جوهر ذهني عرض خارجي نفسا كما سنبين في باب

فی باب العقل والمعقول فكذلك اطلاق المحسوس على الحس اى الصورة الموجودة فی آلة النفس فتلك الصور كلها كيفيات نفسانية
عندنا وليس شئ منها محسوسا لاحد باحد الحواس ولا يمكن ادراكها الا بالنفس لا بالحس اذ لا توسط للحس فی الحس بل فی المحسوس الخارج
عنه فان قلت فما قولك فی اللذة البصرية فان المحسوس بالبصر هو الامر الخارجی اذ لو كان الابصار بانطباع صورة المرئی فی العضو
المخصوص لزم فساد انطباع العظيم فی الصغير وغير ذلك من المفاسد قلت مذهبنا فی الابصار امر آخر غير المذاهب المشهورة
فانه بتمثل الصورة المبصرة للنفس فی غير هذا العالم وتلك الصورة ايضا ليست من جنس هذه الكيفيات المسماة بالحسيات
بل لونها وشكلها من جنس الكيفيات النفسانية وهی قائمة بالنفس لا بآلة البصرة قيام المفعول بالفاعل لا الحال بالمحل فليذكر
عود هذا التحقيق فانه شريف جدا نافع فی علم المعاد وموعد بيانه غير هذا الموضع ومما ينبغی ان يعلم ههنا انه نقل عن جالينوس
انه قال ان اللذة والالم يحدثان فی الحواس كلها وكلما كان الحس اكثف كانت مقاومته مع الوارد اكثر فكان الالم واللذة اقوى و
الطف الحواس البصر لانه يتم بالنور الذی يشبه النار التی هی الطف العناصر فلا جرم لا يكون اللذة والاذی فی البصر الا قليلا والسمع
اقل لطافة من البصر لان آلته الهواء المقروع فلا جرم صارت اللذة والاذی فی هذه الحاسة اكثر منها فی البصر ثم الشم اقل لطافة من
السمع لان محسوسه البخار وهو اغلظ من الهواء فلا جرم اللذة والاذی فی الشم اكثر منها فی البصر والسمع والذوق اغلظ من الشم لان
آلته الرطوبة العذبة فی درجة الماء فلا جرم اللذة والاذی فی الذوق اكثر واللمس اغلظ من جميع الحواس لانه فی قياس الارض فكانت
مقاومته مع الوارد اقوى وابطأ فلا جرم صارت اللذة والاذی فيه اقوى اقول ان جالينوس لم يكن حكيم النفس ولا لطيف
القلب كيف فما ذكره يلزم منه ان يكون لذة الخيال اضعف من اللذات الحسية كلها اذ لا يتصور هناك مقاومة وكذا اللذة
العقلية وكانه لم يدرك تمام المقاومة وعدمها مما لا مدخل لها فی اصل اللذة والالم بل لو كان ففی دوامهما اذ لذة كل قوة بادراك
صورة ملائمة لها والمها بصورة ضدها نعم لكل قوة حد من حدود الوجود بعضها اقوى وبعضها اضعف وبعضها الطف وبعضها
اكثف واقوى الوجودات اقويها لذة ولا نم ان ما هو اكثف فهو اقوى وما هو الطف فهو اضعف ولا نم ايضا ان النار اضعف
العناصر والارض اقوى بل العكس فی الجميع اولى واحق عند التحقيق فان وجود الجن والشياطين اقوى من وجود الحيوان والانسان
ولهما افاعيل شاقة واعمال قوية لا يقدر على عشر من اعشارها البشر كما هو متواتر الصدق واجمالا وان كانت الخصوصيات
احاديا وايضا الفلك وما فيه لا شبهة فی انها الطف من العناصر وهی مع ذلك اقوى واقوم منها من غير شبهة فادراكها
اقوى فيكون الذ فعلم ان الالطف اقوى ادراكا فيكون اشد التذاذا واما حال هذه الحواس فالوجه فی تفاوت ادراكاتها المدركاتها
ان المزاج الحيوانی حاصل من هذه المواد العنصرية ونفسه منبعثة من مزاجه ثم الغالب على بدنه الارض ثم الماء ثم البخار ثم الهواء ثم
النار وبعدها ابتداء ارواح والافلاك والاملاك فلهذا الغالب على اكثر الافراد بحكم المناسبة الجنسية ادراك الملموسات
ثم المطعومات ثم المسموعات والمبصرات ثم المتخيلات والمظنونات ثم العقليات واليقينيات وهكذا قياس لذاتهم وآلامهم
التابعة لمدركاتهم **فصل** فی تعقيب ما قاله الشيخ فی لذة الحواس وحل ما يشكل فيه قال فی الفصل الثالث من المقالة
السادسة من علم النفس من طبيعيات الشفاء الحواس منها ما لا لذة لفعلها فی محسوساتها ولا الم ومنها ما يلتذ ويتألم
بتوسط المحسوسات فاما التی لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتألم بذلك بل النفس يتألم بذلك
ويلتذ وكذا الحال فی الاذن فان تالمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تالمها من حيث يسمع
او يبصر بل من حيث يلمس فانه يحدث فيه الم لمسی وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فانهما يتألمان
ويلتذان اذا تكيفا بكيفية منافرة او ملائمة واما اللمس فانه قد يتألم بالكيفية الملموسة وقد يلتذ بها وقد تلتذ ويتألم
بغير توسط كيفية من المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتيامه انتهى ما قاله الشيخ واعترض عليه بعض شارحی القانون
وهو المسيحی بقوله هذا فی غاية الاشكال اما اولا فانه كان يرى ويعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئية هی الحواس فمذهبه
فی هذا الموضع اما ان يكون هو ذلك او لا يكون فان كان الاول فيكون ناقض كلامه فی البصر والسمع وان كان الثانی يكون
قوله فی غير السمع والبصر قولا فاسدا واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل ان يدركه غيره وبديهة
العقل حاكمة بهذا وح نقول كيف يتصور ان يقع ان القوة اللامسة الحاصلة فی الاذن والعين هی المدركة للصوت المفرط

واللون المؤذي وأما ثالثا فلان ذلك مناقض لحد اللذة والالم فانه حد اللذة على ما عرفت بانها ادراك الملائم من حيث هو ملائم
والملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات الحسية لا اللمسية وأما رابعا فلان ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة والما للحواس
او لا يكون فان قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان المؤذية الما وان قال بالثاني فلا يكون للمس
لذة ولا الم ولا للشم والذوق وان كان لذة والما للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال لان هذه الحواس الخمس كلها
وسايط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية ثم قال المسيحي والحق عندي في هذه المسئلة ان يقال الملائم للقوة الباصرة الالوان
الحسنة وللقوة السامعة الاصوات الطيبة وكذا في باقي الحواس وان ادراكها لهذه الامور لذة بناء على ان الادراك حضور صورة
المدرك للمدرك واذا كان كذلك فيكون كل من الحواس الظاهرة له لذة اذ لا معنى للذة الا ادراك الملائم من حيث هو ملائم
وكذا الالم وقال الامام الرازي في كتاب المباحث بعد نقل كلام الشيخ هذا ما قاله الشيخ وهو الحق فان قيل لا شك ان الملائم
للبصر هو الابصار فكيف زعم الشيخ ان العين لا تلتذ بذلك مع انه حد اللذة بانها ادراك الملائم فنقول اما نحن فلا نساعد على
ان في العين قوة مدركة بل المبصر والسامع هو النفس وهذه الاعضاء آلات لها في هذه الادراكات فاندفع عنا هذا الاشكال
واما على مذهب الشيخ فالعذر ان الالوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فانه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالالوان بل ادراك
الالوان امر ملائم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة بل جعل ادراكه لذة والباصرة اذا ابصرت حصل لها الملائم
الذي هو ادراك الالوان ولم يحصل له ادراك هذه الملائم فانها لم يدرك كونها مدركة بل النفس تدرك الاشياء وتدرك
انها ادركت تلك الاشياء فلا جرم يحصل لها اللذة ثم اعترض على نفسه فيما اختاره من ان المدرك هو النفس لا الحواس وفي هذا
التوجيه الذي ذكره لكلام الشيخ بما لم يقدر على دفعه مع انه ادعى اولا حقية كلام الشيخ فقال ما حاصله ان هذه المحسوسات
اما ان يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس او يقال الملائم للحواس هو الاحساس لا المحسوس فان سلم كون المحسوس ملائما للحواس كان
ادراكها ادراكا للملائم فقوله بعد ذلك البصر لا يلتذ بالالوان يناقض قوله اللذة هي ادراك الملائم واما ان منع من ذلك
وزعم ان الملائم لها هو الاحساس لا المحسوس فلا يخلو اما ان نقول بان حصول الملائم هو اللذة او ادراكه هو اللذة فان قال بالاول
لزمه تسليم لذة البصر وان قال بالثاني لزمه ان لا يثبت اللذة في حاسة اللمس لانه ليس الملائم لها الملموسات بل الاحساس بها
وليس لها ادراك لذلك الاحساس فهذا وجه الاشكال انتهى كلامه وقال العلامة الشيرازي في شرح الكليات للقانون بعد ما
نقل كلام المسيحي وفيه نظر اما فيما ذكره اولا فبانا لا نسلم ان مذهب الشيخ ان المدرك للمحسوسات هي الحواس بل لا مدرك ولا حاكم ولا
ملتذ ولا متألم عند الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة غير النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس بضرب من المجاز واسناد معانيها
الى الحواس من اغلاط المتأخرين كالامام الرازي ومن اقتفى اثره الا ان ادراكها يختلف فمن المدركات ما يدركها بذاتها كالكليات
ومنها ما يدركها بواسطة الالات وهي الجزئيات وذلك بان يتكيف آلات الحواس بالمحسوسات الخاصة بها فتدركها النفس وذلك
لان الادراك حضور صورة المدرك فيما به يدرك ولانها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بآلاتها يكون حضور الكليات
في ذاتها وحضور الجزئيات المحسوسة في آلات الحواس لكن لما كان الاحساس انفعال الحاسة بل آلتها عن محسوسها الخاص وجب
انفعال آلة كل حاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس لا ان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها
يكون بحيث ان النفس يدركها حيث ينفعل الالات عن محسوساتها كالذائقة والشامة واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك
كالباصرة والسامعة ولهذا فان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الشم ولذة النعومة في آلة اللمس ولا
يدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت في العصبة المستفرشة وان كانت آلتا
السمع والبصر يتكيفان بالكيفيات المسموعة والمبصرة لا لما قيل ان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها زماني وانفعال
آلات البعض آني فالاول كاللامسة والذائقة والشامة وأما الثاني فكالسامعة والباصرة اللهم الا على طريق الندرة كما
اذا نظرنا الى ضوء قوي او خضرة شديدة وحدقنا النظر فيه ثم حولناه الى غيره فيبقى الضوء والخضرة في الجليدية وكذا في آلة السمع
قد يبقى تكيفها زمانا يسيرا كما يقال الصوت بعد في اذني فمراد الشيخ ان آلة الثلث الاول تنفعل عن محسوسها زمانا له
قدر بحيث يدركها النفس فتلتذ او تتألم وآلة الاخيرين لا تنفعل عن محسوسها ولا تتكيف بها زمانا له قدر بحيث يدركه

النفس

النفس فثلثنا ونثا لم هذا ما قالوه وهو كلام رخو سخيف لاشتراك الحواس في كون ادراكها آنيا فاما ان بعضها آلي وبعضها نفساني فغير
مسلم فمن ادعاه فلابد من دليل ثم ان الشيخ لم يذهب الى ان آلتي السمع والبصر لا يتكيفان بمحسوسها بل يتكيفان به كتكيف الثلث
البواقي بمحسوساتها الا ان السمع والبصر لا يلتذان بالمسموعات والمبصرات من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فان الذائقة تلتذ
من حيث تذوق والشامة من حيث تشم واللامسة من حيث تلمس والسبب فيه ما ذكرنا من ان النفس تدرك لذة الثلث من حيث تتكيف
آلاتها بمحسوساتها ولا يدرك لذة الاخيرين حيث يتكيف آلتيهما بمحسوسيهما وعلى هذا فالجواب الحق ان يقال ان مذهبه
ذلك وسنده ما ذكرناه واما فيما ذكره ثانيا فلان الشيخ لا يقول ان المدرك للصوت العظيم واللون المفرط لامسة الاذن والعين
بل المدرك لهما هو السامعة والباصرة والمتألم آلة لامستها بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط في لامسة الاذن واللون
المؤذي في لامسة العين واما آلة السمع والبصر فلا يتألم منهما الا ان ادراكهما آني لا زماني على ما قيل لبطلان ذلك بل لانهما لا
يتألمان من حيث يسمع ويبصر واما فيما ذكره ثالثا فلانه مبني على ان الملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب
الى ان مدرك المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان لان الملائم والموافق انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى ولانه ذهب الى ان
المتألم من اللون المؤذي هو لامسة لا باصرة العين والمدرك باصرتها لا اللامسة وهو كلام حق واما فيما ذكره رابعا فلانا لا نم
انه ان كان الم ولذة في البعض دون البعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك النفس لذة الحواس حيث ينفعل آلاتها عن محسوساتها
واما الحق الذي اختاره فيبطل لان الموافق انما يكونان للنفس لا للقوى وان القوة لا تدرك شيئا ليقال ان ادراكها لهذه الامور
هي اللذة فهذا ما عندك في هذا المقام انتهى كلام العلامة الشيرازي اقول وفيه ابحاث اما اولا فلان ما ذكره من ان ما لا يلتذ
ولا يتألم الا النفس فليس على اطلاقه بصحيح فان النفس ذات نشآت متفاوتة فقد يتحد بالعقل وقد يتحد بالحواس واذا اتحدت
بالعقل الفعال يفعل فعله واذا اتحدت بالحواس تفعل فعلها ومعلوم ان فعل الحواس يناسب الحواس وفعل كل حاسة يناسب
تلك الحاسة وادراك المناسب لذة فيجب ان يكون لذة السمع والبصر بادراك المسموع والمبصر كما ان لذة الثلث البواقي بادراك
محسوساتها من غير فرق واما ثانيا فلان الفرق الذي ذكره من ان ادراك النفس للمحسوسين الاولين لا يكون حيث ينفعل الآلة وادراكها
للمحسوسات الثلثة الباقية يكون حيث ينفعل الالة على تقدير تسليمه لكن لا مدخل له في الفرق بين الموضعين في اثبات اللذة لبعض
الحواس وعدمها للبعض الاخر فان كلام الشيخ ناص في وجود اللذة للثلث وعدمها للاثنين وكون محل الادراك غير موضع الانفعال
في بعضها وعينه في بعض اخر لو فرض تسليمه وصحته فاي مدخلية لها في كون احدهما منشأ لذة الحواس دون النفس والثاني منشأ
لذة النفس دون الحواس واما ثالثا فلان ادراك الحواس ليس الا تكيفها بصور محسوساتها وهو قد اعترف بان آلتي السمع والبصر
قد تكيفا بمحسوسيهما ولا شبهة في ان التكيف بصورة المدرك الملائم اذا كان ادراكا كان لذة لا محالة لانه ادراك الكمال وادراك
كل كمال للشيء كان لذة لذلك الشيء به فيلزم من ذلك ان يكون ادراكهما لمحسوسيهما الذي هو تكيفهما بكيفيتي ذينك المحسوسين لذة لهما
فما السبب فيما حكم بان السمع والبصر لا يلتذان بالمسموع والمبصر من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فان قال السبب ان النفس تدرك
لذة هذه الثلث من حيث يتكيف الآلة ولا يدرك لذة الاخرين حيث يتكيف الالة قلنا لا نم ذلك وعلى فرض تسليمه لا يوجب
هذا الفرق فرقا في اللذة وعدمها فان حيث وحيث لا مدخل له فيما نحن بصدده اذ اللذة تابع الادراك فالادراك ان كان للنفس
كانت اللذة لها وان كان للحس كانت اللذة له واما رابعا فلان منعه لكون الملائم لقوة الباصرة ادراك المبصرات غير وارد فان
الملائم لكل قوة ادراك ما يناسبها ولا شبهة في ان اللون والضوء كمال للمشف واللطيفة الجليدية مشفة وادراكها كمال بملائم
لها فالصواب في جواب المسيحي عما اورده ثالثا على الشيخ ان يقال للعين قوة لمسية وقوة بصرية لان في جرمها ما يكون من باب الملموسات
وفيه ايضا ما يكون من باب الالوان والاضواء وما يدرك بالعين كذي اللون المفرط وكذي الضوء الشديد ايضا فيه جهتان جهة
مبصرة وجهة ملموسة فالابصار بالباصرة واللمس للامسة فلا تناقض لاختلاف الموضوعين والادراكين والمدركين واما خامسا
فالذي ذكره اخيرا في ابطال الحق الذي اختاره المسيحي ليس بحق بل الحق حقه والباطل ابطاله ذلك الحق وكلام الشيخ ايضا حق
لكن المسيحي لم يقدر على فهمه وحل الاشكال الوارد عليه واني لقضيت العجب من هؤلاء النحارير الثلثة اعني المسيحي والرازي
والشيرازي وغيرهم من شراح القانون وسائر العلماء بعدهم حيث لم يقدر احد منهم على حل ما ذكره الشيخ وتحقيقه مع

العين
تها
الملايم

اعتنائهم بالتفتيش له والبحث عنه والحمد لله على ما من علينا من فضله وحكمته فنقول لتحقيق هذا المقام ان الحيوان بما هو حيوان
حاصل الهوية من جوهر جسمانی تكيف بكيفية مزاجية من باب اوائل الملموسات ولكل حيوان بل لكل عضو منه حد اعتدالی من حدود
تلك اللمسية وصلاحه وفساده منوطان بانحفاظ هذه الكيفية المزاجية نوعا او شخصا وبعدمه وله فی هذه الكيفية كمال
ونقص وله قوة مدركة لهذه الكيفية تسمى باللامسة وهی سارية فی كل بدنه واجزائه الا ما شذ والاعضاء الحسية كالعين والاذن
واللسان والخيشوم ايضا داخلة فيما يسری فيه قوة اللمس كما هی داخلة فيما يسری تلك الكيفية اللمسية ولا شك ان اللذة هی ادراك
الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك ضده من حيث هو ضده وقد مر ان الملائم لكل شیء ما يكون كمالا وقوة له وكمال الشیء
يجب ان يكون من نوعه وضده من نوع جنسه القريب فادراك الملموسات الملائمة كمال للقوة اللمسية التی فی سائر الاعضاء فيكون
لذة لها بالذات وللنفس بواسطتها وادراك ضدها يكون الما لها بالذات وللنفس بالواسطة فالملائم والمنافی للحيوان بما
هو حيوان انما هما من جنس الملموسات وادراكهما لذة والم للقوة الحيوانية اللمسية التی لا يخلو منها ومن مدركها حيوان ثم بعد هذه
الكيفية اللمسية وقوة ادراكها اللمسی فی قوام بدن الحيوان الكيفية الذوقية التی بها وبقوة ادراكها يحفظ بدنه ويبقى الى
غاية نشوه وكما ان بدنه من جنس الملموسات وكماله منوط بكمالها كذلك من جنس المذوقات التی يغتذی بها فللقوة الذوقية
كمال ذوقی وبازائه لذة ذوقية ولها مناف من هذا الباب ولاجله الم وبعد هاتين الكيفيتين درجة كمالية من مدركات
الشامة لم يحتج اليها اعضاؤه الكثيفة كثير احتياج فی القوام الا انها مما يتغذى بها لطائف اعضائه كالارواح البخارية
فان الروح كمال الروح فيكون للقوة الشامة باللطيفة التی فی الخيشوم لذة فی ادراك الروائح الطيبة والم فی ادراك الشمائم
المنتنة الكريهة وكل هذه الكيفيات الثلث مما يتصف به البدن الحيوانی واعضاؤه واما مدركات الباصرة والسامعة
فالحيوان بما هو حيوان غير محتصل القوام منها ولا شیء من اعضائه متقوم بالنور او الصوت لان كيفية الضوء من الهيئات
البعيدة عن اعماق الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان لانه جسم كثيف ظلمانی وانما يعرض الضوء واللون التابع له لسطوحه
واطرافه الخارجة عن حقيقة الجوهر ومهيته وكذا الصوت الذی هو ابعد الاعراض عن حقيقة جسم ذی الصوت فليس
الجسم الحيوانی ولا عضو من اعضائه ذو كيفية مبصرة او مسموعة حتى يكون حصول شیء منهما كمالا له فيكون ادراكه ادراك
الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذة وادراك ضده ادراكا للمنافی نعم ادراك المبصرات النورية لذة وكمال للقوة الباصرة
لا للعين وادراك الاصوات الحسنة لذة وملائم للقوة النفسانية السمعية لا للاذن فالملائم والمنافی لهذين من العضو
غير الملائم والمنافی لهاتين القوتين بخلاف المنافی والملائم للقوى الثلثة الشمية والذوقية واللمسية فانهما بعينهما
ملائم ومناف للاعضاء وبالجملة الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس والمطعوم والمشموم وليس الحيوان بما هو حيوان من جنس
الاصوات والالوان ولهذا اذا قطع عنه الملموس ساعة يهلك والمطعوم يوما او يومين يموت والمشموم زمانا قصيرا
او طويلا يتضرر به ولا كذلك اذا بقی فی غار مظلم قطع عنه الانوار والالوان والاصوات اذ لا يتفاوت حاله اللهم الا الحيوان
الانسانی لمكان نفسه التی هی من عالم الانوار وعالم النسب الشريفة العددية فيلتذ عن رؤية الانوار واستماع النغمات
الموزونة ويتالم عن الظلمات والالوان الكدرة الموحشة واما تضرر العين عن الضوء الشديد او اللون المفرط فمن جهة
لامسة العين اذ لا يخلو الهواء المتوسط المماس للعين عن كيفية حر شديد او برد شديد فی الصورتين يتضرر بها وكذا تضرر
الصماخ عن الصوت الشديد فلاجل مصادمة الهواء القارع للصماخ كما لوح اليه الشيخ لا ان اللامسة ادركت الضوء
والصوت ولا ان الباصرة ادركت الهواء الملموس او السامعة لمست القارع من الهواء فالملخص ان الملائم والمنافی للحواس
التی هی قوى جسمية ولا لآلاتها ومحالها التی هی اجسام مركبة كثيفة هو من مدركات اللامسة والذائقة والشامة
واما مدركات الباصرة والسامعة فليست ملائمة ولا منافية لموضع ادراكهما ولا لهما من حيث هما حالتان للعين والاذن
بل من حيث هما قوتان للنفس فلاجرم ثبت للثلث الاول لذات وآلام ولا يثبت لهاتين لذة ولا الم بل للنفس بواسطتهما فهذا
ما عندی فی هذا المقام والله ولی الفضل والانعام

فصل فی الصحة والمرض وهما من الكيفيات النفسانية

اما الصحة فعرفها الشيخ فی اول القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة او للترديد بل للتقسيم

للترديد

للتهديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة فلا يختص بالراسخة كما زعم البعض
على ما قال الشيخ في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها سليمة غير مأووفة فخروج ما
هو صحة بالاتفاق فليس هناك شك لا في ذاتي ولا في عرضي على ما قاله صاحب المباحث انه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة
تحت الحال او الملكة شك في شيء من مقومات الصحة بل في عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هي بعارض الرسوخ و
عدمه على انك قد عرفت ما فيه وهذا التعريف شامل لصحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره صاحب المباحث بانه
يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كانت افعاله من الجذب والهضم والدفع سليمة غير سديد لان الحال والملكة انما يكونان من
الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح به وعلى هذا يلزم في تعريف الشفاء تكرارا اللهم الا ان
يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح
واما ما ذكر في موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها
صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة بكونها
على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشيء بنفسه ولهذا ذكر بعضهم ان
الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واعترض بان قوله يصدر عنه الافعال مشعر
بان المبدأ تلك الملكة او الحال وقوله في الموضوع مشعر بان الموضوع اعني البدن او العضو هو المبدأ واجيب بوجهين احدهما
ان الصحة مبدأ فاعلي والموضوع قابلي والمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه صحيحة سليمة وثانيهما
ان الموضوع فاعل والصحة بمنزلة آلة العلة الفاعلية والمعنى ما يصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع ولكن جعل
البدن فاعلا والقوة النفسانية آلة غير مرضي فان البدن بما هو بدن قابل والقابل لا يكون فاعلا والتحقيق ان القوى الجسمانية
لا يصدر عنها افعالها الا بشركة موضوعاتها لان افعالها كذا وانها متقومة بالموضوع والمادة فالمسخن مثلا هو النار والنارية
علة لكون النار مسخنة لغيرها فالمراد ان الصحة علة لكون البدن مصدرا للفعل السليم وهذا المعنى مفهوم واضح في عبارة القانون
في التعريف الثاني واوضح منه في عبارة الشفاء لان اللام في التعليل اوضح من الباء وهي من عن فاندفاع الاعتراض عنها في غاية
الوضوح واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة
وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة وهو عدم لست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما
تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه بعض الفضلاء وهو ان الصحة عنده هيئة هي مبدأ سلامة
الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدأ الآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى
وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد وكانه يريد ان لفظ المرض
مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما مجاز في الآخر والا فالاشكال باق وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق
وهو العرف الخاص على ما مر وتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العامي لان المشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع
واحد ولا يمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد عرفت في مبحث
التقابل تخالف الاصطلاحين وان الشيخ قد صرح بذلك حيث قال ان احد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدما
للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض ايضا وجودي كالصحة ولا خفاء في ان بينهما غاية
الخلاف فجاز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية واعترض صاحب المباحث بانهم
اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية
المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما صرح به حيث يقول
الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها فهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة
عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى مخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن
بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة براسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من مقولة

ان ينفصل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه
ضدا لها هذا حاصل تقريره لا ما ذكر في المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب تفرق الاتصال اما من المحسوسات او الوضع او عدمه
فانه لخصوصا مخل كما قيل والعلة بانه لم يعتد بها في المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان لان قولنا سوء التركيب اما مقدار مخل
بالافعال او عدد او وضع او انسداد مجرى كل ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام كما لا يخفى واما الجواب عن الاعتراض المذكور ففي
غاية السهولة وهو ان تقسيمهم المرض بكذا وكذا وفيه مسامحة والمراد منه منشأ المرض اما سوء المزاج او سوء التركيب او تفرق الاتصال
احد فالمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وينقسم باعتبارها وهذا معنى ما قيل انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع
وذلك كما يطلق على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل فيقول مزاج صحيح مع ان المزاج من الكيفيات المحسوسة **فصل** في الواسطة
بين الصحة والمرض ثم وقع الاختلاف بينهم في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حالة لا يصدق عليها الصحة ولا
المرض كالعلم والقدرة والحيوة الى غير ذلك مما لا يحصى بل في ثبوت حالة وصفة لا يصدق معها على البدن انه صحيح او مريض بل
يصدق انه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها جالينوس كما للناقهين والمشايخ والاطفال ومن بعض اعضائه آفة دون البعض ورد
عليه الشيخ ان الذي راى ان بين الصحة والمرض وسطا هو حال لا صحة ولا مرض فانما ظن ذلك لانه نسي الشرائط التي ينبغي ان يراعى
في حال ما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه وان يكون الجزء واحدا
بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فاذا فرض كذلك وجاز ان يخلو الموضوع عن الامرين كان هناك واسطة فان فرض انسان واحد
واعتبر منه عضو واحد او اعضاء معينة في زمان واحد وجاز ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب ولا يكون معتدل المزاج
سوي التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التي يتم بذلك العضو او الاعضاء سليمة وان لا يكون كذلك فهناك واسطة وان كان
لا بد ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب ولا يكون معتدل المزاج سوي التركيب اما لانه احدهما دون الاخر او لانه ليس ولا واحد
بينهما واسطة انتهى كلامه وهو قد اعتبر في المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ
سلامة جميع الافعال او عن هيئة لها يكون شيء من الافعال مؤفا ولا خفاء في انتفاء الواسطة ح واما اذا اعتبر في المرض ان يكون
جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة يكون جميع افعال العضو اعني الطبيعية والحيوانية والنفسانية مؤفة فلا خفاء
في ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبرت آفة جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا
يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض ولاجل ذلك قال صاحب المباحثات ويشبه ان يكون
النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة في وقت واحد او اوقات كثيرة بحيث يصدر
عنها الافعال سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها الافعال السليمة
وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث يكون افعالها مؤفة وفي كلام الشيخ ما يشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر
في اول القانون انه لا يثبت الحالة الثالثة الا ان يحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطا ما بهم اليها حاجة وذلك مثل
اشتراط سلامة جميع الافعال ليخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليمة دون البعض ومن كل عضو ليخرج صحة من بعض اعضائه
صحيح دون البعض وفي كل وقت ليخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير استعداد قريب لزوالها ليخرج صحة المشايخ والاطفال
والناقهين **فصل** في الفرح والغم وغيرهما قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في بعض قواها
من الامور النافعة والضارة فمنها الفرح والغم فالفرح هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول
الى الملذ والغم وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى داخل البدن خوفا من موذ واقع عليها ومنها الشهوة وهو كيفية
نفسانية يتبعها حركة الروح الى الظاهر جذبا للملائم طلبا للتلذذ ومنها الغضب وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح
الى الخارج دفعا للمنافر طلبا للانتقام ومنها الفزع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من المؤذي واقعا كان او متخيلا
والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا ومنها الهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج بحدوث
امر يتصور منه خير يقع او شر يتوقع وهو مركب من خوف ورجاء فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فللخير المتوقع الى جهة
الظاهر وللشر المنتظر الى جهة الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري ومنها الخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل و

والخارج

والخارج لانه كالمركب عن فزع وفرح حيث ينقبض الروح الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها
اشارة الى ما لكل واحد منها من الخواص واللوازم والامعان فيها واضح عند العقل وكثيرا ما يتسامح فيفسر نفس الانفعالات كما يقال
الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان دم القلب والغم انحصار القلب وانقباض الدم الذي فيه والسرور انبساط القلب والدم
وذلك باطل لان كلا منها كيفية نفسانية اذا عرضت يلزم هذه الانفعالات في الجوهر المنفعل عن النفس وهي لطيفة بخارية ومنها
الحقد وهو كيفية نفسانية لا يوجد الا عند غضب ثابت وان لا يكون الانتقام في غاية السهولة ولا في غاية العسر اما ان الغضب
يجب ان يكون ثابتا فلانه لو كان سريع الزوال لم يبق صورة المؤذي في الخيال فلا يجتذب النفس الى طلب الانتقام واما انه يجب ان لا
يكون الانتقام في غاية السهولة فلوجهين احدهما ان الانتقام اذا كان سهلا اشتغلت النفس بحركة الانتقام واشتغال النفس بالقوة
المحركة يمنعها من الاشتغال بانحفاظ صورة اخرى وثانيهما ان الشوق الى الانتقام اذا اشتد ولم يكن منه خوف يبلغ تاكده وسهولة
حصوله ان صار عند الخيال كالحاصل والحاصل لا يطلب حصوله فلا جرم لا يبقى الشوق الى تحصيله ولذلك فان الانتقام من الضعفاء
لما كان سهلا سقط التشوق اليه والدليل على ان حال الخيال في الرغبة والرهبة مبني على المحاكيات لا على الحقايق كما ينفر النفس عن
العسل اذا شبه بمرة مقيئة وعن سائر المطاعم والمشارب اذا كانت صورها شبيهة بصور اجسام مستقذرة وكذلك الشيء الذي
يسهل حصوله نزل عند الخيال منزلة الحاصل فلا يبقى شوق الى تحصيله واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في غاية العسر بل يكون في
محل الطمع فلان المؤذي اذا كان عظيما مثل الملوك فان الياس عن الانتقام منه والخوف يمنع ثبات صورة الشوق الى الانتقام
في النفس فثبت بهذا ان الحقد انما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشدة والفتور **فصل** في اسباب الفرح
والغم اعلم ان الله سبحانه خلق بقدرته جرما لطيفا روحانيا قبل هذه الاجسام الكثيفة الظلمانية وهو على طبقات متفاوتة
في اللطافة كطبقات السموات وهو المسمى بالروح النفساني والحيواني والطبيعي بحسب درجاته الثلث في اللطافة وجعله للطافته
وتوسطه بين العقول والاجسام المادية مطية للقوى النفسانية تسري بها في الاعضاء الجسدانية وجعل التعلق الاول من القوى
النفسانية مختصا بهذا الروح وفايضا ثانيا بتوسطه في الاعضاء البدنية ومادة الروح لطيف الاخلاط وبخاريتها كما ان
مادة خلقة الجسد من كثيف الاخلاط وارضيتها فنسبة الروح الى صفوة الاخلاط كنسبة الجسد الى كدرها وكما ان الاخلاط
انما يتجوهر منها الاعضاء لامتزاج بينها يؤدي الى صورة واحدة مزاجية يستعد بها لقبول الاحوال التي لم يستفد من العناصر
كذلك الصفوة من الاخلاط انما يتجوهر منها لقبول القوى النفسانية التي لم يستفد من البسايط ثم انك ستعلم ان المبدء الالهي
عام الفيض دائم الجود لا تخصيص فيضه وجوده من قبله بواحد دون واحد ولا بوقت دون سائر الاوقات بل انما يقع التخصيص
بواحد او وقت دون واحد ووقت اخرين من جهة تخصيص المواد والاسباب الناشية من قبلها لا من قبله فلا جرم لا بد لنا ان
نعرف الاسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية لان لا يعتريننا شك في عدم تغير واجب الوجود وصفاته الاولية
اعاذنا الله من ذلك فاتفق الحكماء والاطباء على ان الفرح والغم والخوف والغضب كيفيات تابعة للانفعالات الخاصة بالروح
الذي ينبعث عن التجويف الايسر من القلب بين صاعدا لطيفة الى الدماغ وهابطا كثيفة الى الكبد وسائر الاعضاء ثم ان كلا
من هذه الانفعالات يشتد ويضعف لا بسبب الفاعل فانما يتبع في اشتداده وضعفه اشتداد استعداد جوهر المنفعل
وضعفه والفرق بين القوة والاستعداد كما وقعت الاشارة اليه في مباحث القوة والفعل وفي غيرها ان القوة تكون بعيدة
والاستعداد قريبا وان القوة على الضدين سواء والاستعداد على الضدين لا يكون سواء فان كل انسان يقوى على ان يفرح ويحزن
الا ان منهم من هو مستعد للفرح فقط ومنهم من هو مستعد للغم فقط والاستعداد استكمال القوة بالقياس الى احد المتقابلين
فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح فنقول ان الذي يعد النفس للفرح امور ثلثة كما ذكره الشيخ في رسالته في الادوية
القلبية الاول كون الروح على افضل احواله في الكم والكيف اما في الكم فهو ان يكون كثير المقدار وذلك لامرين احدهما ان
زيادة الجوهر في الكم يوجب زيادة القوة في الشدة كما تبين في الاصول الطبيعية والثاني انه اذا كان كثيرا فيبقى منه قسط وافر
منه في المبدا ويبقى قسط واف للانبساط الذي يكون عند الفرح لان القليل يبخل به الطبيعة وتضبطه عند المبدا ولا تمكنه
من الانبساط واما في الكيف فان يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وان يكون شديد النورانية وافرة جدا فيكون مشابها لها

لجوهر السماء شديدة فهذه هي اسباب الاستعداد للذة والفرح واللذة كالجنس للفرح الذي هو كالنوع فالروح التي في القلب اذا كانت
كثيرة المقدار معتدلة في المزاج ساطعة النورانية كانت شديدة الاستعداد للفرح واذا عرفت ذلك ظهر ان المعد للغم اما قلة
الروح كما للناقهين والمنهوكين بالامراض والمشايخ واما غلظته كما للسوداويين والمشايخ فلا ينبسط لكثافتها واما رقته كما للنسا
والمنهوكين فلا يبقي بالانبساط واما ظلمته كما للسوداويين الثاني امور خارجية وهي كثيرة قال الشيخ فمنها قوية ومنها ضعيفة
وايضا منها معروفة ومنها غير معروفة ومما لا يعرف ما قد اعتيد كثيرا وكلما اعتيد كثيرا سقط الشعور به والاسباب المفرحة
والغامة ما كان قويا وظاهرا فلا حاجة الى ذكره واما الاخرى فمثل تصرف الحس في ضياء العالم والدليل على اللذاذة ايحاش ضده
وهو الاقامة في الظلمة ومثل مشاهدة الشكل والدليل على تفريحه غم الوحدة وفي هذا الاستدلال نظر اذ لا يلزم من كون الشيء
على صفة كون ضده على ضد تلك الصفة فان الشيخ نفسه قد بين في كتاب الجدل ان هذه قضية مشهورة وهي باطلة في نفسها
فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمة موحشة ان يكون تصرف الحس في ضياء العالم لذيذا ومثل التمكن من المراد في الوقت والاستمرار
على مقتضى القصد من غير شاغل وكذا العزائم والآمال وذكر ما سلف ورجاء ما يستقبل وتحدث النفس بالاماني والمحادثة
والاستغراب والاغتراب والتعجب والاعجاب ومصادفة حسن الاصغاء من المحاور والمساعدة والخديعة والتلبيس والغلبة
في ادنى شيء وغير ذلك واما الاسباب الغامة الخارجة فمقابلات هذه الامور المذكورة وهي مثل تذكر الاخطار التي عرضت
والآلام التي قوسيت والاحقاد وما غاظ من المعاملات والمعاشرات ومثل توهم المخاوف في المستقبل وخصوصا من الموت
عن مفارقة هذه الدار الدنيا التي تصرف عنها قناعة العاقل بما لا بد منه والفكر في غيره من المهمات الاخروية التي يجب السعي فيها
ومثل الانقطاع عن الشغل والفكر العارض والقصور عن المراد وغير ذلك مما لا يحصى فهذه وامثالها ترد على نفس المستعد للغم
فتغمه ثم التخيل يقويه في السوداوي مما يعين ذلك بايراد الاشباه والمحاكيات لما يوحش ويغم وانما يقوى التخيل في السوداوي
لتبين مزاج الروح الموضوعة فتخف حركتها ولا عراض العقل عن القوى الباطنة لفساد مزاج الروح التي فيها واختصاص حركاتها
على مقتضى ما يعدله ذلك المزاج والكيفية الرديئة المظلمة الثالث ان يكون الفرح يعد النفس للفرح ويكون الغم يعد النفس
للغم لما ذكره الشيخ ان كل فعل ذي ضد اذا تكرر فان القوة عليه تشتد وكل قوة تشتد يصير استعداده اشد وبيانه من وجهين
احدهما الاستقراء فان الجسم اذا اسخن مرارا متوالية استعد لسرعة التسخن وكذا اذا برد وكذا اذا تخلخل وكذا اذا تكثف و
القوى الباطنة يصير لها عند تكرر افعالها وانفعالها لانها ملكة قوية ما كان حالا وبمثل هذا تكتسب الاخلاق وثانيهما القياس
الماخوذ عن المشهورات فان كل انفعال حدث للشيء فهو مناسب لجوهره والمناسب للشيء معاند لضده والمعاند للضد اذا
تمكن مرارا نقص من استعداد القوة عليه للقابل له فيزداد في استعداد ضده الذي هو مناسبه فهذا هو بيان هذا المعنى با
لاستقراء والقياس المقبولي واما التحقيق البرهاني فالكلام فيه ارفع من هذا النمط اذ المقصد ايضا ليس في الجلالة بحيث
لم يجز الاكتفاء فيه بما دون البرهان اللمي الدائمي وان كان ذلك ايضا مقدورا بل يصح القناعة فيه بما يؤكد الظن كما فعله الشيخ
في على طريقة البحث الطبيعي وهو ان الفرح يلزمه امران احدهما تقوية القوة الطبيعية والثاني تخلخل الروح لما يكلفها الفرح لانه قال
كيفية نفسانية والنفس متصرفة في الروح التي هي مطية قواها من الانبساط ومنبع تقوى القوة الطبيعية امور ثلثة احدها
اعتدال مزاج الروح وثانيها كثرة توليدها بدل ما يتحلل وثالثها حفظها عن استيلاء التحلل عليه اما تخلخل الروح فيتبعه
امران احدهما الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام والثاني انجذاب المادة الغاذية اليه بحركته بالانبساط الى
غير جهة الغذاء ومن شان كل حركة بهذه الصفة ان تستتبع ما وراءها لتلازم صفائح الاجرام وامتناع الخلاء وبالجملة انجذاب
المتاخر عند سيلان المتقدم كما في الرياح وكذا المياه فتكرر الفرح بهذا المعنى يعد للفرح واما الغم اذا تكرر اشتدت القوة
عليه لان الغم يتبعه امران مقابلان للوصفين التابعين للفرح احدهما ضعف القوة الطبيعية والثاني تكاثف الروح
للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك اضداد ما ذكرنا فثبت
ان تواتر الفرح يعد الفرح للفرح وتواتر الغم يعد الغم يعد الروح للغم فالفرحان لا يعمل فيه من الغامات الا القوي ويعمل فيه
المفرحات الضعيفة والممنو بالغم حاله بالضد مما ذكر فصل في ضعف القلب وقوته والفرق بين الاول وبين التوحش وكذا

بين الانس

وبين الثاني

وبين النشاط واعلم ان ههنا حالة هي ضعف القلب واخرى هي التوحش وضيق الصدر وهما متشابهان وبينهما فرق ولتشكل الفرق بينهما لتلازمهما في اكثر الامر ولان الاولين يظن بهما انهما حالتان انفعاليتان والثانيتين يظن بهما انهما حالتان فعليتان وبين طرفي كل واحد من القسمين فرق ظاهر من وجوه اما الاول فليسا بمتلازمين لانه ليس كل ضعيف محزانا ولا بالعكس وايضا كل قوي القلب ليس مفراحا وبالعكس واما الثاني فلان الحد مختلف وذلك لان ضعف القلب حال بالقياس الى الامر المخوف من جهة قلة احتماله وضيق الصدر حال بالقياس الى الامر الموحش من جهة قلة احتماله والمخوف هو المؤذي للبدن والموحش هو المؤذي للنفس واما الثالث فلان اللوازم النفسانية مختلفة فضعف القلب يحرك الى الهرب والتوحش وضيق الصدر قد يحرك الى الدفع والمقاومة وبرغب كثيرا في ضد الهرب وهو ضد البطش وكذلك فان القوة كثيرا ما يفتر عند ضعف القلب مع انها كثيرا ما تهيج عند التوحش وايضا ان في ضعف القلب انفعالين انفعال بالتأذي وانفعال بالتشوق الى حركة المباعدة وفي ضيق الصدر انفعال واحد وهو بالتأذي فقط وليس يلزم من ذلك التشوق الى الهرب على سبيل الطبع بل ربما اختار مقتضاه لغرض آخر فيكون ذلك شوقا اختياريا لا شوقا حيوانيا وربما اختار المقاومة والبطش واما الرابع فلان اللوازم البدنية متخالفة لان ضعف القلب يلزمه عند حصول المؤذي الذي يخصه خمود من الحرارة الغريزية واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه عند حصول المؤذي الذي يخصه اشتعال من الحرارة الغريزية واما الخامس فلان الاسباب الاستعدادية متخالفة فان ضعف القلب قد يتبع لامحة رقة الروح بافراط وبرد المزاج وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح وسخونة مزاجه **فصل** في سبب عروض هذه العوارض البدنية لاجل تكيف النفس بتلك الكيفيات النفسانية اعلم ان العوالم متطابقة والنشأة متحاكية كلما يعرض في احد العوالم ينشأ منه ما يوازنه ويحاكيه في عالم آخر وهكذا الانسان عالم صغير مشتمل على ثلث مراتب اعلاها النفس وادناها البدن بما فيه من الخلط الصالح وهو الدم واوسطها الروح فكلما رسخ في النفس كيفية نفسانية يتعدى اثره منه الى الروح وبواسطته ينزل في البدن وكلما ارتسخ حالة جسمانية للبدن يرتقي اثر منه بواسطة الروح الى النفس فالنفس والبدن متحاذيان متحاكيان لعلاقة السببية والمسببية بينهما بوجه وكان جوهر احدهما يحاكي جوهر الآخر فكيفية كيفيتها وانفعالية انفعالها واستحالية استحالتها وهكذا حكم الروح الذي هو برزخ بينهما فاذا طرأت كيفية نفسانية كاللذة سواء كانت عقلية او خيالية مثلا وهو كما علمت صورة كمالية علمية او خيالية يطرأ بسببها انبساط في الروح الدماغي المعتدل وبتوسطه للبدن اهتزاز وظهور للدم الصافي واحمرار للوجه واذا طرأ على النفس خوف او لم ينقبض الروح الى الداخل وبتوسطه يحدث في البدن انقباض في الوجه واصفرار في الوجه وهكذا القياس في سائر الكيفيات النفسانية والعوارض البدنية وكما ان الروح مطية للقوى النفسانية فالدم ايضا مركب لهذه الروح يتحرك بحركتها تارة الى الخارج وتارة الى الداخل وذلك اما دفعة واما قليلا قليلا والحركة الى الخارج قد يكون للذة والنشاط وقد يكون للغضب وقد يكون للرجاء والتوقع وما يجري مجراه والحركة الى الداخل قد يكون للالم والحزن وقد يكون للخوف والهرب والفكر وما يجري مجراه ثم الحركات الخارجية والداخلية متفاوتة في الزمان كالسرعة والبطء وفي الكم كالانبساط والانقباض وفي الكيف كاشتداد الحرارة والحمرة في الدم ومقابلاتهما وكذا يتفاوت الحركة في هذه المعاني بحسب اشتداد الكيفية النفسانية الباعثة اياها وضعفها ففي الغضب الشديد يتحرك الروح مع مركبه الذي هو الدم الى الخارج دفعة وربما ينقطع مدده او ينطفي بسبب الاختناق فيموت صاحبه وفي الفرح يتحرك يسيرا يسيرا اذا كان الفرح معتدلا وفي الفرح المفرط وان كانت حركته بحسب الزمان بطيئا لكن بحسب الكم يكون انبساطه عظيما وربما يؤدي افراطه الى زوال الروح بالكلية وكذا الحال في الحركة الى الداخل ففي الفزع الشديد دفعة وفي الحزن قليلا قليلا وفيها ايضا قياس ما ذكرنا على العكس وقد يتفق ان يتحرك الى الجهتين في وقت واحد اذا كانت الكيفية النفسانية يعرضها عارضان مثل الهم فانه قد يعرض معه غضب وحزن فيختلف الحركتان ومثل الخجل فانه ينقبض اولا الى الباطن ثم يعود العقل فينبسط المنقبض فيثور الى الخارج ويحمر اللون **فصل** في مناسبة ما بين شيء من تلك الكيفيات النفسانية وبين الدم الذي هو حامل الروح الحامل لآثار تلك الكيفيات قال الشيخ الدم الكثير الصافي ان كان معتدلا في القوام والمزاج اعد للفرح لكثرة ما يتولد منه من الروح الساطع واما ان يكون كثيرا وصافيا ومعتدل القوام لكنه زائد في السخونة اعد للغضب لكثرة اشتعاله وسرعة حركته فاما ان كان الدم كثيرا وصافيا لكنه رقيق القوام بارد مائي

وكذلك ضعف القلب حالة وقوة القلب اخرى هي النشاط والفرح النشاط والفرح ايضا الصدر وهما ايضا متشابهان وبينهما فرق صح

كثيرا صح

ومع افراطه في مقدارها

اعد للجبن ولضعف القلب لان الروح المتولد منه يكون ثقيل الحركة الى الخارج قليل الاشتعال لبرده ورطوبته فيقال فيه الاستعداد
للفرح والغضب يكون لرقته سهل التحلل ولبرده قليل التوليد الكدر والغليظ الزايد في الحرارة يعد للغم والغضب الثابت الذي لا ينحل نا للدام
اما الغم فلما يتولد من الروح الكدر واما الغضب فلسرعة اشتعاله بالحرارة واما ثبات الغضب فلانه كثيف اذا تسخن لم يبرد بسرعة واما
غضب الدم الصفراوي الرقيق فيكون اسرع هيجانا واسرع انحلالا لان الروح المتولدة عن ذلك الدم اشد حرارة وهو مع ذلك غير
كثيف واذا كان دمه صافيا مشرقا كان مع ذلك مفراحا والدم الغليظ الغير الكدر اذا كان زائدا في الحرارة وهو في النوادر كان صاحبه
غير محزون ويكون شجاعا قوي القلب يكون غضبه اقل لان المفراحية تكسر من الغضب والمحزانية تعد للغضب لان الغضب حركة الى
الدفع والمفراحية مناسبة للذة واللذة يكون الحركة فيها نحو الجذب وهذا الانسان يكون غضبه في الامور عظيما ويكون شديد
التسخن روحه ولذلك بعينه قليل الخوف والدم الغليظ الغير الكدر الزائد في البرودة يكون صاحبه لا محزانا ولا مفراحا ولا يشتد
في غضبه ويكون جبنه الى حد ويكون بليدا في كل امر سالما لان روحه يكون صاحبه متوحشا محزانا ساكن الغضب الا في امر عظيم
وثبت غضبه دون ثبات الحار المزاج الذي يشاكله في سائر الاوصاف وفوق ثبات الرقيق القوام ويكون حقودا قال الشيخ في سبب شدة
الفرح في شارب الخمر وشدة الغم في السوداوي اما الاول فلان الخمر اذا شرب باعتدال ولدت روحا كثيرة معتدلة في الرقة والغلظ
شديدة النورانية وذلك هو السبب الاول وسببيته للفرح ان الروح اذا كانت كثيرة معتدلة ساطعة يستعد للانفعال من ادنى
سبب من المفرحات فان المستعد للشيء يكفيه ضعف اسبابه مثل الكبريت في الاشتعال فانه يشتعل بادنى نار لا يشتعل الحطب
باضعافها ولهذا يكثر فرح شارب الخمر حتى يظن انه يفرح لذاته وليس كذلك لان حدوث اثر لا عن مؤثر محال والسبب الثاني ان تلك الارواح
يكون الدماغية منها شديدة الرطوبة شديدة التموج لما يتصعد اليها من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها لا بد عن التحريك اللطيف
الروحاني ولاضطرابها لا بد عن التشكيل الروحاني ويصعب على العقل ان يستعملها في الحركات الفكرية فيعرض القوة العقلية عنها
اعراضا بقدر مقتضى حالها وبما يعتدل امزاجها ويسكن تموجها واذا قل استعمال العقل لتلك الارواح صارت تلك الارواح
مشغولة بما يرد عليها من الاسباب الخارجة ولذلك تاثرها من الاسباب النافعة في اللذة اكثر من تاثرها من الاسباب النافعة في الجميل
ومن النافعة في الحال اكثر من النافعة في المستقبل ومن الذي بحسب الظن اكثر من الذي بحسب العقل والسبب الثالث ان الحس الظاهر
اقدر على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه ولذلك فان العقل اذا استعصى الروح الباطن عليه استعان بالحس فيمكن كما
في العلوم الهندسية واذا كان كذلك قل تاثير المفرحات المستقبلة والجميلة والعقلية في نفس الشارب واستولى عليه تاثر المفرحات
اللذيذة والعاجلة والحسية ولان استعداده شديد فيكفيه منها ادنى سبب كما للصبي فيظن انه يفرح بلا سبب وفي ذلك
فقد اجتمع لشارب الخمر امور ثلثة احدها استكمال جوهر روحه في الكم والكيف وثانيها اندفاع الافكار العقلية عنه التي ربما يكون
اسبابا للغم وثالثها استعمال تخيله وتفكره في المحسوسات الخارجة التي هي اسباب اللذة فلا جرم يكمل فرحه ويقوى نشاطه اقول
هذه الامور المذكورة اذا اطلع عليها ناقص العقل يصير منشأ لاقدامه على فعل الشرب واما اذا اطلع عليها عاقل يصير بعض هذه
الاسباب بل كلها باعثا لاعراضه عنه وان لم يصل اليه حكم الشريعة الالهية سيما وقد نص على تحريمه وتقبيحه ما بلغ تاكيد فان يكون
الانسان مخلوق للنشأة الثانية وكماله العقلي انما يحصل بارتحاله عن هذه النشأة ورجوعه عنها الى جوار الله وعالم ملكوته
وذلك بمطالعة العقليات الدائمات والابتهاج بها دون الحسيات الداثرات والتلذذ بها واما الثاني فهو غم السوداوي
فلان حاله بالضد من ذلك والاسباب في حقه اضداد لتلك الاسباب فان جوهر روحه قليل المقدار ضعيف الكيفية فينفعل
من الاسباب الموذية والغامة لاستعداده للغم فيكون قوى التخيل مصروفا في الامور البعيدة المستقبلة لان روحه التي
في البطن الاوسط من الدماغ تخفف حركتها بجفافها لما يفيده السوداء من اليبس ثم ان لقوة تخيله تصور الاشباه والمحاكيات
للامور الموحشة والغامة فكانه يشاهدها قائمة في الخارج واقعة عليه فيكثر غمه واكثر ما في هذه الفصول انما نقلناها عن
المقالة التي جمعها الشيخ في الادوية القلبية وهذه المسائل وان كانت انسب بالطبيعيات اذا كان المنظور اليه فيها ما يعرض
الجسم من حيث انفعاله ولكن نظرنا فيها الى نحو الوجود لانواع الكيفيات النفسانية واحوالها وعوارضها وما يطابقها وما
يوازيها من احوال الجسم وعوارضه وهذا آخر الكلام في هذا القسم من الكيفيات

القسم الثالث في الكيفيات المختصة

يكون ذا سمر والدم الغليظ الكدر الزائد في البرودة مع

بالكميات وفيه ثلث مقالات وقبل الشروع فيها نورد بحثين الاول في معرفة حقيقة هذا النوع وهي انه كيفية تعرض اولا للكمية وبواسطتها للجسم فان قلت الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وهي تعرض اولا للجسم الطبيعي فانه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن هناك خلقة قيل الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بما هي هي ومنها ما هي عارضة بما هي كمية لشيء مخصوص كالفطوسة وهي التقعير العارض لمقدار جسم مخصوص هو الانف وفي كلا القسمين يكون العارض من عوارض الكمية عند كثير من العلماء واما انا فاقول اما الكيفيات النفسانية فمعلوم انها ليست من عوارض الكم واما الاستعدادية واللااستعدادية فليست حاملها العمق وبتوسطه الجسم بل يحملها المادة المنفعلة بتوسط صورة توجبها واما المحسوسة فهي ايضا مما يوجبها انفعالات الجسم المادي بما هو مادي منفعل فلا بد ان يكون المختصة بالكميات مما ليس فيه انفعال اصلا فيرد الاشكال علينا في امرين احدهما الخلقة انها من اي الكيفيات فاقول الخلقة يشبه ان يكون وحدتها غير حقيقية لانها ملتئمة من امرين من الشكل وهو من الكيفية المختصة بالمقدار ومن اللون وهو من الكيفية المحسوسة وثانيهما اللون فان حامله هو السطح كما عرفت فان الجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا ان سطحه ملون فاذن يتوجه هيهنا ان يكون اللون وكذا الضوء داخلين في هذا النوع لان حاملهما الاول هو السطح مع انهما داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات فيكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت جنسين وهو محال وهذا الاشكال مما استصعبه بعض فاقول انهما من عوارض السطح لكن من جهة ما يعرض لجسمه من مزاجه المخصوص ولو كانا من عوارض السطح لذاته لكان كل سطح ملونا مضيئا وليس كذلك والبحث الثاني في اقسامها وهي اربعة في المشهور الاول الشكل وهو ما احاط به حد او حدود واحاطة تامة والزاوية وهي ما احاط به خطان يلتقيان عند نقطة او ما احاط به سطح او سطوح ينتهي بنقطة او يتلاقى عند نقطة لا احاطة غير تامة الثاني ما ليس بشكل ولا زاوية مثل الاستقامة والاستدارة والثالث هو المسمى عندهم بالخلقة وهي ما يحصل من اجتماع اللون والشكل والرابع الكيفيات العارضة للعدد مثل الزوجية والفردية والتربيع والتجذير والتكعيب ثم المسائل المهمة التي يجب ان يبحث عنها في هذا الموضع هي هذه احدها ان يعرف المعنى الجامع لهذا الجنس وثانيها النظر فيما قيل من الرسم المشهور وثالثها تحقيق الحال في ان الشكل من الكيف وليس من الوضع ورابعها حال الزاوية انها في اي مقولة هي واقعة وخامسها حال الخلقة وانها كيف وقوعها في جنس واحد من انواع عند القائلين به وسادسها حال ما يجري مجراه اذا اتفق ان كان يصدق عليه مقولتان فالى ايهما ينسب الواحد الحاصل من الجملة لما البحث عن المعرفة فقد اشرنا اليه فيدخل في التعريف الشكل والاستقامة والانحناء والتسطيح والتحديب والتكعيب والتقعير والزوجية والفردية واما الاعتراض عليه بحال اللون فقد دفعناه وكذا اشرنا الى وجه الدفع في انتقاض التعريف بالخلقة من انها ليست ذات واحدة حقيقية وكل مركب ليس ذا وحدة حقيقية فلا باس باندراجه تحت جنسين لكن الشيخ لم يسلك هذا المسلك والتزم كون الخلقة بالذات من هذا النوع وان كان احد جزئيه من نوع آخر فقال ان الامور التي تعرض للكمية منها ما يعرض للكمية نفسها لا بشرط انها كمية شيء فيكون الكمية هي المعروض الاولي له في ذلك الشيء ثم الشيء فليس اذا كان لا يعرض له امر الا وهو كمية شيء يجب ان يكون اذا عرض له الامر لم يكن عروضه اوليا فانه لا سواء قولنا ان الكمية يعرض لها الامر عندما يكون في شيء وقولنا ان الكمية انما يعرض لها الامر لانها في الشيء الذي عرض له الامر كما لو قال احد في النفس لا يعرض لها النسيان الا وهي في البدن لم يدل ذلك على ان النسيان انما يعرض للبدن وبتوسطه للنفس كما ان الحركة تعرض للبدن وبتوسطه يقال على بعض قوى النفس ثم اللون حامله الاول هو السطح كما هو المشهور ومحقق في العلم الطبيعي والجسم في نفسه غير ملون بل معنى انه ملون ان سطحه ملون فالخلقة تلتئم من شيء حامله السطح بذاته او ما يحيط به السطح وهذا الشيء هو الشكل وشيء حامله السطح ولكن عند كونه نهاية لجسم ما طبيعي وهذا الشيء هو اللون فاذن الخلقة تلتئم من امرين حاملهما الاول هو الكم وبسببه يقال على الجسم انتهى ما ذكره الشيخ وقد عرفت ما فيه واما سائر الابحاث فسيجيء في بعض الفصول الاتية

المقالة الاولى في الاستقامة والاستدارة وفيه فصول فصل في حقيقتهما

قد عرفت استقامة الخط بكونه بحيث اي نقطة فرضت فيه كانت بالكلية على سمت واحد اي لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض هذا التعريف منسوب الى اقليدس وقد عرفت ايضا بكونه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وهذا منسوب الى ارشميدس ويرد الاشكال اما على تعريف اقليدس فللزوم الدور فان كون النقط المفروضة او الموجودة على سمت واحد معناه على بعد واحد وهو معنى المستقيم بعينه واما على تعريف ارشميدس فبان المستدير يمتنع ان يصير مستقيما فاذا امتنع ذلك امتنع التطبيق بينهما

واذا امتنع التطابق امتنع الحكم بان احدهما اقصر او ازيد وسنبا بما فيه والحق ان المطلوب بديهي والتعريفات للتنبيه على بعض الخصوصيات
وقد عرفت ايضا المستقيم بانه الذي يطابق اجزاءه بعضها بعضا على جميع الاوضاع فان المستدير اذا اقطع منه شيء فربما ينطبق عليه
في بعض الاوضاع كما اذا جعل محدب كلا القوسين في جهة واحدة دون وضع اخر كما اذا جعل محدب احدهما في غير جانب محدب الاخر
وقد عرفت بوجه رابع وهو انه الذي اذا اثبت نهايتاه وادير لم يتغير وضعه يعني انه اذا قيل لم يتغير وضعه واما القوس فعند القتل
يتغير الجهة المحدبة الى غير وضعها او بوجه خامس هو ما يمكن ان يستر طرفه وسطه اذا وقع طرفه في مقابلة احدى العينين بعد ضم
الاخرى والمناقشة في كل منها مدفوعة بما ذكرناه وهذه التعاريف ما خلا الرابع جارية في السطح المستوي **فصل** في معرفة
الدائرة واثبات وجودها اعلم ان هذا الجنس من الكيفيات التي في الكميات بعضها عارضة للمنفصل وبعضها للمتصل اما التي
للمنفصل فبعضها معلومة الوجود بالضرورة لا يحتاج الى حجة كالزوجية والفردية وبعضها نظرية يبرهن عليه في صناعة الحساب واما مع غير ذلك
عرضيتها فلكونها من عوارض العدد وهو عرض وعارض العرض اولى بان يكون عرضا واما التي تعرض للمقادير فليس وجودها ضروريا بينا
وليس للمهندس ان يبرهن على وجودها جميعا بل له ان ياخذ بعضها عن الفيلسوف على طريق التسليم ويبرهن على وجود الباقي كما في القياسات
الاستثنائية التي مقدمها الاستثنائية كانت ثابتة في موضع آخر فان سائر الاشكال انما يبين له بوضع الدائرة وتسليم وجودها
فان المثلث الذي هو اول اشكالها المسطحة يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذا المربع والمخمس وسائر الاشكال المسطحة والمجسمة واما
الكرة فانما يصح وجودها على طريق المهندسين اذا ادير دائرة في دائرة والاسطواني اذا حركت دائرة حركة يلزم فيها مركزها في اول
الوضع لزوما على الاستقامة والمخروط اذا حرك مثلثا قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة حافظا الطرف لذلك الضلع مركز الدائرة
ودائرا بالضلع الثاني على محيط الدائرة اما تعريف الدائرة فهو سطح مستو محيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة كل الخطوط
المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية وتقييد النقطة بالدخول غير لازم في التعريف فانه لو قيل الدائرة سطح محيط به خط واحد
يمكن ان يفرض نقطة كل الخطوط الخارجة منها اليه متساوية لكان صحيحا واعلم انه لا شك في وجود الخط المستقيم واما الدائرة
فقد انكرها اكثر مثبتي الجزء الذي لا يتجزى فوجب على الحكيم دون غيره كما عرفت ان يقيم البرهان على وجودها وللحكماء في اثبات الدائرة
حجج ثلث الاولى انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا وخطا مرسوما في ذلك البسيط وتخيلنا احدى نقطتيه ثابتة والاخرى متحركة حولها
الى ان يعود الى الموضع الذي بدئت منه فانه يحدث دائرة لان ما رسمته النقطة مسافة لا عرض لها فهي اذن خط مستدير والابعاد
في جميع الجوانب من النقطة الثابتة الى ذلك المستدير متساوية لانها بمقدار ذلك المستقيم فثبت القول بالدائرة وثانيها ان
الاجسام البسيطة اشكالها الطبيعية كما ستعرف فهي كرات واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدثت لا محالة دائرة وثالثها انا اذا فرضنا
جسما ثقيلا ويجعل احد طرفيه اثقل من الآخر ونجعله قائما على سطح قياما معتدلا مماسا له بطرفه الاخف فلا شك ان الطرف الذي في
منه السطح يماس بنقطة منه نقطة من السطح فاذا اميل ذلك الجسم حتى سقط فلا يخ اما ان يثبت تلك النقطة التي منه بمنزلة راس
المخروط موضعها او لا يثبت فان ثبت فكل واحد من النقط التي فرضت في راس المتحرك قد فعلت ربع دائرة وان لم يثبت فلا يخ
اما ان يكون مع حركة هذا الطرف الى اسفل يتحرك الطرف الاخر الى فوق فيكون كل نقطة فرضت في جانبي ذلك الجسم بل في قسميه
الصاعد والهابط قد فعلت دائرة فيحصل من هذه النقاط دوائر بعضها محيطة بالاخرى ومركز الجميع هي النقطة المحدودة
بين القسم الصاعد والهابط او يكون غير صاعد بل متحركا على السطح متجافيا بعده منه فيفعل الطرف الاخر خطا منحنيا غير مستدير القسم
وهذا الشق مح لان هذا الانجرار ليس طبيعيا ولا ايضا قسريا لان القاسر ليس الا ان الطرف العالي لثقله يتحرك الى السفل و
ليس يدفع هذا الطرف الى تلك الجهة بل ان دفعه على حفظ الاتصال دفعه على خلاف جهة حركة العالي كان ذلك لثقل العالي
واتصاله بالسافل فيضطر الى ترفع السافل حتى يهبط منحدرا فينقسم الجسم الى قسمين فيعود ما ذكرناه من وجود الدائرة بل الدوائر
واذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات والقائم الزاوية والمربع والمستطيل وباثباتها يثبت المجسمات اما الكرة فمن الدائرة كما
وصفنا واما المخروط باقسامه من قائم الزاوية وحادها ومنفرجها فمن اقسام المثلث واما المكعب فمن المربع واما الاسطوانة
فمن المستطيل واذا ثبت الدائرة ثبت المنحني ايضا وذلك اذا قطع المخروط او الاسطوانة بسطح محارف غير مواز للقاعدة
ولا قائم عليها وقد علمت في بيان اتصال الجسم الزام القائلين بالجزء للاعتراف بوجود الدائرة على اعترافهم واذا ثبت الدائرة

على اصلهم بطل اصلهم من اثبات الجزء باقامة الحجج الهندسية عليهم بالزامهم كون مربع قطر المربع مساويا لضعف مربع ضلعه فيلزم عليهم
النسب الصمية فى كثير من المقادير ولا يمكن تلك النسبة فى العدد مطلقا وبالزامهم قسمة الخط على اى وجه اريد مثل ان يكون بحيث
ضرب مجموعه فى احد قسميه كمربع القسم الاخر ولا يمكن ذلك فى كل عدد بل فى بعض الاعداد الى غير ذلك **فصل** فى ان المستقيم
والمستدير متخالفان نوعا وتحقيق ان الكيفية باى معنى يكون فصلا للكمية اما الاول فنقول لا شبهة فى ان بين افراد المستقيم
والمستدير تخالفا فهو اما بالعوارض الخارجية او بالفصول الذاتية لكن الاول بط وذلك لان الموصوف بالاستقامة اعنى الخط
لايخ اما ان يجوز عند العقل بقاؤه وزوال وصف الاستقامة وطريان وصف الانحناء عليه او لا يجوز اذ لا واسطة بينهما
لا جائز ان يبقى الخط بعينه فى الحالين جميعا وذلك لان الخط نهاية السطح وعارضه كما ان السطح نهاية الجسم وعارضه ولا يمكن ان
يتغير حال النهاية الا ويتغير حال ذى النهاية فما لم يتغير حال السطح فى انبساطه وتماديه لا يمكن ان يتبدل حال الخط من الاستقامة
الى الاستدارة او بالعكس وما لم يتغير حال الجسم فى انبساطه وتماديه لا يمكن ان يتبدل السطح فان الكرى من الجسم غير المكعب والدائرة
من السطح غير المربع واذا صار المعروض معروضا اخر بالعدد كان العارض غير العارض الاول بالعدد فاذا امتنع بقاء المستقيم
من الخط بعينه مع زوال استقامته فعلم ان الاستقامة اما فصله او لازم فصله وكذا المستدير من الخط يستحيل زوال
استدارته الى الاستقامة او الى استدارة اخرى مع بقائه بعينه فعلم ان الاستدارة وكذا افرادها المتخالفة فى شدة
التقوس وضعفها فصول ذاتية او لوازمها فالدوائر المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع وعلى هذا القياس احوال
السطوح فى استوائها وتحدبها انها من انها مقومات ومنوعات لا عوارض ومصنفات فمحيطات الكرات مختلفة بالعظم
والصغر متخالفة بالنوع فالجسم اذا انحنى بعدما لم يكن فلابد هناك من تفرق اتصال وتقطع انبساط يوجب كون السطح
منقسما الى سطوح وكذا المستوى من السطح اذا التوى يوجب انقسام الخط الى الخطوط والقسمة فى المقادير توجب ابطالها
فان السطح الواحد لا يجوز ان يكون موضوعا للانبساط والانزواء ولا الخط الواحد موضوعا للطول والقصر ولا الجسم التعليمى
الواحد يجوز ان يصير موضوعا للعظم والصغر بل التخلخل معناه كون المادة الاولى مما يتوارد عليه افراد المقادير واما المطلب
الثانى فاعلم ان الفصول البسيطة مجهولة الاسامى الا باللوازم ولا يجوز ان يكون مهية الفصل غير مهية الجنس بل الفصول
بالحقيقة هى وجودات مخصوصة يلزمها مهية الجنس وليس لزوم الجنس لها وعروضه اياها عروضا خارجيا او ذهنيا بمعنى
ان يكون للعارض وجود وللمعروض وجود آخر بل وجود الفصول بعينه نحو من انحاء وجود الجنس لكن العقل بضرب من التحليل يحكم
بالمغايرة بينهما من جهة التعيين والابهام كما بين الوجود الشخصى والمهية النوعية اذا تقرر هذا فنقول لكل وجود فصلى لازم
مخصوص كما ان له لازما مشتركا هو المعنى الجنسى فلما لم يمكن التعبير عن الوجود والتسمية له عبر عنه بلازمه المخصص وسمى باسمه
لما مر فى صدر هذا الكتاب ان الوجودات الخاصة مجهولة الاسامى وانما الاسامى للمعانى الذهنية والكليات المعقولة فاذن
قد ظهر ان مثل الاستقامة والاستدارة والكروية والتكعيب وسائر الاشكال والزوايا التى هى من باب الكيف ليست الفصول
ذاتية بالحقيقة للكم المتصل وكذا الزوجية والفردية والتشارك والتباين والمجذورية والاصمية ليست بفصول بالحقيقة
للكم المنفصل بل انما هى لوازم فصول وعلامات لها اقيمت مقامها فلا يلزم ههنا كون مهية واحدة تحت مقولتين
بالذات والاخر بالعرض **تفريع** الدوائر المختلفة بالصغر والكبر مختلفة لما علمت انه يستحيل ان ينتقل الخط الواحد
من انعطاف مخصوص الى انعطاف دائرة اخرى مع بقاءه فى الحالين فكان ذلك الانعطاف المخصوص من لوازم مهيته
النوعية فما قاله المهندسون ان وتر الزاوية القائمة من كل دائرة هو ربع الدور ومقداره تسعون درجة وكذا مقدار نصفه
دائما خمس واربعون درجة وهو وتر نصف القائمة من القسى ليس مما يوجب ان يكون ارباع الدوائر المختلفة بالعظم والصغر متساوية
بل يلزم ان تكون متشابهة لاتحادها فى الزاوية التى هى اوتارها او فى النسبة الى كل الدور فالاتحاد بين تلك القسى ليس فى
المهية ولوازمها بل فى امر خارج فهى ليست متماثلة بل متشابهة او متناسبة وكذا الحكم فى سائر اجزاء الدوائر المتناسبة
من القسى **فصل** فى ان المستقيم والمستدير ليسا متضادين وذلك لوجهين احدهما ان الموضوع القريب للاستقامة
والاستدارة ليس واحدا بالعدد كما عرفت ووحدة الموضوع القريب شرط للتضاد بين امرين والوجه الاخر ان بين المتضادين

غاية التخالف فالمستقيم وان كان في غاية التخالف عن المستقيم واحد الشيئين اذا كان ضدا للآخر يكون الآخر ضدا له فلو كان مطلق الاستقامة مضادا لمطلق الاستدارة لكان المستقيم الشخصي يضاده مستدير شخصي واحد فان ضد الواحد بالشخص واحد بالشخص كما ان ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم وليس الامر ههنا كذلك فان كل خط مستقيم مشار اليه امكن ان يصير وترا لقسي غير متناهية لا تشابه بين اثنين منها وليس فيها ما هو على غاية البعد من المستقيم وضد الواحد لا يكون الا واحدا كما مر فلم يكن شيء منها ضدا له واذا لم يكن شيء من تلك القسي ضدا للوتر فلم يكن الوتر ايضا ضدا لها اذ التضاد من النسب المتكررة في الجانبين فاذا لم يوجد مستدير يكون غاية الخلاف عن المستقيم لم يثبت بينهما فكذا بين المستديرات بطريق اولى **فصل** فيما قيل من منع النسبة بين المستقيم والمستدير من المساواة والمفاضلة قالوا لا يمكن المساواة بينهما مستدلين بان المستقيم لما امتنع ان يصير مستديرا امتنع ان يصير منطبقا عليه فاذا امتنع الانطباق بينهما امتنع ان يوصف احدهما بانه مساو للآخر او ازيد او انقص فلا يوصف بانه نصفه او ثلثه او معادل له او مشارك له واورد عليهم انا نعلم يقينا ان الوتر اقصر من قوسه وان القسي المتحدة الوتر بعضها اقصر من الاخرى فاجاب بعضهم تارة بعدم تسليم ذلك كما بين الخط والسطح والجسم وسائر الاجناس المتخالفة وتارة بتسليم مطلق الزيادة والنقصان دون تجويز المساواة كما نعلم يقينا ان كل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من زاوية حادثة عن قوس وخط مستقيم مماس له واصغر من زاوية تحدث بين قطر الدائرة ومحيطه لكن يستحيل ان يقع المساواة بين مستقيمة الخطين ومختلفتهما وصاحب المباحث يجعل الوجه الاول لغوا والاول ان يمنع كون القوس اعظم من الوتر كيف والاعظم ما يوجد فيه الاصغر وليس يمكن ان يوجد في القوس مثل الوتر بل ذلك بحسب الوهم وان المستدير لو امكن صيرورته مستقيما لكان ح يوجد فيه مثله وزيادة ولما لم يكن ذلك كان التفاوت بحسبه غير ممكن الوجود اقول لقائل ان يقول هم صرحوا بان التطبيق بين الدائرة والخط المستقيم وان لم يمكن بحسب الآن دفعة لان الملاقاة بينهما في كل آن لا يمكن الا بنقطة لكن يمكن الانطباق بينهما بحسب الزمان كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو فان كان كذلك امكن اتصافهما بالمساواة والمفاضلة ولذلك عرف ارشميدس الخط المستقيم بما تمّ استحالته ان يصير شيء شيئا آخر لا يستلزم استحالة انطباقه عليه لكن يمكن دفعه بان اشتمال الزائد على المثل بالقوة القريبة من الفعل معتبر في المفاضلة وذلك منتف ههنا اذ ليس بعض المستدير مماثلا في الهيئة للمستقيم اللهم الا ان يقال ان المماثلة بينهما باعتبار الجنس القريب الماخوذ مجردا عن الزوائد العقلية من الاستقامة والاستدارة اعني المقدار الخطي المنقسم في جهة واحدة فقط دون غيرها من المخصصات فان هذه التعليميات امور خيالية للوهم ان يجردها عن المواد ونحن نعلم ان الخيال يقدر ان يصير المنحني مستقيما والمستقيم منحنيا مع بقائه وان لم يمكن للخيال ان يتخيل مطلق المقدار مجردا عن خصوصيات الخطية والسطحية والجسمية لشدة ابهام الجنس فلاجل ذلك ساغ القول بوجود النسبة بين الخطين المختلفين والسطحين المختلفين بوجه من الوجوه كما في الوجود الزماني او بحسب الخيال لا بحسب الخارج ولا في الوجود الدفعي وهذا ما يمكن ان يقال وبالله التوفيق

المقالة الثانية في الشكل وفيه فصول

فصل في تعريفه قد عرفه المهندسون بانه الذي يحيط به حد واحد او حدود وهو سطح ومجسم وذو الحد اذا كان سطحا كان حده خطا واذا كان جسما كان حده سطحا واما النقطة فلم يكن حد للمشكل اذ الهيئة الحاصلة للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا ولا الخط باعتباره وان كانت احاطتها بالخط تامة لا كما زعم بعضهم انه مخرج بقيد كون الاحاطة تامة اما كون المحيط حدا واحدا فكما للدائرة والكرة واما كونه حدودا متعددة فكما للمربع والمكعب وكما لنصف الدائرة ونصف الكرة اذا كانت الحدود مختلفة فاذا تقرر ذلك فنقول في كل مشكل امور ثلثة احدها الموضوع والثاني حده او حدوده والثالث الهيئة الحاصلة فيه فالمربع مثلا حقيقة ملتئمة من سطح وحدود اربعة وهيئة مخصوصة تسمى بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح والحدود ولذلك لا يحمل عليه ولا عليها ولا شيء منهما يحمل عليهما فلا يقال التربيع ما يحيط به الحدود الاربعة ولا العكس ولا التربيع هو السطح ولا العكس لان المربع عبارة عن سطح يوصف بكذا وكذا ولا شك ان السطح وان اخذ مع القيد فانه لا يخرج من كونه سطحا فظهر ان هذه المقادير المحدودة ليست من باب الكيف وان لم يكن من باب الكم ايضا لما علمت من امتناع كون ماهية واحدة تحت مقولتين او جنسين متباينين وقد علمت ايضا ان ما بعد من الفصول الذاتية لانواع المقادير والاعداد ليست هذه الكيفيات بل هي امور مجهولة نعرف بهذه اللوازم

خاده

الفصلية

بل يجوز ان يكون الكم من المقادير المتصلة المخصوصة من باب الكيف

ولا استحالة في كون بعض المقولات لازما لبعض اخرى في الوجود فاذن قد وضح ان الذي يمكن ان يعد من باب الكيف هو الهيئة العارضة
فاذا ثبت هذا فنقول ان الرسوم المذكورة في الاشكال غير محققة للامور التي هي من باب الكيف بل لما يستعمله المهندسون
وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل آخر او اعظم او اصغر او نصفه او ثلثه كما يقولون ان المسدس على الدائرة اعظم
منها والذي في الدائرة اصغر منها وان الزاوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين ضعف كل من الباقيين وكل منهما
نصفها فانما يعنون بذلك المقدار المشكل لا شكله لان الشيء الذي يحيط به الحدود بالذات هو المقدار والمقدار كم بالذات
والشكل كيف والكيف ليس بكم فان المربع غير التربيع والمحدود غير التحديد ثم اقول يبقى ههنا شيء آخر وهو انه كما ان الواحد
يعنى به نفس الواحد بما هو واحد وقد يعنى به شيء اخر هو واحد وكذا المضاف قد يعنى به نفس المضاف لا مقولة اخرى كالجوهر
او الكم او غيرهما هو المضاف وقد يعنى به شيء اخر هو ذو اضافة كذات الاب الموصوفة بانه اب فكذا الحكم ههنا فالمثلث يمكن
ان يراد به نفس المثلث لا شيء آخر ذو تثليث كما في الابيض ويعنى به العارض فح لم يبق بين الشكل والمشكل فرق وايضا لو فرض
مقدار المثلث مجردا عن المادة كما في التخيل لا يحتاج في كونه مثلثا الى كيفية له حتى يصير بها مثلثا بل ذاته بذاته مثلث و — غما دضنه
تثليث اي ما به يكون الشيء مثلثا واما ان اريد بهذه الاشكال نفس المعاني المصدرية الانتزاعية فليست الا امورا عقليا
اعتبارية من باب النسب الاضافية العقلية كالشيئية والجوهرية وامثالها فالمهندس يريد بالاشكال نفس هذه المقادير
المحدودة فهي اشكال ومشكلات كما وصفنا واما غيرهم فيريدون بالشكل المعنى العارض للمواد الطبيعية الماخوذ مفهومه
من حالة انفعالية تعرض للجسم الطبيعي من جهة مقداره هذا ما تيسر لنا في تحقيق هذا المقام وهو ثاني تلك الابحاث المشكلة
لكنا نقول يشتبه امر هذه الهيئة الشكلية بامر الوضع وهو ثالث الابحاث الخمسة المذكورة في صدر الكلام في هذا النوع فلنتكلم
فيه **فصل** في ان الهيئة المذكورة هل هي من الكيف او من الوضع اما وجه الاشتباه بين الشكل والوضع فلان الشكل
هيئة حاصلة في المقدار او المتقدر من جهة احاطة حد او حدود به وان الوضع باعتبار احد معانيه هو الهيئة الحاصلة للشيء
بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ولا شك ان التربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة اطرافه وحدوده اليه فهو من
الوضع واما وجه الحل فنقول قد عرض هذا الغلط من جهة اشتراك الاسم في معاني الوضع فيقال وضع لحصول الشيء في موضع
وهذا هو نفس مقولة الاين ويقال لكون الشيء مجاورا للشيء من جهة مخصوصة كما يقال هذا الخط عن يمين ذلك الخط وهذا المعنى نوع
من مقولة المضاف بل هو نفس المجاورة ولا شك ان مهيته معقولة بالقياس الى غيره ويقال وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب
نسبة بعض اجزائه الى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع الاضافي لاجزائه حتى اذا وجدت اجزاؤه على اضافة ما لبعضها الى
بعض حصل للكل بسبب ذلك هيئة وهي الوضع فهذا المعنى هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفة للمجموع فان الجلوس نوع — للاجزاء
من الوضع صفة للجالس بكله والمجاورة المخصوصة بين كل عضو منه وعضو اخر هي صفة للاعضاء ومع ذلك لا بد ان يكون
لها نسبة الى ما يخرج عنها اذ لو ثبتت نسب الاعضاء وبقيت الاجزاء الداخلة على نسبها وزالت النسبة بينها وبين الخارج
عن جواهرها لم يكن الجالس جالسا فاذا تقرر هذا فمن قال ان الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه احدها انه اخذ الحدود مكان
الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحدود وثانيها انه زعم ان هذا الوضع من المقولة الخاصة وليس كذلك
بل من المضاف والذي من المقولة هو وضع اجزاء الشيء عند شيء خارج او مباين لا وضع اجزائه في نفسه وثالثها انه زعم ان الشيء
اذا كان متعلقا بمقولة فهو منها وليس كذلك فان المربع لا يحصل الا بعدد لخطوطه وليس المربع عددا بل مقدارا فالتربيع وان
حصل من وضع بين حدوده لا يلزم ان يكون من الوضع فلم يكن الشكل داخلا في مقولة الوضع فان قلت اليس جعلوا الكيف
ما لا يوجب تصوره تصور غيره وهيئة التربيع توجب تصورها تصور غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها الا عند تصور
النسب بين اطراف المربع التي لا يعقل الا بعد تعقل السطح واطرافه قلنا هذه الكيفية اعني الشكل ليس ان تصورها ما يتضمن
تصور غيرها وان كان تصورها بسبب تصور غيرها وبين المعنيين فرق فان الشكل هيئة تحصل للشيء بسبب هيئة نسبية
تحصل بين اطرافه لا انه بعينه تلك الهيئة النسبية بل الشكل صفة قارة وما بين الحدود اضافات كالميمنة والميسرة والفوقية
والتحتية وغيرها من صفات المجاورة فقد علم ان الشكل لا يتعلق بالوضع بمعنى المقولة بل بالوضع الذي من الاضافة على وجه

السببية لا الدخول ثم ان الدائرة لا يتعلق بهذا الوضع ايضا بل يتم حقيقتها بان لحدها حقيقة خاصة في الانحناء واما هيئة
محيط الدائرة ومحيط الكرة وامثالها فهي هيئات بسيطة من هذا الباب وان لم يسم اشكالا لعدم صدق الرسوم عليها الا
ان يعمم في التعريف وقبل الشكل هيئة تحصل للمقدار من جهة كونه محدودا بحد او من جهة كونه حد المحدود **فصل** في حال الزاوية
وانها من اي مقولة هي وهو البحث الرابع اما الفرق بينها وبين الشكل فبان الزاوية انما هي زاوية لاجل كون المقدار محدودا بين حدين
او حدود متلاقية بحد فالمسطحة مثلا هو الشيء الذي يحيط به حدان متلاقيان بنقطة سواء احاط معهما ثالث او رابع او لا يحيط
فان لم يحط معهما ثالث فلا بد ايضا ان احداه يلتقيان عند حد مشترك آخرهما او لا يلتقيان بالفعل سواء التقيا اذا امتدا او لم يلتقيا
ولو امتدا في الوهم الى غير النهاية كمحيطي الاهليلجي والهلالي والنعلي وغير ذلك فالسطح الذي لا يتحدد بثالث فهو من حيث كونه
بين حدين متلاقيين او هو من تلك الحيثية زاوية والذي يتحدد بحد واحد او غيرهما او يتحدد بحدين يلتقيان في الجانبين فهو من تلك
او هو من تلك الحيثية شكل فان لم يعتبر كون السطح وان احيط به في جميع الجوانب الا انه من جهة حديه الملتقيين بنقطة واحدة
كان بهذا الاعتبار زاوية وبالاعتبار المذكور شكلا فالنظر في السطح بكونه بين حدين نقطة غير النظر فيه بكونه محدودا في جميع
الجوانب سواء كان بخطه كالدائرة او بخطين كنصفها او كالاهليلجي فالاول اعتبار الزاوية والثاني اعتبار الشكل فالحد نظير
الحد والمقدار نظير المقدار والهيئة نظير الهيئة فكما ان المهندس اذا قال شكل ذهب الى المشكل فكذا اذا قال زاوية كان المراد السطح
ذي الزاوية وكذا اذا قيل منصفة او مضعفة او عظمى او صغرى وكذا الكلام في الزوايا المجسمة بحسب الاعتبارات المذكورة فاذن
يمكن ان يظن احد ان الخلاف في ان الزاوية كم او كيف بعينه الخلاف في كون الشكل كما او كيفا حتى يرجع الى تخالف اصطلاحي المهندسين
وغيرهم لولا شيء يمنع عن ذلك وهو ان ذا الزاوية المسطحة لا ينقسم الا في جهة واحدة وهي الجهة التي بين الضلعين المحيطين لا الجهة
الاخرى التي بين الراس والقاعدة وكذا المجسمة لا تنقسم الا في جهتين دون الثالثة التي بين راس المخروط وقاعدته فهذا مما يوجب
الشك في امر الزاوية هل المسطحة منها هي عين السطح والمجسمة عين الجسم عند المهندس او غيرهما وكذا الهيئة العارضة هل عرضت
للسطح في المسطحة وللجسم في المجسمة او لغيرهما ولاجل هذا الشك قد تكلف بعض الناس لما لا يعنيه وهو ان الزاوية جنس آخر من الكم
متوسطا بين الخط والسطح وفي المجسمة بين السطح والجسم ظانا ان الخط يتكون عن حركة النقطة والسطح من حركة الخط بتمامه وكليته
على عمود عرضا فاذا اثبت احد طرفيه ويحرك فوق شيء بين الخط والسطح وكذلك بين السطح والجسم وهو توهم فاسد فان المقدار
الذي بين الخطين سطح بالضرورة لانقسامه الى جهتين من حيث هو سطح وكذا المقدار الذي عند تلاقي السطوح الى نقطة تقبل القسمة
الى ثلاث جهات بالضرورة فهو جسم بالضرورة وان كان سطح الزاوية من حيث هو ذو زاوية او زاوية لا يقبل الانقسام الا
في جهة وكذا قياس الجسم الذي هو ذو زاوية او زاوية لا ينقسم الا في جهتين دون اخرى فالحق ان الزاوية المسطحة عند المهندس
سطح محدود وفي الواقع اعتبر بعض جهاته دون بعض باعتبار هيئة عارضة له ونفس تلك الهيئة العارضة للسطح بالاعتبار تحديد
المذكور وكذا في المجسمة فهذا هو حال البحث الرابع من تلك الابحاث وههنا شيء آخر وهو ان الهيئة الحاصلة للمقدار
الجسمي باعتبار وقوعه بين سطحين يلتقيان عند خط سواء كان احدهما قائما على آخر قياما معتدلا او مائلا اليه او عنه هل
يسمى زاوية مجسمة ام لا قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء بالحري ان يكون ههنا معنى جامع للزاوية التي عن خطين والتي عن
سطوح عند نقطة والتي عن سطحين عند خط ويكون هذا المعنى الجامع كون المقدار ذا حدود فوق واحدة ينتهي عند حد واحد
مشترك لها من حيث هو كذلك فان جعل اسم الزاوية لهذا المعنى الجامع لم يكن بعيدا عن الصواب وكان انتهاء الزاوية المسطحة
عند النقطة لا لانه زاوية اذ له من تلك الحيثية ان ينتهي حدوده عند حد واحد ثم عرض ان كانت النهاية نقطة ثم ان الى
احد هذا وجعل اسم الزاوية للمقدار من حيث هو منتهي الى نقطة لم انا قشر فيه وصار معنى الزاوية اخص مما ذكرناه وخرج من جملة
الزاوية ومن جملة الشكل شيء يعرض ايضا للمقادير من جهة الحدود **فصل** في احتجاج كل من الفريقين في امر الزاوية انها
كم او كيف احتج القائل بانها كم لقبولها القسمة وقبولها المساوات واللامساوات وهذا مشترك بين الكم والكيف المختص
والفرق بينهما بان في احدهما بالذات وفي الآخر بالعرض فاصل قبول القسمة والمساوات وعدمها على الاجمال لا يكفي في هذا
المطلب واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بانه فالكل زاوية فان حقيقتها تبطل بالتضعيف مرة او مرات ولا شيء من المقدا

تبطل حقيقته بالتضعيف مرة ومرات فلا شيء من الزاوية بمقدار بيان ذلك ان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها
والحادة اذا ضوعفت مرات بطلت حقيقتها فثبت ان الزاوية تبطل بالتضعيف اقول يمكن الجواب بان الزاوية نوع من المقدار او
صنف منه وتضعيفها وان ابطلها من حيث كونها نوعا مخصوصا ولكن لم يبطلها من حيث كونه مقدارا فان الثلاثة مثلا نوع
من العدد اذا ضوعفت لم يكن المجموع ثلثة بل ستة فبطلت بالتضعيف من جهة كونها نوعا خاصا ولم يبطل من حيث كونها عددا
الا ترى ان القوس كنصف الدائرة خط بالاتفاق فاذا ضوعفت لم يبق كونها قوسا بل خطا مستديرا واحتج من قال انها من
الكيف بانها تقبل المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي هو الكم فان ذلك لها بالذات فيكون كيفا
واما قبولها المساوات وعدمها فبسبب موضوعها الذي هو الكم كما ان الاشكال يقبل ذلك بسبب موضوعاتها ويرد عليه
ان اتصاف الشيء بصفة اذا لم يكن بالذات كان اما بواسطة معروضه او بواسطة عارضه فما لم يبطل كون اتصاف الزاوية
بالمشابهة بواسطة امر عارض لم يظهر بمجرد ابطال كون الاتصاف بها بواسطة المقدار المعروض ان قبول المشابهة عليها اقول
بالذات وهم ما ابطلوا ذلك فلم يظهر ما ادعوه والانصاف ان وزان الزاوية كوزان الشكل في ان فيها مقدارا قابلا للقسمة
والمساوات واللامساوات وغيرها في ذاته ومقدارا من حيث كونها معروضا لهيئة خاصة تحصل لاجل تلاقي خطيه
عند نقطة في المسطحة مثلا او نفس تلك الهيئة العارضة فالاول اي المقدار بما هو مقدار بل السطح بما هو سطح مع قطع كما
النظر عن عارضه خارج عن كونه زاوية والمعنى الثاني هو الزاوية عند المهندسين والمعنى الثالث هو الزاوية عند غيرهم
ولا اشتباه في هذه المعاني انما الاشكال فيما مر ان السطح المذكور لم يخرج عن كونه سطحا لاجل كونه ذا هيئة مخصوصة
فلماذا لا يقبل الانقسام في الجهتين كسائر السطوح المكيفة بالكيفيات الاخر كاللون وامثالها والحل ما اشرنا اليه ونوضح ذلك
فنقول في الفرق بين هذه الكيفية والكيفية الانفعالية بان تلك الكيفيات تحل في نفس المقدار بل في ذي المقدار من حيث
ذاته المنقسمة فلاجرم ينقسم بانقسام المحل باي قسمة وقعت وهذا بخلاف عروض الكيفيات التي تختص بالكم فان حلولها في الاكثر
لاجل هيئات التناهي والانقطاع والتناهي معنى يخالف معنى المقدار لانه عدم المقدار مع شيء ذي اضافة اليه والمقدار
الماخوذ مع نهاية مخصوصة او وحدة خاصة لا يلزم ان يكون منقسما باجزاء متماثلة مماثلة للكل الماخوذ بتلك الحيثية كالدائرة
مثلا فانها سطح معروض لوحدة خاصة من جهة ونهاية وهو غير قابل للقسمة باجزاء متماثلة مماثلة للكل اذ ليست اقسامها حد
كلها دوائر باي وجه انقسم واما قولك نصف دائرة او ثلث دائرة فالمراد منه جزء مادته لا جزء صورته فمعنى نصف الدائرة
كونه نصف ذلك السطح بما هو سطح لا بما هو سطح معروض لخط واحد وهذا كما يقال نصف الفلك او نصف الحيوان اذ يراد به نصف
المادة بما هي مادة بما هي جنس لا بما هي مقيدة بكمال مخصوص فهكذا حال الزاوية فانها تقبل الانقسام باجزاء يمكن ان ينحفظ
فيها القيد الماخوذ بكماله الا فيما يرجع الى الجزئية والكلية فان الكمال الساري في ابعاض الشيء لا بد وان يكون حصة الجزئية اصغر
من حصة الكل كالكل وذلك القيد هو كون السطح عند ملتقى الخطين فلاجرم انقسمت بخط يقع بين الخطين المتلاقيين اخذا
من الوتر الى الراس او بخطوط كذلك الى لا نهاية لانها تنحفظ في جميع هذا النحو من القسمة حال الحيثية المذكورة الا فيما هو من
ضرورات التجزية بالمتماثلات كما مر ولا يقبل الانقسام بنحو آخر من حيث كونه زاوية لعدم انحفاظ تلك الحيثية فيه وانما ينقسم
من جهة اخرى بما هي سطح فقط لا بما هي زاوية ونظير حال الزاوية في قبول القسمة في احدى الجهتين دون الاخرى حال الاسطوانة
المستديرة او المضلعة وهي مقدار وجسم بلا شبهة لكنه من حيث كونه ذا شكل اسطواني او شكلا اسطوانيا قابل للقسمة في
جهة ما بين القاعدتين دون باقي الجهات لعدم انحفاظ الهيئة الا في تلك القسمة دون غيرها والله ولي الهداية **فصل**
في نفي الاشد والاضعف والتضاد في الاشكال هذا الجنس من الكيفيات لا يقبل الاستحالة فلا يقبل التضاد فلا مربع
اشد تربيعا من مربع ولا عدد اشد زوجية من عدد آخر وذلك لان كلما يقبل الاشدية فلا بد ان يتنازع بالاضعف والاشد
في الموضوع القريب كالسواد والبياض والحرارة والبرودة في الانفعاليات وكالمصحاحية والممراضية في القوة واللاقوة وكالعلم
والجهل والسخاوة والبخل في النفسانيات فينسلخ الموضوع من بعضها الى البعض انسلاخا من كيفية منها وتلبسا بالاخرى
وهذا دأب جميع الاضداد التي بينها وسائط التي ليس زوال الموضوع عن احدها مقارنا لوجود الطرف الاخر بل ربما خلا عن

الطرفين

الطرفين الى توسط فهذه الواسطة كانها محدودة كالعدالة التي في حاق الوسط بين افراطين والعفة التي هي متوسطة بين افراطين لكن
هذه المتوسطات اذا قربنا المواد الجزئية واعتبرت في الاشخاص ربما لم يعتبر توسطها الحقيقي فقيل عدالة زيد اشد من عدالة عمرو و
وان كانت العدالة بحسب ما يدرك بالحد لا بالحس لا تقبل الازيد والانقص واما هذا الجنس الرابع من الكيفية التي تختص بالكم فهي
من الامور التي لا اشدية ولا اضعفية لها فلا اضداد لها كالمربع والمخمس وغير ذلك فانها لا تقبل الاشد والاضعف ولا الازيد
والانقص فاذا زيد المربع فيراد بالمادة لا بصورة التربيع ولم يتيسر زيادة المادة مع اتحاد التربيع الحقيقي بل تشكلا شبيها به قد يخفى عند
الحس تخالفه له فيكون تربيع اصح من تربيع آخر لكونه تربيعا حسيا لا حقيقيا كالعدالة في زماننا هذا فانها توجد بحسب الحس لا
بحسب الحقيقة فيقال فلان اعدل من فلان واما كون حرارة اشد من حرارة اخرى او سواد اشد من سواد اخر فليس ذلك بحسب الحس فقط بل
بالحقيقة وليس حال الحرارتين في ان احديهما اشد كحال التربيعين في ان احدهما اصح تربيعا بل ذلك بحسب الحقيقة وهذا بحسب الحس
كالعدالتين فالمربع الحسي كالعادل الحسي يقبل الاشد والاضعف حسا لا حقيقة وقد علمت ان الاستقامة والاستدارة لا يقبل
التضاد وكذا التحديب والتقعير ليسا بمتضادين لان محل هذه الكيفيات اما الخطوط واما السطوح فيستحيل ان يصير السطح
المقبب مستويا او مقعرا مع بقائه في الحالين فيغلط من توهم ان في الامور السماوية تضاد الاجل ما فيها من التقبيب والتقعير
لان موضوعهما سطحان متغايران يمتنع اتصاف احدهما بمثل ما يتصف به الاخر واما الزوجية والفردية فيتوهم في ظاهر الامر انهما
متضادتان وليس كذلك لعدم تعاقبهما على الموضوع ولان كل معنيين وان سميا باسمين محصلين لا يكفي في كونهما متضادين
في الموضوع عدم اجتماعهما فان الفرد وان كان محصل الاسم لكنه غير محصل المعنى اذ الزوج هو العدد المنقسم الى متساويين والفرد هو الذي
ليس كذلك فمجرد كونه لا ينقسم لا يوجب الا سلبا يقارن جنس الموضوع لا نوعه وهذا لا يوجب الضدية فان فهم للفردية معنى محصل
فذلك المعنى اكثر احواله انه معنى مباين لا يشارك في الموضوع هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام **المقالة**
الثالثة في حال الخلقة وكيفيات الاعداد وفيه فصول **فصل** في حال الخلقة وهو البحث الخامس انك قد علمت
مما ذكرنا مرارا ان وحدة الوجود معتبرة في جميع الحقائق وفي كل تقسيم بحسب حال المقسم ففي التقسيم الى الانواع يعتبر الوحدة النوعية
وفي الاشخاص الشخصية والا فلم يكن شيء من التقسيمات منحصرا عقلا في اقسام كالكلمة اذا قسمت الى انواعه لم تكن منحصرة في الاسم
ان الخلقة والفعل والحرف بل يلزم انواع غير متناهية في الكلمة بحسب تركيب بعضها الى بعض انحاء من التركيب فاذن لقائل ان يقول عبارة
عن مجموع اللون والشكل وكل واحد منهما داخل تحت جنس آخر فلو جعلتم لكل شيئين يجتمعان نوعية على حدة بلغت الانواع الى
حد اللانهاية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فالجواب اما بما اشرنا اليه سابقا اذ لا داعي يلجئنا الى القول بكون الخلقة كيفية
وحدانية او حقيقية واحدة وان كان الاسم واحدا اذ كثيرا ما يكون الواحد محصلا والمسمى كثيرا او غير محصل واما بان نقول ان الشكل اذا قارن اللون
حصل بسبب وجودهما كيفية اخرى بها يصح ان يقال انه حسن الصورة او قبيح الصورة فهما كالسببين لوجود الخلقة لا المقومين
فلم يحصل للخلقة لماهيته فالحسن والقبح الحاصلان للشكل وحده واللون وحده غير الحسن والقبح الحاصلين للخلقة خاصة لم يحصل لواحد منهما
ولا للمجموع على سبيل التوزيع فعلم انه يحصل ههنا هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلا جرم كانت ههنا هيئة منفردة سميت
بالخلقة موصوفة بالحسن والقبح بالمعنى المغاير لما في كل واحد من اللون والشكل من حسنهما وقبحهما لكن هذا الوجه انما يتم ان لو
ثبت ان الحسن اللازم للخلقة ما ليس امرا نسبيا مركبا من حسن اللون وحسن الشكل وكذا القبح وهذا محل تامل وليس البحث من
المهمات فلا باس باغفاله **فصل** في انه هل يجوز تركيب في الاعراض من اجناس وفصول او مادة وصورة عقليتين المشهور
عند الجمهور عدم تجويز ان يكون لانواع من الاعراض تركيب من جنس وفصل بجوبزهم في الجواهر ولاجل ذلك استشكلوا حال
الخلقة في ان يكون نوعا واحدا من الكيفيات والشيخ اجاب عنهم بانا لا نمنع ان يكون اعراض مركبة من اعراض وكيف والعشرة
عرض لانه عدد فهو كم مركب من خمسة وخمسة والمربع عرض وهو ملتئم من ان يكون هناك محدود وحد ودائرة بل نقول ان الجواهر
قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة فصلها وان لم يكن احدهما طبيعة الجنس والاخر طبيعة الفصل والاعراض
لا يوجد فيها ذلك وان وجدت لها اجزاء فلا يكون جزء منها جنسا والاخر فصلا اقول وفي كلامه بعض مؤاخذة فاولا انه
قد صرح في الالهيات ان العدد كالعشرة ليس مركبا من الاعداد كالخمسة والخمسة للعشرة ولا الاربعة والستة ولا غيرهما بل من

الاحاد

الآحاد فالحق ان مهية العدد امر بسيط لا اختلاف اجزاء فيها لكنها ضعيفة الوحدة لانها عين الكثرة فاختلاف انواعها بمجرد
زيادة الكثرة ونقصها فلاجل ذلك لا نهاية لانواعها وثانيا ان المربع سواء اريد الهيئة العارضة او الذي رامه المهندسون
فهي مهية بحسب الخارج وان كان لها جنس وفصل عقليان عند التحليل فان السطح والخطوط الاربعة والنقاط ليست
اجزاء لحقيقة المربع او التربيع والا لزم تركيب حقيقة واحدة من اجناس مختلفة وهو محال كما افاده هو وغيره من الحكماء المحصلين بل الامور
المذكورة من الشرائط الخارجية دون المقومات واما تحقيق البحث السادس وهو ان يعرف ماية كيف وجوده من مبدئ اثرين الى ايهما
اميل فقد اشرنا في نظير هذا المقام عند مباحث الصور النوعية الى قاعدة وضعناها لنعرف حال الشيء الصوري في انه جوهر
او عرض بها يعرف ان المشكوك فيه اوجوهر فقد وضع ههنا نظير تلك القاعدة في الشيخ لا يخ اما ان احدهما اولى بان يكون
موصوفا والاخر صفة كالمربع الذي يعنى به سطح ذو هيئة فان السطح هو الموصوف والهيئة عارضة له فالجملة من مقولة الموصوف
فان السطح ذا الهيئة سطح لا هيئة والمجموع يحمل عليه انه سطح واما اذا اختلفا وليس احدهما اولا للشيء والاخر ثانيا بسبب الاول
بعده فان ذلك الاجتماع منهما يكون جمعا عرضيا ولا يكون على سبيل امر له اتحاد في طبعه ويكون كحال الكتابة والطول فلا يكون
للكتابة والطول اجتماع يحصل منه جملة واحدة في فلا يستحق ذلك مقولة بل يدخل في المجموع والمجموع مركب فيكون مقولات هذه
الاشياء ايضا مركبة من مقولات اقول التحقيق ان الواقع تحت شيء من المقولات او الاجناس لا يكون الا امرا وحدانيا والتركيب
لا يكون الا بحسب ما يخرج عنه وحقيقة المربع ليست الا مقدارا فقط مع تعين خاص وذلك التعين هو فصله المنوع مع جنسه في الوجود
والجعل ووجود الخطوط والزوايا والنقاط كلها من لوازم ذلك الفصل لا من اجزائه وهكذا الامر في جميع الاشكال المسطحة والمجسمة
الكثيرة الاضلاع وغيرها فالجسم الذي هو ذو اثني عشر ضلعا مخمسات مثلا مقدار واحد يحصل بفصل واحد لا تركيب له الا
باعتبار اللوازم ولو سلكت الحق فالامر فيما يسمى بالمركبات الجزئية ايضا يجري مجرى ما ذكرناه لكن الحدود قد يؤخذ من ذات
الشيء باعتبار معنى يعمه وغيره ومعنى يخصه كلا المعنيين في ذاته من حيث هي مصداقهما وقد يؤخذ من امور مكتنفة كالجنس
من مادته والفصل من صورته وان كانت الصورة بحيث يكون فيها كفاية في جميع المعاني التي توجد في مادتها المتقومة بتلك
الصورة وسنرجع الى زيادة امعان لهذا المطلب ان شاء الله تعالى **فصل** في خواص الاعداد وكيفياتها البحث عن هذه
الامور التي بالعلوم الجزئية مثل الارثماطيقي والمساحة وغيرهما والذي نختار ان نذكره ههنا امور احدها ان لا تضاد بين احوال
العدد كالزوجية والفردية والعادية والمعدودية والصم والتشارك والقسمة والضرب فان هذه الامور بعضها مما يفقد
فيه بعض شرائط التضاد وبعضها مما يفقد فيه اكثر الشرائط في التضاد والجمع مشترك في ان لا اشتراك لاثنين منها لقبس منهما
في موضوع قريب لهما وبعض الطرفين مما يكون احدهما عدميا وبعضها كالقلة والكثرة وان فرضنا وجوديين لعين في كل منهما غاية
التخالف عن الاخر فلا تضاد في خواص العدد كما لا تضاد في اصل الاعداد وثانيها ان لا اشتداد وتضعف ولا ازدياد وتنقص في
تلك الخواص لما مر من ان الموضوع لا يستحيل من فرد الى فرد فكما ان القوس الواحد لا يشتد في تقوسه وانحنائه الى انحناء اشد بل
يبطل غير ذلك فكذلك لا يشتد العدد في زوجيته او تكعيبه ويتجدد الى زوجية اخرى اتم زوجية كزوج الزوج او جذر الجذر
او كعب الكعب الا بان يبطل موضوعه الى موضوع آخر وثالثها ان الزوجية والفردية ليستا من الامور الذاتية لانهما مقولتان
على ما تحتهما من الاعداد المتخالفة الانواع بمعنى واحد محصل ولو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين لكل ما
يدخل فيهما اذ لا مزية للبعض على البعض في نفس شيء من هذين المعنيين فيلزم ان يكون معنى الزوج داخلا في حقائق جميع الازواج
وكذا الفرد في جميع الافراد واذا كان كذلك لكنا لا نعرف عددا الا ونعرف بالبديهة انه زوج او فرد وليس كذلك فان العدد الكثير
لا يعرف زوجيته وفرديته الا بالتأمل فعرفنا انهما ليستا بذاتيتين والا لكانا بيني الثبوت لما تحتهما وليكن هذا آخر ما قصدنا
ايراده من الكلام في مقولة الكيف ولواهب العقل ثناء لا يتناهى ولرسوله وآله صلوة لا تحصى **الفن الثالث** في بقية
المقولات العرضية وفيه مقالات **المقالة الاولى** في المضاف وفيه فصول **فصل** في ابتداء الكلام في
المضاف اعلم ان لجميع المقولات اقتداء بالموجود والواحد اذ قد يراد بالموجود مثلا الموجود البحت وقد يراد به المنعوت به
وقد يراد به الشيء الموجود كالانسان مع صفة الوجود فالاول كالكلي المنطقي والثاني كالكلي الطبيعي والثالث كالكلي العقلي

وهو المجموع المركب من المعقول الاول كالانسان والمعقول الثاني كالنوع المنطقي وكذا حال الابيض في اطلاقه تارة على العارض وتارة
على المعروض وتارة على المجموع الآن ظرف العروض ونحوه مختلفان في هذه الاقسام الثلثة ففي الابيض واشباهه كان العروض في
الخارج والموضوع اعتبر فيه الوجود الخارجي والقضية التي حكم فيها على شيء بانه ابيض مثلا خارجية ومطابقه فيها ثبوت شيء لشيء واتصا
فه به في الخارج وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه المثبت له في ذلك الظرف وفي الكلي وكذا الجزئي او النوع او الجنس او ما يجري مجريها يكون
العروض في الذهن والموضوع اعتبر فيه الوجود الذهني والقضية التي حكم فيها على شيء بانه كلي او جزئي او نوع او ذاتي او عرضي او قضية
او قياس مثلا ذهنية مفاد الحكم ومطابقه فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الذهن فقط وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه والمثبت
له في ذلك الظرف وفي الموجود والواحد يكون العروض في اعتبار التحليل والموضوع اعتبر فيه حال ذاته من حيث هي هي مجردة عن الوجودين
والقضية التي حكم فيها على الماهية بانها موجودة او واحدة او علة او معلول او واجبة او ممكنة ليست خارجية صرفة وان كان
المحمول وجودا خارجيا كقولنا الانسان موجود ولا ذهنية صرفة وان كان المحمول وجودا ذهنيا كقولنا الانسان معقول بل حقيقية
وانعيه مفاد الحكم ومطابقه فيها هو الاتحاد بين معنى الموضوع ومعنى المحمول في الوجود وهو متفرع على تحصل معنى الموضوع وماهيته
من حيث هي هي في ظرف التحليل اذ اجرده العقل عن كل ما هو زايد عليه من حيث نفسه وذاته سواء كان من عوارض وجوده او من عوارض ماهيته
كنفس الوجود والامكان والمجعولية ونظائرها فاذا تقرر هذا فنقول فكذلك حكم المضاف في الاعتبارات الثلثة فانه قد يراد به
نفس معنى الاضافة وحدها وقد يراد به الامر الذي عرضت له الاضافة وقد يراد به مجموع الامرين اما الاعتبار الثاني فهو خارج عن
غرضنا واما الاول الاعتبار فهو المقولة واما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين ولما كان الوقوف على المجمل اسهل من الوقوف
على المفصل لبساطته لا جرم عرف الحكماء المضاف في اوائل المنطق اعني فن قاطيغورياس بانه الذي ماهيته معقولة بالقياس
الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه الاضافات والمضافات والمعنى يكون ماهية الشيء معقولة بالقياس الى غيرها هذا اليس مجرد كون
تعقل ماهيته مستلزما لتعقل شيء آخر كيف كان والا لكان كل ماهية بالقياس الى لازمها من مقولة المضاف وليس كذلك فان كثيرا
من الملزومات واللوازم لها ماهيات مستقلة في معقوليتها وهي في حدود انفسها ليست من مقولة المضاف بل معناه انه لا يتقرر
ماهيته في الذهن ولا في العين الا ويكون الاخر كذلك مثل الابوة لا يتقرر لشيء في احد الوجودين الا ويكون البنوة متقررة للآخر
فصل في تحقيق المضاف الحقيقي وللسائل ان يقول هذا الرسم فاسد فان قولهم معقولة بالقياس الى غيرها يرجع حاصل القياس
فيه الى الاضافة او الى نوع من الاضافة فيكون تعريفا للشيء بنفسه او بما يتوقف عليه هذا مفهوم قولهم بالقياس الى غيرها واما مفهوم
كون الشيء معقولا بالقياس انه يحوج تصورها الى تصور امر خارج عنه فربما قيل لهم ان عنيتم به انه يحوج تصوره الى تصور امر خارج
انه يعلم به فيلزم الدور في المتضائفين وان عنى انه يكون معه فكثير من غير المتضائفين كذلك كالسقف يعقل معه الحائط وليس ماهيتها
ماهية المضافين قالوا ينبغي ان يعقل معه من جهة ما هو بازائه فاذا بوحث وفتش عن هذه الموازات يرجع الى معنى الاضافة وقريب
من هذا قول من قال ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف وقد اعتذر بان المضاف الذي اخذ في التعريف غير المضاف المحدود
بل الذي في الحد هو المضاف المركب هو اشهر من المضاف البسيط وقد اورد في كتب الفن ما حاصله انه يجوز ان يكون للشيء جنس
او ما يشبه الجنس اشهر منه ويرى الخاصة اسم الامر العام لما هو نوع له او يشبه النوع اليق به فينقلون الاسم اليه كما في الامكان العام
ونقل الاسم العامي الى الخاصي فكذا المضاف يقع على البسيط كالابوة وعلى المجموع المركب من البسيط وغيره كالاب فهو يعمها والخاصة
نقلوا اسم المضاف الى الخاص الذي هو البسيط وهذا خطأ كما اشار اليه بعض العلماء اذ لا عموم ولا خصوص هيهنا وليس للمضاف
معنى يجمعها وليس نسبة الامكان العامي الى الخاصي كنسبة المضاف المركب الى المضاف البسيط ولا يصح ان يكون للعام زيادة معنى
لا يوجد في الخاص اقول والاولى ان يعتذر من جهة الرسم الاول من ان المضاف الذي يؤخذ في الرسم او يتضمنه الرسم هو المضاف
بالمعنى الثاني اعني ما يصدق عليه مفهوم المضاف كلفظ القياس ولفظ المعقول لا المضاف الحقيقي البسيط ولا المركب منه ومن
الموضوع له ولا فساد في كون المعرف للشيء مشتملا على فرد منه اذ التعريف انما هو للمفهوم لا الفرد فلا يلزم توقف الشيء على نفسه
وعن الثاني وهو قولهم ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف بان التعريف للتنبيه فان معرفة المضاف بسيطا كان او مركبا
فطرية وقد يحتاج الى تذكير وتنبيه الفرق بين البسيط والمركب فينبه بان المركب جزء من مقولة اخرى كالاب انه جوهر

في نفسه لحقته الابوة وكالمساوات فانه كم لحقته الاتفاق وكالمشابهة فانه كيف لحقته الموافقة مع مثله وليس الكم الموافق ولا الكيف
الموافق بسيطا بل مركبا من حيث هو كذا واما الفرق بين الاضافة والنسبة فبانه ليس كل نسبة اضافة بل اذا اخذت مكررة و
ومعنى هذا ان يكون النظر لا في نفس النسبة فقط بل بزيادة ان هذه النسبة يلزمها نسبة اخرى فان السقف له نسبة الى الحائط
بانه يستقر عليه وللحائط ايضا نسبة اليه بانه مستقر عليه ولهذا قالوا ان النسبة لطرف واحد والاضافة تكون للطرفين
فاذا علمت رسم المضاف فنقول ان المضافين قد يكون اسم كل منهما دالا بالتضمن على ما لزم الاضافة كلفظي الاب والابن
وقد يكون احد المضافين اسمه كذلك دون الاخر وهو على قسمين لانه اما اسم المضاف او اسم المضاف اليه فالاول كالجناح فانه
مضاف الى ذي الجناح ولفظة الجناح دالة بالتضمن على الاضافة الى ذي الجناح فاما ذو الجناح فانه يدل على ما لزم الاضافة
لفظة ذو والثاني كالعالم فانه المضاف اليه للعلم ولفظة العالم دالة بالتضمن على ذلك واما العلم وهو المضاف فانما يدل
على ما لزم الاضافة حرف يقترن به وهو كاللام في قولك عالم بالعلم **فصل** في خواص طرفي الاضافة فمنها التكافؤ في لزوم
الوجود خارجا وذهنا بالقوة او بالفعل وفي العدم ايضا كذلك وهذا مما يشكل في باب تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتأخر
الاخر عنه فهما متضايفان مع انهما ليسا متكافئين معين وايضا انا نعلم ان القيمة ستكون والعلم والمعلوم متضايفان فبينهما
اضافة بالفعل مع ان القيمة معدومة والعلم بها موجود واجاب الشيخ عن الاول بان المتقدم والمتأخر يعتبران من وجهين
احدهما بحسب الذهن مطلقا وهو ان يحضر الذهن زمانين فيجد احدهما متقدما والاخر متأخرا فهما قد حصلا جميعا في الذهن
والثاني بحسب الوجود مستندا الى الذهن وهو ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فموجود من الاخر انه ليس بموجود هو ويمكن
ان يوجد امكانا يؤدي الى وجوده وهذا كونه متأخرا وهذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدم
واذا وجد المتأخر فانه موجود في الذهن ان الزمان الثاني ليس موجودا ونسبته الى الذهن نسبة شيء كان موجودا ففقد وهذا
ايضا موجود مع الزمان المتأخر فاما نسبة المتأخر على وجه آخر غير ما ذكرنا فلا وجود له في الامور لكن في الذهن اقول ما ذكره غير
واف بحل الاشكال فان الاضافات بين اجزاء الزمان وان لم يوجد في العقل ما لم يعتبرها لكن تلك الاجزاء بحيث اذا اعتبرها
العقل منقسمة بالايام والشهور والسنين فيجد بينها نسبة ويحكم بتقدم بعضها على بعض في الذهن لكن بحسب الخارج فاضافة
التقدم والتأخر بين اجزائه كاضافة الفوقية والتحتية بين اجزاء الفلك فان الاجزاء وان كانت بالقوة وكذا الاضافات وان
كانت بالقوة لكنها بحيث اذا فرض تفصيلها كانت الاضافة بينها على الوجه الذي يكون في سائر المضافات وتحقق الاضافة يوجب
تحقق المعية بين وجودي المتضايفين في ظرف الاتصاف لا في الذهن فقط والذي يحل به الشبهة ما حققناه في موضع آخر
فليرجع من اراد ثم انه يرد على ما ذكره شيء آخر وهو ان قوله في الاعتبار الثاني ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فموجود من الاخر
انه ليس هو بموجود فيه بحث لانه يوهم ان اللاوجود وجود وذلك ظاهر الاستحالة فان اللاوجود لو كان وجودا لكان الشيء نقيضا
لنفسه وهو محال فاذا كان جزء من الزمان موجودا ولم يكن الجزء الاخر موجودا فاللاوجود للجزء الاخر ليس امرا وجوديا حتى يقع
بينه وبين الجزء الحاضر اضافة وجودية اللهم الا ان يراد به مفهوم اللاوجود المقيد بذلك الوجود بانه في الزمان الاول لان وجود
كل جزء من الزمان يستلزم لاوجود الجزء الاخر كما يقتضيه وصف التقدم والتأخر لكن يرد الكلام بان الموصوف باللاوجود بهذا
المعنى يجب ان يكون موجودا وايضا يتقدر ان يكون المراد نفس لاوجود الجزء المستقبل لكن ليس الجزء الحاضر متقدما على لاوجود
الجزء المستقبل بل على وجود المستقبل ووجود المستقبل غير حاضر والا لم يكن مستقبلا فما هو المضاف غير موجود ولا حاضر
وما هو الحاضر غير موجود فقوي الاشكال والوجه ما اومانا اليه واما الجواب عن الثاني فهو ان المعلوم بالحقيقة هو الصورة
الحاضرة عند العقل والاضافة بالحقيقة بين العلم وهيئة المعلوم والمعلوم من القيمة انها ستكون لا عين وجود القيمة
اقول ويرد عليه شكان احدهما ان العلم من الموجودات الخارجية ولهذا عد من الكيفيات النفسانية وقد حكمتم بان
احد المضافين اذا كان موجودا في الخارج وجب ان يكون الاخر ايضا موجودا فيه بما هو مضاف وليس هيئة المعلوم بما هي هيئة
المعلوم من الموجودات العينية والثاني ان العلم في الحقيقة نفس وجود هيئة المعلوم عند العاقل وليس بين الوجود والهيئة
تغاير حتى يقع بينهما اضافة العلم والمعلوم والجواب عن الاول ان العلم وان كان من حيث كونه عرضا قائما بالذهن من الموجودات

الخارجية لكنه من حيث كونه حكاية عن مهية شيء له وجود في الخارج من الموجودات الذهنية فالعلم ومهية المعلوم كلاهما ذهنيان
وعن الثاني ان الاضافة بين العلم والمعلوم به بالذات بعينها كالاضافة بين الوجود والمهية الموجودة به بالذات امر اعتباري حاصل
بين امرين متغايرين بالاعتبار متحدين بالذات فكما ان الموجود في الخارج امر واحد اذا حلله العقل الى مهية ووجود عرضت لهما
اضافة الوجود وذي الوجود فكذا الموجود في الذهن صورة واحدة هي موجود ذهني اذا حلله العقل الى مهية ووجود ذهني
عرضت لهما اضافة العلم والمعلوم اذ العلم نفس وجود الشيء مجردا عن المادة ولواحقها وكذا الكلام في الحس والمحسوس اي الصورة التي
في الحس وهي عندنا من الكيفيات النفسانية المحاكية للكيفيات التي تسمى بالمحسوسات وقد عدوا من احكام المضاف ان المتضائفين
قد لا يقع لهما تكافؤ في الوجود من جهة اخرى فقد يكونان بحيث يصح وجود كل منهما مع عدم الاخر كما في العلم والحس اعني الادراكين
لا القوتين المتشاركتين لهما في الاسم فان ذات العلم والحس لا يصح وجودهما مع عدم ذات المعلوم والمحسوس ولكن ذات المعلوم و
المحسوس يصح وجود كل منهما مع عدم العلم والحس وقد يكونان بحيث يجوز وجود كل منهما بدون وجود الاخر كالمالك والمملوك فانه
يجوز وجود ذات المالك مع عدم المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك ومنهما يمتنع وجود ذات احدهما عند عدم ذات
الاخر كالمعلول الذي لا يكون اعم من علته كحركة اليد وحركة المفتاح المخصوصتين هذا ما ذكره الشيخ وغيره واقول ههنا
موضع بحث وتحقيق فانك اذا نظرت حق النظر لوجدت ان الذات التي حكموا عليها بانها معروض المضاف فهي في اكثر الامثلة
كك فالشيخ ذكر في الحكم بعدم وجوب التكافؤ في الوجود بين الذاتين الموصوفتين بالاضافة لا من جهة اضافتهما مثالين احدهما
ذلك صح
ذاتا العلم والمعلوم وثانيهما ذاتا الحس والمحسوس فقال ذات العلم في جوهره قد لزمه دائما ان يكون مضافا الى المعلوم موجودا
معه وذات المعلوم في جوهره لا يلزمه ذلك فانه قد يوجد غير مضاف اليه العلم وكك حال هذا الحس فان ذاته لا ينفك عن لزوم
الاضافة اياه وذات المحسوس تنفك ولا يجب ان لا يكون موجودا حين لا يكون الحس موجودا اذ يجوز ان لا يكون حيوان حساس
موجودا ويكون العناصر المحسوسة موجودة هذا حاصل كلامه ولاحد ان يقول الذات التي تعلق العلم بها بالحقيقة فهي دائما معلومة
لا يمكن غير هذا والتي لم يتعلق بها العلم فهي غير معلومة بهذا العلم ابدا لا في هذا الوقت ولا في سائر الاوقات فان الوجود الصوري
العلمي دائما معلومة والوجود المادي المحجوب عن ما يدركه من حيث كونه مغشوا بالغواشي ابدا مجهول وكذا الكلام في ذات الحس التي
بمعنى الصورة لا بمعنى القوة وكذا ذات المحسوس الذي بمعنى الصورة لا بمعنى المادة لا ينفك احدهما عن الاخر كما لا ينفك الكتابان
البسيطان احدهما عن الاخر فكما ان مفهوم الحسية والمحسوسية يتكافئان في الوجود العقلي ويعقلان معا فكذا الذاتان المعروضتان
لذينك الاضافتين متكافئتين في الوجود الحسي وكذا الكلام في كل ما هو معروض الاضافة اولا وبالذات واما الذات التي هي
موصوفة بالمحسوسية والمعلومية ولو بالعرض فهي ايضا عند البحث والتفتيش يظهر انها مقارنة في الوجود لوجود ذات الحس
وذات العلم فان الكيفية السمعية القائمة بالهواء المقروع المتموج مثلا مسموعة بالعرض وذلك عند قرعه للسمع وهي مقارنة
في الوجود للصورة المسموعة بالذات وغير تلك الصورة الادراكية وغير التي توجد في الخارج عند قرع السمع غير مدركة لا بالذات
الخارجة صح
ولا بالعرض فلا اضافة اليها في وقت من الاوقات اصلا لا بالذات ولا بالعرض وكذا الكيفية اللمسية كالحرارة النارية الحاصلة
عند آلة اللمس صح ان يقال انها ملموسة بالعرض لا بالذات لان الملموسة بالذات هي كيفية نفسانية محاكية للحرارة الخارجية كما مر
الاشارة اليه واما التي هي خارجة عن التصور وعن الحضور الوضعي عند آلة اللمس فلا اضافة اليها لا بالذات ولا بالعرض فثبت
ان التكافؤ في الوجود والعدم كما لزم في المضافين البسيطين فكذا في الذاتين اللتين هما معروضاهما من حيث هما هما وان
قطع النظر عن وصف الاضافة فان قلنا الحس البصري لا يدرك الا الامر الخارجي بعينه عند من ابطل الانطباع لاستحالة انطباع
العظيم في الصغير وابطل خروج الشعاع ايضا فيكون الابصار عنده مجرد اضافة ادراكية الى الموجود الخارجي بعينه اقول
اما اولا فقد كان كلامنا في اضافة الحس الذي بمعنى الصورة الادراكية وهي عند هذا القائل عين الصورة الخارجية فلا
انفكاك بينهما واما ثانيا فالاضافة الوضعية التي بين جوهر الحاس وذات الامر الخارجي الذي قيل وقع اليه اضافة الابصار فطرفاها
بالحقيقة كطرفي سائر الاضافات الوضعية التي عند البحث والتحقيق لا يكونان الا معا واما ثالثا فان المبصر بالذات
صورة مقدارية حاضرة عند النفس مجردة عن المواد وهي الحس والمحسوس اي البصر والمبصر معا ان اذ لا تغاير بينهما الا

بحسب الاعتبار ومما عد ايضا من خواص المتضائفين وجوب انعكاس كل منهما على الآخر ومعنى الانعكاس ان يحكم باضافة كل منهما الى الآخر من حيث كان مضافا اليه فكما يقال الاب اب للابن يقال الابن ابن للاب وهذا الانعكاس انما يجب اذا اضيف كل منهما من حيث هو مضاف الى الآخر واما اذا اضيف لا من حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما يقال الاب اب للصبي او للانسان او للاسود لم يجب الانعكاس فلا يقال الصبي صبي للاب او الانسان انسان للاب وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس في المضاف والطريق فيه ان يجمع اوصاف الشيء فان تلك الاوصاف اذا وضعته ورفعت غيره يبقى الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس فانك اذا رفعت عن الابن انه حيوان او انسان او ناطق او كاتب او غير ذلك واستبقيت كونه ابنا بقيت اضافة الاب اليه وان رفعت كونه ابنا واستبقيت هذه الاوصاف كلها لم يبق الاضافة فعلمت بهذا ان التعادل الحقيقي في الاضافة هو بين الاب والابن فهما اللذان ينعكس احدهما على الآخر واذا اختل التعادل لا يجب الانعكاس فاذا قيل السكان سكان للسفينة والراس راس للحيوان لا يصح ان ينعكس فيقال السفينة سفينة للسكان والحيوان حيوان للراس وانما يجب التعادل اذا قيل الراس راس لذي الراس والسكان سكان لذي السكان وقالوا ان هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك اذا كان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظم والصغر ومنه ما يحتاج الى ذلك واما ان يتساوى حرف النسبة من الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد واما ان لا يتساوى كقولنا العالم عالم بالعلم والعلم علم للعالم **فصل** في تحصيل المعنى الذي هو نفس مقولة المضاف الذي احد الاجناس العشرة العالية فنقول ان الرسم المذكور والذي مهية معقولة بالقياس الى غيره قد يعنى به نفس هذا المفهوم اي نفس انها معقولة بالقياس الى غيرها وقد يعنى به مهية اخرى يصدق عليها بالذات ان مهيته معقولة بالقياس الى غيرها وقد يعنى به ما له مهية اخرى غير معنى المضاف الذي هو المقولة وغير المضاف الذي هو من المقولة وذلك كالاب فانه وان كان معقولا بالقياس الى الابن الا ان له في نفسه وراء هذه المعقولية ووراء ابوته مهية غير معقولة بالقياس الى الابن وهي كونه انسانا وفرسا او شيئا آخر واما الابوة فليس لها مهية الا هذه المهية المعقولة بالقياس فههنا ثلثة امور احدها ما يحمل عليه الرسم المذكور حملا ذاتيا اوليا لا صدقا متعارفا كما في القضايا المتعارفة وهو المقولة التي هي احدى المقولات العشر وثانيها ما هو نوع من انواعه سواء كان في نفسه جنسا او نوعا سافلا وهو الذي يحمل عليه المقولة حملا بالذات كما في صدق الذاتيات على افرادها الذاتية وثالثها مهية اخرى تحت الجوهر او الكم او الكيف او غيرها يصدق عليها مقولة المضاف او نوعه حملا بالعرض كحمل الابيض على الانسان فهكذا ينبغي ان يحقق الفرق وفي اكثر الكتب لم يتعرضوا لبيان الفرق بين نفس المقولة وما هو نوع منها بل اقتصروا على بيان الفرق بين العارض الذي هو الاضافة ومعروضها ولذلك قال الشيخ ثم المضاف الذي يجعلونه مقولة فهو ايضا شيء ذو اضافة لانه شيء معقول المهية بالقياس الى غيره واذا كان كذلك فقد صار هذا المضاف الذي هو المقولة فلا يكون بينهما فرق اقول الفرق بما اشرنا اليه وهو ان الاول هو نفس ما يعبر عنه بانه معقول المهية بالقياس كما ان الجوهر الذي هو المقولة هو نفس ما يعبر عنه بانه المهية التي اذا وجدت كانت لا في موضوع فالمضاف الذي هو المقولة هو نفس مفهوم لفظ المضاف واما الشيئية فهو امر لا ينفك عنه المضاف الذي هو المقولة ولا يمكن ان يسلب عنه لكن الشيئية التي اعتبرت في مفهوم المضاف نفسه ليست الا شيئية عامة لا يتحصل الا بكونها اضافة ومضافا الا كالابيض اذا اريد به شيء غير البياض وصف بالبياض فانا لو جعلنا المشتق اسما من الاعراض واردنا بالشيئية المفهومة في المشتق من حرف اللام او ذي او الهيئة الاشتقاقية لصارت المقولات غير متناهية ولهذا لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب ايضا مقولة بل المضاف الذي لا مهية له سوى كونه مضافا فلو قال احد ان الاضافة ايضا شيء معقول المهية بالقياس الى الغير فوجب ان لا يجعل مقولة قلنا ان الشيئية المحمولة على المضاف الحقيقي اعني المقولة او نوع منها لا تخصص لها الا بكونها مضافا واما الشيئية التي تحمل على المعنى الآخر فانه ليس تخصصها بكونه مضافا بل بامر آخر وهو كونه انسانا او دارا او شيئا آخر ثم يلحقه بعد تلك التخصص بالاضافة فالاب في غير المقولة جوهر يلحقه الابوة والاب الذي هو من المقولة شيء هو بعينه الابوة والعرضي بهذا المعنى عين العرض كما ان الناطق ايضا شيء هو نفس الصورة الجوهرية **فصل** في ان الاضافة هل تكون موجودة في الخارج ام لا واعلم ان كثيرا من الاشياء ما هي موجودة لا بوجود مستقل كمفهوم العرض ومهية الجنس والفصل في البسيط

فان امثال هذه الاشياء لا توجد بوجودات مستقلة ومن هذا القبيل الاضافات والنسب فان وجود الاضافة ليس بخارج عن وجود الجوهر والكم والكيف وغيرها بل وجودها وجود احد هذه الاشياء بحيث يعقل معنى غير مهيتها معقولا ذلك المعنى بالقياس الى غيره فالسقف مثلا له وجود وضعي اذا عقل عقل معه الاضافة الى الحائط وكذا السماء لها وجود واحد وضعي يعقل منه مهية السماء وهي جوهر ويعقل معها معنى آخر خارج عن مهيتها هو معنى الفوقية ومعنى كون الشيء موجودا ان حده ومعناه يصدق على شيء موجود في الخارج صدقا خارجيا كما هو في القضايا الخارجية كقولنا الانسان كاتب او ابيض فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق الارض وزيد اب وهذا بخلاف الامور الذهنية كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع فان الجنسية والنوعية وما اشبههما ليست من الاحوال الخارجية التي تثبت للاشياء في الاعيان بل في الاذهان وبهذا يعلم فساد رأي من زعم من الناس ان الاضافة غير موجودة في الاعيان بل من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية واحتج عليه بامور الاول ان الاضافة لو وجدت في الخارج لزم التسلسل لانها تكون لا محالة موجودة في محل فكونها في المحل شيء وكونها في نفسها شيء آخر فان الابوة مفهومها غير معنى كونها في محلها فيكون اضافتها الى المحل اضافة اخرى والكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل فاجاب الشيخ عنه بان قال يجب ان نرجع في حل هذه الشبهة الى حد المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذي له مهية معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون بحسب مهيته انما يعقل بالقياس الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود ثم ان كان في المضاف مهية اخرى فينبغي ان نجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المضاف بذاته في هذا الموضوع فله وجود آخر مثلا وجود الابوة في الاب وذلك الوجود ايضا مضاف فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة مضاف لذاته هذا ما قاله في الهيات الشفاء وهو كلام واضح دفع الشبهة بوجهين بالمعارضة والحل حيث اقام البرهان اولا على ان المضاف من الهيئات الموجودة في الاعيان ثم دفع التسلسل من الوجه الذي امكن ايراده من لزوم التكرير كما يورد في باب الوجود والوحدة ونظائرها فدفع ههنا كما دفع هناك من انها تنتهي الى ما هو مضاف بذاته لا باضافة اخرى عارضة واما الاضافات المختلفة المعاني فلا يلزم ان يكون لكل اضافة اضافة مخالفة لها بالمهية لانها اما هي يلزم التسلسل ولا يندفع فان اضافة الابوة وان لزمها في الوجود اضافة الحالية والعروض لكن لا يجب ان يلزم اضافة اخرى مخالفة لها وكذا ثالثة ورابعة وهكذا الى لا نهاية اللهم الا بحسب اعتبارات عقلية متماثلة او متخالفة ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل الحجة الثانية ما مر من كون اضافة التقدم والتاخر لو كانت موجودة لكان الماضي والمستقبل من الزمان موجودين معا والجواب ما اشرنا اليه في مباحث التقابل وموضع آخر ان معية اجزاء الزمان لا يمكن ان يكون آنية بان يكون السابق واللاحق موجودين في آن واحد انما ذلك شان معية الآنات والآنيات بل معيتها اتصالها في الوجود الوحداني التدريجي الذي معيتها فيه عين التقدم والتاخر فيه كما ان وحدة العدد عين كثرته لشيء من الاشياء

فصل في نحو وجود المضاف في الخارج واعلم ان في خصوصية وجود المضاف في الخارج وتعيينها اشكالا من وجوه منها ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصيته وما لم يتقيد الوجود بتلك الخصوصية لم يوجد الاضافة في الاعيان فيكون ذلك القيد سابقا على وجود الاضافة لكن التقييد هو نفس الاضافة فاذا لم يوجد الاضافة الا بوجود اضافة قبلها وهكذا الكلام في وجود الاضافة السابقة فيكون تحقق الاضافة الواحدة مشروطا باضافات غير متناهية من امثالها ومنها ان الوجود من حيث هو وجود اما ان يكون مضافا او لا يكون مضافا فان كان مضافا فكل وجود مضاف وليس كذلك وان لم يكن مضافا فالاضافة لو كانت موجودة فهي لا تكون مضافة من حيث انها تكون موجودة فالموجود من حيث هو موجود غير مضاف والمضاف من حيث هو مضاف غير موجود وهو المط ومنها انه لو كانت الاضافة امرا وجوديا لزم ان يكون الباري جل مجده محلا للحوادث لان له مع كل حادث اضافة بانه

موجود

معه وتلك المعية ما كانت حاصلة قبل ذلك ويزول بعد زوال ذلك الحادث فيجب ان يكون البارى محلا للحوادث فيكون
جسما او جسمانيا تعالى عنه علوا كبيرا والتحقيق القول فى وجود المضاف بحيث يدفع هذه الشكوك واشباهها هو ان وجود الاضافة
ليس وجودا مباينا لوجود سائر الاشياء بل كون الشئ سواء كان فى نفسه جوهرا او عرضا بحيث اذا عقل عقل معه شئ آخر هو
نحو وجود الاضافة فالعلة كالعقل مثلا لها ذات موجودة بوجود يخصها من حيث هى جوهر عقلى وكون ذلك الوجود بحيث
له تاثير فى وجود الغير هو وجود العلة بما هى علة والعلة نوع من المضاف فهذا الوجود منسوب الى الجوهر بالذات والى المضاف
بالعرض وانما قلنا بالعرض لان مفهوم العلية خارج عن ذاتيات هذا الوجود اذا قطع النظر عما سواها وكذا وجود المضاف من
حيث هو مضاف متغاير بالاعتبار لوجود الجوهر بما هو جوهر لكن الفرق بين مهية الجوهر الذى هو العلة وبين عليته واضافته
بالمهية والحد فان حد الجوهر غير حد المضاف والفرق بين وجوديهما بالاعتبار فالوجود الجوهرى اذا اخذ فى نفسه كان جوهرا
واذا قيس الى غيره كان مضافا فكون هذا الوجود بحيث اذا عقل على الوجه الذى يكون فى الخارج يلزم من تعقله تعقل شئ آخر
هو وجود المضاف وبالجملة ان المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود فى الخارج مستقل منفرد بل وجوده ان يكون لاحقا
بالاشياء كونها بحيث يكون لها مقايسة الى غيرها فوجود السماء فى ذاتها وجود الجواهر ووجودها بحيث اذا قيس الى الارض
عقلت الفوقية وجود الاضافات وكذا الكم له وجود فى نفسه من حيث هو كم وهو كون الشئ بحيث يمكن له ان يصير
مساويا لشئ او اعظم او اصغر منه واما وجوده بحيث يكون بالفعل مساويا مثلا هو وجود المساوى فوجود المساوى
غير وجود الكم لان المساوى لم يتم مساويا اذا قيس الى ما هو اعظم منه او اصغر واما النوع من الكم فهو ابدا بحال واحد فى
نفسه لا يتغير فوجود واحد يصلح لان يصير وجودا للاضافات كثيرة كالواحد مثلا له وجود فى نفسه هو عين وحدته
وذلك الوجود يصدق عليه انه نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية من غير استحالة ولا
لزوم تركب الواحد بما هو واحد فتحصيل المضاف وتنويعه يتصور من وجهين احدهما ان يعتبر معه معروضه كمجموع الجسم
والابيض وهو ليس من المقولات كالكم المساوى والكيف الموافق وثانيهما ان يعتبر المضاف مخصصا بنحو تخصيص نشا
من الملحوق به ويوجد ان معانى العقل كعارض واحد وهذا هو تنويع الاضافة وتحصيلها فان كون المساوى مضافا ليس
ككون الكم مساويا او مضافا فالمساوات اتفاق الكم وهى غير الكم الموافق وكذا المشابهة موافقة فى الكيف وهى غير الكيف
الموافق وبالجملة المضاف الذى هو المقولة والجنس الذى هو للمضافات البسيطة وفصل نوعه الذى هو بالحقيقة نوع لها
لا يكون جعل احدهما غير جعل الاخر بل يكون طبيعة الجنسية والفصلية فيه اى فى ذلك النوع امرا واحدا فان قيل ان
المساوات والمشابهة اتفقتا فى موافقة ما وافترقتا فى التخصيص بالكم او بالكيف فيكون المساوات والمشابهة اما من
نوع واحد وقد قلتم انهما نوعان متباينان او يتمايزان بالكم والكيف او باضافتين اخريين فان كانت الكمية والكيفية
نفس الفصل فالمفروض مضافا بسيطا يكون مركبا هف وايضا يلزم كون نوع واحد تحت مقولتين او تحصيل مقولة بنوع
من مقولة اخرى والكل مح او يكون فصل الاضافة التى هى الموافقة اضافة اخرى الى الكمية او الى الكيفية لا نفس الكمية
والكيفية فيكون فصل الاضافة اضافة وهو ايضا ممتنع مع انه يرجع الكلام الى ان الاضافة الثانية بماذا يمتاز عن الاضافة
الاولى فيعود المحذور وان جذعنا اقول الاتفاق معنى جنسى لا يتحصل بمعنى مغاير له بل بمعنى نسبته اليه نسبة المعين
الى الابهام فالاتفاق اذا تحصل بانه فى الكم حتى صار مساواة لم يتحصل بنفس الكم حتى يلزم كون مقولة متحصلا بمقولة اخرى
ولا ايضا باضافة اخرى الى الكم حتى يلزم تحصل اضافة باضافة اخرى بل تحصل وتنوع بانه فى الكم لا بالكم ولا باضافة اليه
وهذا كسائر فصول الاجناس فان فصل الحيوان وهو الجسم النامى الدراك وهو عبارة عن تعين الدراك بانه ناطق لا ان الناطق
ينضم الى الدراك فيصير مجموعا من المدرك والناطق بل المدرك الذى هو الناطق وكذا الكلام فى نسبة المدرك الى النامى
والنامى الى الجسم والجسم الى الجوهر والغلط قد ينشا من الاشتباه بين الجنس والمادة واذا تقرر هذه المعانى فلنرجع الى حل الشكوك
اما الاول فسلمنا ان وجود الاضافة مشارك لسائر الموجودات فى الوجود وسلمنا انه يجب ان يمتاز عن غيرها لكن لا نم ان
ذلك الامتياز لابد ان يكون بقيد زائد فان كثيرا من الموجودات يمتاز عن غيرها بنفس وجوداتها اذ الاشتراك فى الوجود المطلق

اشتراك في امر انتزاعي عقلي اذ ليس لحقايق الوجودات بما هي وجودات كلي طبيعي يكون نوعاً لافراده حتى يحتاج في تمايزها الى فصول زائدة ثم القيود قد يكون نسبتها الى ما قيد بها كحال فصول الجنس فليس تقييد الجنس بفصله كتقييد الشئ بامر زائد عليه جعلاً ووجوداً حتى يقع بينهما اضافة هي نفس التقييد او اضافة اخرى بل ربما كان اعم واخص بحسب المعنى والمفهوم موجوداً بوجود واحد بسيط في الخارج و اما الثاني فنقول ان الموجود في نفسه اما ممكن او واجب وجوهر او عرض وكونه بحال ونحو من الوجود اذا عقل يلزم من تعقله تعقل شئ هو المضاف فكل وجود من حيث وجوده لم يلزم ان يكون مضافاً بل من حيث كونه على نحو آخر مخصوص فان الحيوان في نفسه اذا قطع النظر عن غيره له وجود وكونه بحيث يوجد من فضلة مادته حيوان آخر وجود آخر فالاول نوع من مقولة الجوهر وهذا نوع من مقولة المضاف واما الثالث فنقول ليس للاضافة وجود منفرد كسائر الاعراض حتى يكون حدوثها للشئ وزوالها عنه يوجب انفعالاً او تغيراً في ذات الموصوف بها او في صفاته الحقيقية فان تجددها وزوالها قد يكون بسبب تجدد احد الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الآخر فان صيرورة احد في المجلس ثاني الاثنين بعدما لم يكن كذلك وثالث الثلثة ورابع الاربعة وهكذا لا يوجب تغيراً في ذاته ولا في صفاته المتقررة فكذلك تغير الاضافات لا يوجب في واجب الوجود تغيراً ولا في صفاته الكمالية وفهم هذا المعنى بعد الاحاطة بما قدمناه غير صعب **فصل** في ان تحصل كل من المتضائفين كتحصل الآخر ان كان جنساً فجنس وان نوعاً فنوع وان صنفاً فصنف وان شخصاً فشخص فالابوة اذا اخذت مطلقة فبازائه البنوة المطلقة واذا اخذت ابوة نوعية فبازائه بنوة كذلك واذا حصلت الابوة حتى صارت شخصية صار الجانب الآخر بنوة شخصية ولكن يجب ان يعلم ان ذلك انما يطرد اذا كان التحصيل تحصيلاً للاضافة اما اذا كان تحصيلاً للموضوع الاضافة لم يلزم ان يتحصل المضاف المقابل له فان من الموضوعات الشخصية ما يصنف الاضافات كابوة ابن هذا الرجل فان ابن الشخص يصح ان يحمل على جماعة لا يجب انحصارهم في عدد معين بحيث لا يصح الزيادة عليه بل ابوة زيد لعمرو يتعين بتعينهما جميعاً وجانب الابوة وان كان قد يتوهم انه يخالف ما قلناه لكن هو مثله وان كان لا يصح ان يولد لزيد ابوان او امان اولان ذلك بسبب خارجي لا لان الاضافة من طرف واحد يتشخص دون الطرف الآخر بل في بعض يحتاج الاضافة في التعين الشخصي الى اعتبار اكثر من تعين اللذين بينهما الاضافة وقد لا يكفي فيهما ما يكفي في تعين الابوة التي هي لعمرو بالنسبة الى زيد بتعينهما لجواز زيد لعمرو فانه لا يتشخص بتعينهما بل يحتاج الى تعين دارهما مع تعينهما ففي المضاف ما هو عال جنس بعد المقولة كالموافق ومنه ما هو جنس متوسط دونه كالمساوي وادنى منه كالمساوي في السطح وبعده المساوي في الشكل كالمثلثين وبعده ما المثلثين القائم الزاوية واخص منه اذا كان القائم الزاوية زاويتاه الباقيتان متساويتان فهذه تحصيلات فصلية واما التحصيل الصنفي فهو ان يتحصل الاضافة لموضوع ثم يقترن بذلك الموضوع عارض غريب لو لم يكن لم يبعد ان يبقى تلك الطبيعة من الاضافة كابوة الرجل العادل وابوة الرجل الظالم. **فصل** في تقسيم المضاف من وجوه منها ان من المضاف ما هو مختلف في الجانبين كالاب والابن وكالضعف والنصف وكالجذر والمجذور ومنه ما هو متفق فيهما كالمساوي والمساوي والاخ والاخ والجار والجار ثم المختلف قد يكون اختلافه محدوداً كالنصف والضعف ومنه ما لا يكون محدوداً وغير المحدود منه ما يكون مبنياً على محدود كالكثير الاضعاف والقليل الاضعاف والكل والجزء منه ومنه ما ليس محدوداً ولا مبنياً على المحدود مثل الزائد والناقص ومنها ان المضافين اما شيئان غير محتاجين في عروض الاضافة الى انضمامهما بصفة اخرى حقيقية غير وجود الموضوع مثل المتيامن والمتياسر والمتقدم والمتاخر واما ان يكون في كل منهما صفة حقيقية غير ذات الموضوع لاجلها صار مضافاً كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة ادراكية هي اضافة العشق وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقاً لعاشقه واما ان يكون في احدهما مثل العالم والمعلوم فان العالم يحصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافاً والمعلوم لم يحصل في ذاته شئ آخر به صار معلوماً هذا ما يستفاد من كلام الشيخ وغيره ولي فيه نظر كما قدمنا بيانه ومنها ما قال الشيخ في الشفاء يكاد يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكات فاما التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة فكالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع والتي بالمحاكات كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس ووجه الضبط لا يخ محصله عن صعوبة ومنها ان المضاف عارض لجميع المقولات ففي الجوهر كالاب والابن والعالم والمعلوم وفي الكم اما

المتصل

المتصل فكالعظيم والصغير واما المنفصل فكالكثير والقليل وفي الكيف كالاحر والابرد وفي المضاف كالاقرب والابعد و
في الاين كالعالي والسافل وفي المتى كالاقدم والاحدث وفي الوضع كالاشد انتصابا وانحناء وفي الملك كالاكسى والاعرى
وفي الملك كالاقطع والاصرم وفي الانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا والاضعف **فصل** في ان المضاف هل يقبل التضاد
والاشد والاضعف ام لا واعلم ان المضاف بما هو مضاف طبيعة غير مستقلة الوجود بنفسها كما تبين فهي تابعة في جميع
الاحكام الوجودية لوجود موضوعاتها والتضاد والتقدم والتاخر والقوة والفعل واشباههما من احوال الوجود يعرض
للموجودات الاضافية بالذات ولاضافاتها بالعرض ومن هذا القبيل التضاد فاذا اعتبر بين الحار والبارد تضاد حقيقي
كان بين اضافتيهما اي الاحر والابرد تضاد بالتبع واما عروض التضاد لشيء من المضافين مع قطع النظر عن موضوعيهما فذلك
غير صحيح واعلم انه قد ذكر الشيخ في باب الكم عند بيانه ان العظيم لا يضاد الصغير بان التضاد لا يعرض الاضافات وبين ذلك ما يشعر
بوجهين احدهما ان تقابل التضاد ليس بعينه تقابل التضايف بل المتضادان يعرضهما اضافة التضاد وذلك لانا قد نجد طباع
الاضداد لا يتضايف ونجد كثيرا من المتضايفين لا تضاد بينهما كالعلم والمعلوم والجار والمجرور ثم نعلم ان التضاد من حيث
هو تضاد من باب التضايف فيجب ان يكون في المتضادين شيء لا تضايف فيه فلما كان التضاد من حيث هو تضاد متضايفا
بقي ان يكون الذي في المتضادين وليس بمتضايف هو موضوعات التضاد فثبت ان المضادة لا يوجد الا في موضوعات
غير متضايفة والثاني ان الاضافات طبايع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اقل درجات العروض ان
يكون مستقلا بتلك المعروضية ثم انه قال في باب الاضافة ان المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته ولما كانت الضعفية تعرض
للكم وكان لا مضادة للكم لم يعرض للضعفية مضادة ولما كانت الفضيلة عارضة للكيف وهي تضاد الرذيلة جاز ان يعرض
لهذه الاضافة تضاد وكذلك الحار لما كان ضدا للبارد كان الاحر ضدا للابرد ولا تناقض بين كلاميه كما توهمه بعض المتاخرين
لما اشرنا اليه فيحمل كلامه على ان نفي التضاد عنها باعتبار ذاتها استقلالا واثباته لها من جهة اتباعها لبعض موضوعاتها فالشيخ
اطلق القول في باب الكم ان الاضافات لا تتضاد وعنى بذلك انها لا تتضاد استقلالا الا انها لا تتضاد تبعا في مواضع اخرى
غير انواع الكم وافراده فاذا تبين هذا فنقول وهكذا القياس في قبول المضاف الاشد والاضعف وفي الازيد والانقص فكل
مقولة يقبل شيئا من هذه المعاني يقبله المضاف بتبعية موضوعه فهذه احكام واحوال كلية للمضاف ولا باس بذكر احكام
لبعض اقسامها **فصل** في الكلي والجزئي والذاتي والعرضي مفهوم الكلي وصف اضافي عارض للماهيات وهو اشتراكه بين
كثيرين وما من ماهية غير الوجود الا ويمكن ان يعرضه هذا الوصف وانما يخرج هذا الوصف لها من القوة الى الفعل عند
حدوث افرادها وهذه الاضافة الكلية غير كون الشيء بحيث يحتمل صدقه على كثيرين او اشتراكه بينها وذلك ان الكلي قد يراد به مجرد الشيء
هذا الوصف وقد يراد به معروضه وقد يراد به مجموع الامرين ومرادنا هنا نفس هذا الوصف الاضافي وكذلك الجنسية وصف
اضافي عارض لبعض الماهيات فالجنس ايضا قد يراد به معروض هذا الوصف وهو الحيوان وقد يراد به نفس هذا الوصف وقد
يراد به نفس هذا الوصف وقد يراد به مجموع العارض والمعروض فالاول يسمى جنسا طبيعيا والثاني منطقيا والثالث عقليا
والاول مضاف بسيط والثاني مقولته والثالث مضاف مركب وهذا الكلام في النوع والفصل والخاصة والعرض وهذه
الاضافات كلها ذهنيات اذا عرفت ذلك فنقول الكلي الذي هو المعنى الاضافي جنس لخمسة انواع الجنس والنوع والفصل
والخاصة والعرض ويراد بهذه الامور مفهوماتها لا معروضاتها لا المركب منها ومن معروضاتها بل هذه الاوصاف الاضافية نفسي
ولاجل ذلك كان المقسم لها معروضا للجنسية بالقياس اليها وصار كالجنس الطبيعي وكل من الخمسة نوعا لها ولم يكن بالقياس الى
افراد موضوعه كذلك بل كان جنسا او فصلا او غيرهما فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان طبيعته
تباين اخصين تحت اعم واحد واذا قيل ان النوع مندرج تحت الجنس وان الفصل والجنس داخلان في ماهيته ما عني به ان وصف
النوعية تحت وصف الجنسية ولا ان مفهوم الفصل والجنس داخل في ماهية النوع او في وصف النوعية بل عنوا بذلك ان موضوع
النوعية اي النوع الطبيعي مندرج تحت معروض الجنسية او يدخل في ماهيته اذا كانت مركبة طبيعية جنسية اي ماهية موصوفة
بانه جنس وكذا الكلام في الفصل ودخوله في النوع واما الاوصاف الخمسة فكلها انواع حقيقية متباينة تحت جنس واحد هو

الكلي بما هو كلي وحمل الجنس عليه حمل عارض اضافي على معروضه ولكن حمل الكلية على الجنسية حمل مفهوم جنسي على مفهوم به فهذه
اعتبارات لطيفة دقيقة لا بد من تفطن لها لان الجهل بها والاغفال عنها يوجب الغلط كثيرا فان الكلي مثلا قد يراد به نفس
الطبيعة التي من شانها ان يعقل عنها صورة تعرض لها الكلية وقد يعني به الطبيعة التي تعرض لها الكلية وقد يعني به كون
الطبيعة مشتركة بالفعل بين كثيرين وقد يراد كون الطبيعة بحيث يصدق عليها انها لو قارنت نفسها لا هذه المادة ولا عوارض
بل تلك المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الاخر وهذه المعاني كلها غير الكلي بالمعنى المنطقي والقوم اتفقوا على وجود المعنى
الاول والثاني والرابع منها في الاعيان واختلفوا في وجود المعنى الثالث وهو الصور المفارقة الافلاطونية وقد سبق منا ان
الكلي الطبيعي غير موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص وقد احكمنا ايضا البنيان الافلاطوني وشيدنا قواعد
ذلك بعد الاندراس ومن جملة اقسام المضاف الكل والجزء واضافتهما غير اضافة الكلي والجزئي والفرق بينهما وبين هذين من وجوه
احدها ان الكل من حيث هو كل موجود في الخارج واما الكلي من حيث هو كلي فلا وجود له الا في الذهن والثاني ان الكل يعد باجزائه
والكلي لا يعد بجزئياته الثالث ان الكلي قد يكون مقوما للجزئي والكل يكون متقوما بالجزء الرابع ان طبيعة الكل لا يصير هو الجزء
واما طبيعة الكلي فانها تصير بعينها جزئية مثل الانسان فانه صار عين هذا الانسان والخامس ان الكل لا يكون كلا لكل جزء
والكلي كلي منه وحده والكلي كل لكل جزئي وحده لانه محمول عليه السادس ان اجزاء الكل محصورة غير متناهية وجزئيات الكلي غير متناهية
ومن جملة اقسام الاضافات التام والناقص والمكتفي وفوق التمام فالتام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا له
وهو الكامل ايضا وهو المقول على اشياء كثيرة فتارة يقال للعدد انه تام اذا كان جميع ما ينبغي ان يوجد لشيء من العدد يكون قد
قد حصل له والجمهور لا يطلقون على عدد هو اقل من الثلثة انه تام وكون الثلثة تامة لان لها مبدأ ووسطا ونهاية والعلة في
ذلك انه لا شيء من الاعداد يمكن ان يكون تاما في عددية اذ يوجد في عدد ازيد منه ما ليس فيه بل انما يكون تاما في العشرية او في
الخمسية واما من حيث هو مبدء ومنتهى يكون ناقصا من جهة انه ليس بينهما ما من شانه ان يكون بينهما وهو الواسطة وقس على
ذلك سائر الاقسام وهو ان يوجد المبدأ والواسطة فقط او العكس ولا واسطة ثم من المحال ان يكون مبدآن في الاعداد ليس احدهما
واسطة يوجد الا لعددين وكذا القول في المنتهى واما الوسايط فقد يجوز ان يكون كثيرا لان جملتها في انها واسطة كشيء واحد
ثم لا يكون للكثير حد توقف عليه فاذا حصول البداية والنهاية والتوسط غاية التمام واقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلثة
فهذه حكاية ما ذكره الشيخ في الشفاء وتارة يقال تامة للمقادير كما يقال فلان تام القامة اذا كانت محدودة بما يليق بامثاله اذ
المقادير لا تعرف الا بالتحديد الذي يلزمه التقدير وتارة يقال للكيفيات والقوى لها انه مثل ان يقال هذا تام القوة وتام الحسن وتام
العلم وتارة يقال تام في اصطلاح الحكماء ويريدون به ان يكون جميع كمالات الشيء حاصلة له بالفعل وربما يشترطون في ذلك
ان يكون وجوده وكمالات وجوده له من نفسه لا من غيره واذا كان مع ذلك مبدأ الكمالات غيره فهو فوق التمام لان فيه
الوجود الذي ينبغي له بكماله وقد فضل عنه وجود غيره ايضا وليس في الموجودات شيء بهذه الصفة الا واجب الوجود واما
العقول فهي تامة بالتفسير الاول وغير تامة بالتفسير الثاني فان الممكنات الفاقرات الهويات معدومة في حدود ذواتها
واما الذي دون التمام فهو قسمان احدهما المكتفي وهو الذي اعطي ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفوس التي للسماويات
فانها ابدا في اكتساب كمالاتها من غير حاجة لها الى مكمل خارجي كالمعلم البشري فينا بل مكملها ومعلمها ومخرجها من القوة
فياض الى الفعل جوهر عقلي غير مباين الوجود لوجوداتها وكذلك حال نفوس الانبياء ع لانهم ايضا مكتفون حيث اعطاهم الله
ما به تمكنوا من تحصيل كمالاتهم وقرباتهم من الله كما ستعرف جميع ذلك في مواضعه والاخر الناقص وهو الذي يحتاج الى
خارج يمده بالكمال مثل الاشياء التي تكون في الكون والفساد والفرق بين التام وبين الكل والجميع بالاعتبار فانها متفقة
المعاني وذلك بان التام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالفعل ولا بالقوة مثل كون الباري تاما والكل والجميع من شرطهما
ذلك واما التمام والكل فيما فيه كثرة فهما متحدان في الموضوع والفرق بانه بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه
كل وبالقياس الى ما لا يبقى شيء خارجا عنه تام فان قلت فما معنى قول بعض اساطين الحكمة والتحقيق ان الباري كل الاشياء
وقد تقرر ان كون الشيء كلا لا بد فيه من حصول كثرة فيه فانه قلت ذلك معنى غامض حق يلزم من بساطته واحديته ان يكون

بجز

بحيث لم يكن حقيقته من الحقائق خارجا من ذاته بذاته ومع كونه كل الاشياء لا يوجد فيه شيء من الاشياء حتى يكون هناك كثرة لا بالفعل ولا بالقوة

المقالة الثانية في بقية المقولات وفيه فصول

فصل في حقيقة الاين

عرف الاين بانه هو كون الشيء حاصلا في مكانه وينبغي ان لا يكون نفس نسبة الشيء الى مكانه والا لكان نوعا من مقولة المضاف بل امرا وهيئة يعرض له الاضافة الى مكانه وربما قيل كما ان السواد له ماهية واضافة المحل عرض لماهيته فكذلك الاين له ماهية وكونه في المكان اضافة عارضة لها وهو ليس بشيء فان كون الشيء في المكان ليس ككون السواد في المحل فان وجود السواد بعينه هو وجوده في المحل لا امر زائد على وجوده وان لم يكن عين ماهيته لكن زيادة الوجود على الماهية انما هي بحسب التصور لا بحسب الواقع وهذا بخلاف كون الشيء في المكان فانه لا بد ان يكون هذا الكون في المكان امرا زائدا على وجوده في نفسه والا لم يكن صفة زائدة على هذا الجوهر الجسماني ولكان قد بطل وجوده في نفسه عند مفارقته مكانه وحصل له وجود اخر ولصار المعدوم بعينه معادا افليس كون الشيء في المكان كونه في الاعيان فان كونه في الاعيان نفس وجوده ولو كان كونه في المكان وجودا له لكان كونه في الزمان ايضا وجودا له فكان لشيء واحد وجودات كثيرة اقول ويمكن ان يقال ان للشيء الجسماني كونه في المكان المطلق او في الزمان مطلقا وان كان قبوله نحو وجوده الخاص به لا امرا زائدا عليه الا ان كونه في مكان معين او زمان معين امر زائد على وجوده في نفسه فذلك الامر الزائد تسميه الاين او المتى وكل منهما غير نفس الاضافة لان المراد منه مبدأ اضافة المكان او الزمان وقد استدل صاحب المباحث على ان الكون في المكان ليس هو بعينه الكون في الاعيان الذي هو الوجود بوجه اخر وهو ان الوجود وصف مشترك في الموجودات كلها فلو كان حقيقة الوجود في الاعيان هو الكون في المكان لكانت الموجودات كلها كائنة في المكان وحيث لم يكن كذلك علمنا ان كون الشيء في المكان مفهوم مغاير لوجود الشيء في نفسه اقول هو منقوض بكل من الموجودات المخصوصة لجريان ما ذكره فيه فيلزم عليه مما ذكره ان يكون كون الجسم ماديا وكون العقل مفارقا وكون الحيوان حساسا امورا زائدة على نفس وجودها وليس كذلك ودفع ما ذكره بان الوجود المطلق الكلي كما مر مرارا امر مشكك عرضي لافراده وليس لحقيقة الوجود طبيعة نوعية او جنسية مشتركة بين جميع افراد الوجود (كلية)

فصل في تقسيم الاين

وهو من طريقين احدهما ان من الاين ما هو اول حقيقي ومنه ما هو ثان غير حقيقي فالاول كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسعه فيه غيره معه ككون الماء في الكوز والثاني كما يقال فلان في البيت فان البيت يسعه وغيره فليس جميع البيت مشغولا به وحده وابعد منه كونه في الدار وبعده البلد ثم العراق مثلا ثم الاقليم ثم المعمورة ثم عالم العناصر ثم العالم الجسماني باعتبار انه في جوف المحدد للجهات وهذا هو الغاية فان كون الشيء في العالم مطلقا ليس باين اصلا الطريق الثاني ان الاين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي وهو الكون في الهواء او الماء او فوق او تحت ومنه شخصي ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي وقد يقال انه لا بد لكل اين شخصي حقيقي من صفة قائمة بالمتمكن هي علة ذلك الاين واعترض عليه صاحب المباحث بان هذا باطل لان تلك الصفة اما ان يكون ممكن الحصول في المتمكن عندما لا يكون في مكانه الحقيقي المعين او لا يكون فان امكن لم تكن تلك الصفة علة لذلك الكون في المكان المعين والا لزم تخلف المعلول عن علته وان لم يمكن بل يتوقف حصولها في المتمكن على حصوله في ذلك المعين فلو توقف الحصول في ذلك المكان على حصول تلك الصفة فيه لزم الدور وهو محال اقول فيه نظر من وجهين احدهما ان تلك الصفة يمكن ان يكون جزءا من العلة او معدا او شرطا فلا يلزم مقارنتها للمعلول على وجه الضرورة وثانيهما ان حصول تلك الصفة وان لم يتحقق الا عند كون المتمكن في مكانه لكن ذلك بحسب الظرفية المقارنة لا بحسب السببية والتقدم والفرق بين المعنيين كالفرق بين القضية المشروطة ما دام الوصف والمشروطة بشرط الوصف والثانية اخص من الاولى والاعم لا يستلزم الاخص فان كل كاتب يحتاج الى حركة الاصابع في وقت الكتابة وتلك الحركة ضرورية في ذلك الوقت باسبابها المؤدية اليها في ذلك الزمان وليس ان الكتابة اوجبت تلك الحركة بل العكس اولى فان وجود تلك الحركة يقتضي وجود الكتابة في الخارج

فصل في تتمة احوال الاين

فمنها انه يعرض له التضاد فان الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز وهما امران وجوديان بينهما غاية التخالف ولا يجتمعان في موضوع واحد في آن واحد ويصح تعاقبهما عليه فهما متضادان ومنها انه يقبل الاشد والاضعف لكن قبوله لهما ليس بحسب جنس الاين فان كون الشيء في مكان لا يكون اشد من كون شيء آخر في مكانه لان مفهوم الحصول في المكان لا يقبل الشدة والضعف بل انما يقبل الجسماني الاشد

والاضعف بحسب طبيعة نوعية لمكانها كالفوق والتحت او فيهما كالجسمان اذا كانا في الفوق واحدهما اعلى من الآخر اى كان اقرب
الى الحد الذى هو المحيط فهو اشد فوقية من الآخر فقد ثبت من هذا ان الاشد والانقص لم يتطرق الى نفس الاين بما هو اين بل الى نوع
منه وهو الفوق والتحت ولكن ليس كما زعمه صاحب المباحث ان ذلك الاشد والاضعف انما هو في اضافة عارضة للاين وهو
الفوقية والتحتية لما مر من ان الاضافة ليست قابلة للاشد والاضعف لذاتها **فصل** في حقيقة متى وانواعه من جملة
ما عد من المقولات متى وهو كون الشئ في زمان واحد او في حد منه فان كثيراً من الاشياء يقع في اطراف الازمنة ولا يقع في
الازمنة مع انه يسئل عنها بمتى كالوصولات والمماسات وسائر الاشياء الواقعة لوقوعها في امر له تعلق ما بالزمان وحال هذا
الكون بعينه حال ما قبله وامر متى العام والخاص باعتبار كون الشئ في زمان مطلق او زمان خاص او شخص فمنه ما هو متى حقيقي وهو
كون الشئ له زمان مطابق له لا يفضل عنه ومنه ما هو ثان غير حقيقي وهو كون هذه الحركة الواقعة في ساعة مثلاً في اليوم او في
الشهر او في السنة او في القرن او في زمان الاسلام او في الزمان مطلقا على قياس ما مر في الاين والفرق بين البابين ان الزمان
الحقيقي الواحد يشترك فيه الكثيرون واما المكان الحقيقي الواحد فلا يشترك فيه كثيرون هكذا قيل وليس بسديد فان عدم
الشركة في المكان الحقيقي انما يصح القول به مع وحدة الزمان حقيقة فكذا مع وحدة المكان حقيقة لا يمكن الشركة في المكان
الحقيقي فكما ان لكل متمكن اينا يخصه فكذا لكل حادث متى يخصه ولا تكون مشتركة بينه وبين غيره ولذا قيل لكل من الزمان و
المكان اسوة بالآخر ثم قالوا ان الامور التى لها متى بالذات هى الحركات والمتحركات لا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركاتها
وجواهرها في الزمان بالعرض اقول ان وجود الطبيعة الجوهرية متجددة سيالة فذلك كون تدريجي يطابق الزمان وكذا
بعض الكميات والكيفيات والاينون التدريجية الوجود لها اكوان تدريجية والحركة عبارة عن تدريج واقع في الكون لا والاوضاع
الكون التدريجي فهى معنى نسبي اضافي وقد مر ان المعنى الاضافي لا يوصف بالزيادة والنقصان والاشد والانقص الا بالعرض
فالمتى انما يلحق اولا وبالذات لتلك الاكوان والوجودات وثانيا لمهياتها واما الحركة فلا تدريج لها بل هى عين التدريج فلا متى
لها بالذات بل بالعرض واعلم ان من اقتصر في تعريف الزمان انه مقدار الحركة من جهة التقدم والتاخر فيلزم من جهة الاقتصار على هذا
التعريف ان يكون مقدار كل حركة في العالم العنصرى ايضا زمانا بنفسه فيحتاج الى التقييد بامر آخر وهو ان يوجد الحد في مقدار
حركة الفلك او حركة لا تنقطع او اظهر الحركات او اسرعها او اشدها **فصل** في الوضع وهو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه
بعضها الى بعض نسبة في الجهات المختلفة كالقيام والقعود وليس هو النسبة وذلك لان النسبة وان كانت واقعة بين اجزائه
لكنها من باب الاضافة كالجوار ونحوه بل كون الجسم بحيث يكون لاجزائه هذه النسب هو الوضع كما مر وقد مرت الاشارة ايضا الى ان
هذا الوضع ليس الوضع الذى يوجد في النقطة وهو كون الشئ مشارا اليه بالحس وليس الوضع المذكور في الكم فان هذا الوضع يعتبر
فيه نسبة الاجزاء الى الحاوى والمحوى والجهات الخارجة والوضع المذكور في تقسيم الكم لا يعتبر فيه ذلك ولكن الذى ذكروا فيه من كون
الشئ بحيث يشار اليه انه اين هو مما يتصل به انما تاتى عن خلط فان هذا الاين لو كان اينا حقيقيا لم يبق فرق بين الوضع
بهذا المعنى والذى هو نفس المقولة فان الاجزاء ليس لها اين بالفعل وليست اينها مما يضاف بعضها الى بعض على وجه يلزم بعض
منها انها اين هى من الآخر ولو فرق بينهما بان احدهما للمقدار والآخر للجسم الطبيعى فنقول ان الجسم الطبيعى انما يلحق الوضع اليه بتوسط
المقدار التعليمى ولولا عروض المقدار له يصح له فرض التجزى والقسمة المقدارية كما بين في باب الكم فيلحق الوضع الجسم كيفما كان
بتوسط المقدار والحق عندنا انه لا بد من تحصيل الفرق بين الوضع الذى من خواص الجسم والوضع الذى يوجد في الكم واطرافه لان مجرد
كون الشئ كما او مقدارا متصلا لا يكفى لقبوله الاشارة الحسية بانه ههنا او هناك او في الفوق او في التحت او جهة من جهات
انما ذلك شان الكم الاتصالى مع اقترانه بالمادة القابلة للانفعالات والحركات والاختلافات فمجرد المقدار لا يقبل
الاشارة الحسية بل الخيالية لكن القوم قد تسامحوا واطلقوا الحس وارادوا ما يقابل العقل فالنقطة والخط والسطح والثخن
كلها ليس شئ منها في ذاته واقعة في جهة من الجهات ولا للحس اليها اشارة الا مع المادة بان كان وجوده في المادة مصححا لقبوله
للاشارة والجهة والانقسام وغير ذلك فان المقدار اذا فرض مجردا عن المادة كما في الخيال كان ذا نهاية مقدارية وذا اجزاء
لها هيئة اتصال بمعنى غير ما ذكروه من كونها على وجه يلزم لكل منها اين هو من صاحبه فيصلح له ايضا شكل من غير ان يكون للشكل

اين وله ايضا سطوح وخطوط لها اوضاع بمعنى آخر وللخط نقطة لها وضع خاص لا بمعنى الاشارة الحسية وبالجملة فكما للعقل اشارة
وللحس اشارة غيرها فكذا للقوة الخيالية اشارة الى المقادير واطرافها غير تينك الاشارتين وللعقل وضع ورفع يختص بالعقليات
والكليات وللخيال وضع يوجد للاشباح الادراكية وللحس وضع يختص بالماديات سواء كان للنقطة او للمقدار المنقسم في بعض
الجهات لا كلها او في الجسم المنقسم في جميع الجهات والوضع الذي هو من المقولة هو بهذا المعنى الاخير وكذا الوضع الذي جزء المقولة
لا يوجد الا في عوارض المادة فان النقطة ما لم تقع في هذا العالم لم يكن قابلا للاشارة الحسية والخط والسطح ما لم يقعا في المادة
القابلة لم يكن اجزاؤهما بحيث يصح ان يق بعرض لبعض منها بالقياس الى بعض اين هو من الآخر ثم الوضع قد يكون بالطبع وقد يكون
لا بالطبع وقد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة والذي بالطبع وبالفعل كوضع الارض من الفلك فان حيزيهما متمايزان بالفعل
واما الذي بالفعل وليس بالطبع كحال ساكن البيت من البيت فان الوضع حاصل لهما بالفعل لكن اختلاف حيزيهما ليس اختلافا
طبيعيا واما الذي بالقوة كما يتوهم قرب دائرة الرحى الى قطبها ونسبته الى دائرة القطب ليست بالفعل اذ لا دائرة بالفعل فلا
وضع الا بالتوهم او بالقوة والوضع مما يقع فيه التضاد والشدة والضعف اما التضاد فكون الانسان راسه الى السماء ورجله
الى الارض مضاد الوضعه اذا صار معكوسا والوضعان معنيان وجوديان متعاقبان على موضوع واحد من غير ان يجتمعا فيه
وبينهما غاية الخلاف وكذا الحال في الاستلقاء والانبطاح واما الشدة فكالاشد انتصابا او الاكثر انحناء فان قلت اليس قد
مر في مباحث الكيف المختص بالكم انه لا يقبل التضاد ولا الشدة وحكمتم بان استدارة الخط او تحدب السطح لا يشتد ولا يضعف
فهيهنا كيف يحكمون بان الاستقامة والانحناء لا يقبلان التفاوت مع ان هذه الصفات لا يعرض اولا الا للمقادير
اقول ليست نسبة هذه الاستقامة والانحناء وامثالها الى المذكور هناك كنسبة هذا الوضع الذي هو المقولة الى تلك
الاوضاع فالمستدير مثلا اذا كان مجردا عن المادة لا يمكن ان يصير اشد استدارة مع بقاء الموضوع اذ لا مادة هناك حتى
يقبل الشد بخلاف ما اذا وقع شيء من الاستدارة والانحناء او غيرهما في مادة مخصوصة لانه يصير ح واقعا تحت مقولة الوضع
ويقبل التضاد والشدة والضعف وغير ذلك فالانحناء الطبيعي يقبل الاشد دون التعليمي وهذا من مقولة الوضع دون ذلك
فاعلم هذا فانه شيء يغفل عنه الاكثرون **فصل** في الجدة ومما عد في المقولات الجدة والملك وهو هيئة تحصل بسبب كون
جسم في محيط بكله او بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسلح والتقمص والتعمم والتختم والتنعل وينقسم الى
طبيعي كحال الحيوان بالنسبة الى اهابه وغير طبيعي كالتسلح والتقمص وقد يعبر عن الملك بمقولة له فمنه طبيعي ككون القوى للنفس
ومنه اعتباري خارجي ككون الفرس لزيد ففي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح فان هذا من مقولة المضاف لا غير **فصل**
في مقولتي ان يفعل وان ينفعل اما الاول فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه اثر في غيره غير قار الذات ما دام السلوك في هذا
التاثير التجددي كالمسخن ما دام يسخن والمبرد ما دام يبرد واما الثاني فهو كون الجوهر بحيث يتاثر عن غيره تاثرا غير قار الذات
ما دام كونه كك مثل التسخن والتسود فاذا فرغ الفاعل من فعله والمنفعل من انفعاله وبالجملة عن النسبة التي بينهما من تجدد التاثير
والتاثر لا يبقى ان هذا محرك وذاك متحرك وينتهي التسخن الى السخونة القارة والتسود الى السواد القار فالتعبير عنهما بان
يفعل دون الفعل وبان ينفعل دون الانفعال لاجل ان الفعل والانفعال قد يقعان لا بالايجاد بلا حركة والقبول بلا تجدد
ككون الباري فاعلا للعالم وكون العالم منفعلا عنه وليس في ذلك حركة لا في جانب الفاعل ولا في جانب القابل بل وجوده
يستتبع وجودا ويعرض لهما اضافة فقط فالفاعل والمنفعل بذلك المعنى اضافتان فقط بخلاف هذين المعنيين الواقعين
تحت الزمان واما الحالة التي تقع للفاعل المتجدد عند انقطاع تحريكه وللمنفعل عند انقطاع تحركه كالقطع في نهاية الحركة
واحراق الثوب بعد استقراره فهل تكونان من هذين البابين ام لا فنقول هما من حيث تخصيصهما باسمهما في نهاية الحركتين
يصح عدهما من هاتين المقولتين وكذا الحال في جميع ما يقع في حدود الحركة واطرافها الدفعية واذا لم يعتبر تخصيصهما كك
فليسا من المقولتين وقد يعرض في هاتين المقولتين التضاد والاشتداد واما التضاد فالتبييض ضد التسويد والتسخين ضد
التبريد كما ان البياض ضد السواد والسخونة ضد البرودة واما الاشتداد فان من الاسوداد الذي هو في السلوك الى غاية ما هو
اقرب الى الاسوداد الذي هو في الغاية من اسوداد آخر وكذا قد يكون بعض التسويد اسرع وصولا الى الغاية من بعض آخر منهما وهذا
بينهما والتسود

الاشتداد والتنقص عن الشدة والنقص اللذين فى الكتب كالسواد فانهما ليسا بالقياس الى السواد نفسه بل بالقياس الى الاسوداد الذى
هو عبارة عن الحركة الى السواد فان السلوك الى السواد غير السواد هذا ما قيل واعلم ان وجود كل منهما فى الخارج ليس عبارة عن نفس
السلوك الى مرتبة فانه بعينه معنى الحركة ولا ايضا وجود كل منهما وجود المقولة التى يقع بها التحريك والتحرك كالكيف مثل السواد
والكم مثل مقدار الجسم النامى او الوضع كالجلوس والانتصاب ولا غير ذلك بل وجودهما عبارة عن وجود شئ من هذه المقولات
ما دام يؤثر او يتأثر فوجود السواد او السخونة من حيث انه سواد من باب مقولة الكيف ووجود كل منهما من حيث كونه تدريجيا يحصل متنك
منه تدريجيا آخر او يحصل من تدريجيا آخر هو من مقولة ان يفعل او ان ينفعل واما نفس سلوكه التدريجى اى خروجه من القوة الى الفعل
سواء كان فى جانب الفاعل او فى جانب المنفعل فهو عين الحركة لا غير فقد ثبت نحو وجودهما فى الخارج وعرضيتهما **فصل**
فى دفع ما اورد على موجوديتهما قال صاحب المباحث فى هذا المقام عندى ان تاثير الشئ فى الشئ يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا
زائدا على ذات المؤثر وذات الاثر وكذا تاثر الشئ عن الشئ وهو قابليته يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات القابل و
ذات المقبول اما التاثير فلو كان امرا ثبوتيا لكان من جملة الامور التى لا بد لوجودها من مؤثر ايضا فيكون تاثير ذلك المؤثر فى ذلك
التاثير زائدا عليه فننقل الكلام اليه ويفضى الى التسلسل وهو مح وبتقدير ان لا يكون محالا فالالزام حاصل وذلك لانه اذا
كان بين كل مؤثر واثر واسطة هى التاثير حتى فرضت امور غير متناهية مترتبة فلا يخ اما ان يكون تلك الامور متلاقية او لا يكو
شئ منها متلاقيا فان تلاقت بمعنى ان يفرض مؤثر ومتاثر لا يتخللهما ثالث فح وجد مؤثر لا يكون تاثيره زائدا على ذاته وذات
اثره فح لا يكون تاثير الاول فى الثانى زائدا عليهما ولا تاثير الثانى فى الثالث والثالث فى الرابع وهكذا امور زائدة على ذواتها
وذوات آثارها وان لم يتلاق بمعنى ان لا يوجد هناك امران لا يتخللهما ثالث فهذا نفى للمؤثرية اذ لم يوجد هناك ما يكون
ذاته مؤثرا فى ذات آخر واما القابلية فلو كانت ثبوتية يجرى الكلام بعينه فيه ويعود التسلسل والمحذور بعينهما قال فهذا برهان
قاطع على ان المؤثرية والمتاثرية لا يجوز ان يكونا وصفين ثبوتيين وستعرف فى باب العلل ان المؤثرية لو كانت وصفا ثبوتيا
يلزم نفى الواجب الوجود تعالى شانه انتهى ما ذكره تلخيصا اقول هذا الكلام بطوله قد نشأ من سوء فهم بعض اصول الحكمة
كمسئلة الوجود وزيادته على المهية وان لكل مهية نحوا خاصا من الوجود والمهيات كما انها متخالفة بالمعنى والمفهوم كذلك
متخالفة بالوجود لكن وجود بعضها قد يتحد بوجود الآخر ضربا من الاتحاد وموجودية كل مهية او معنى فى الخارج عبارة عن
صدق حده على شئ فى الخارج كما ذكره الشيخ فى اثبات نحو وجود المضاف فى الخارج بان فى الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة
اى كونه بحيث اذا عقل عقل معه شئ آخر اذا تقرر ذلك فنقول كما ان كثيرا من الموجودات يصدق عليها حد الجوهر او الكم او
الكيف وغيرهما وكذا حدود انواعها كحد الفلك او الحيوان او السواد او السطح او غير ذلك فيجزم بوجود هذه المقولات و
اجناسها وانواعها فكذلك يوجد فى الخارج امور كثيرة يحمل على بعضها بحسب الخارج حد واحد من هاتين المقولتين وعلى بعض
حد الاخرى فيكون كل منهما من الموجودات الخارجية دون الموهومات التى لا وجود لها فى العين ودون المعانى المنطقية
كالكلية والجزئية ومفهوم النوع والجنس والفصل وغيرها من المعقولات الثانية التى شرط عروضها كون الموضوع متعينا
فى الذهن ودون السلوب والمعانى السلبية وذلك لانه معنى لوجود شئ فى الخارج الا كونه بحيث يصدق معناه على شئ
صدقا خارجيا كما فى محمولات القضايا الخارجية واما الكلام فى ان وجودهما هل هو زائد على وجود ذات المؤثر وذات المتاثر
ليكونا من الاعراض او لا فيكونا من الجواهر فذلك مطلب آخر ولك ان تقول فى بيان عرضيتهما بان لكل من المؤثر والمتاثر على الوجه المذكور
مهية اخرى ولها حد آخر غير كونه فاعلا او منفعلا فان السواد يمكن وجود نوعه فى سواد لا يشتد اى لا يتحرك فى سواديته فيكون
اسوداده بامر زائد على سواديته وكذا للتسخين وجود غير تدريجى بتحقق نوع السخونة فيه فكون السخونة مؤثرة فى شئ على التدريج
امر زائد على وجود السخونة واما قوله لو كان التاثير امرا ثبوتيا لكان من جملة الامور التى لا بد لوجودها من مؤثر فنقول ان
بعض الصفات وان احتاجت الى مؤثر لكن لا يحتاج الى مؤثر جديد غير جاعل موصوفاتها فان الجعل كما لا يتخلل بين الذات والذاتيات
فلا يتخلل ايضا بين وجود الملزوم ووجود لازمه فان الجاعل كما لا يجعل النار جوهرا بعد جعلها موجودة فكذلك لا يجعلها
حارة بعد جعلها موجودة بل جعل وجودها بعينه جعل حرارتها على وجه التبعية مع ان وجود الحرارة غير وجود النارية

لان النار

لان النار جوهر والحرارة عرض فكذا الحال فيما نحن فيه فنقول التاثير التجددي وان كان امرا موجودا في الخارج لكن من لوازم هوية
بعض افراد المتولات فالحرارة المسخنة مثلا قد لا يكون كونها مسخنة امرا زايدا على وجود ذاتها المتشخصة وان كان زائدا
على مهيتها على تقدير زيادتها المتشخصة قد لا يكون مفتقرا الى جاعل آخر غير جاعل الذات بل ولا الى جعل آخر غير جعل على ذاتها
الذات لكونه من لوازم تلك الهوية الوجودية ولازم الهوية كلازم المهية غير مفتقر الى جعل مستانف غير جعل تلك الهوية
فثبت ان كون التاثير التجددي موجودا زائدا على ذات المؤثر ليس مما يحتاج الى تاثير آخر ولا الى مؤثر آخر وكذا قوله فيكون تاثير
المؤثر في ذلك التاثير زائدا عليه غير مسلم اذ لا يلزم من كون التاثير التجددي الذي هو من مقولة ان يفعل امرا زائدا على ذات المؤثر
ان يكون التاثير الابداعي امرا زائدا على ذات الفاعل في الخارج بل هو بعينه اضافة الفاعلية والابداع ووجود الاضافات
قد علمت انها غير مستقلة في الخارج **الفن الرابع** في البحث عن احكام الجواهر واقسامها الاولية فانها من عوارض
الموجود بما هو موجود فحري بها ان يذكر في العلم الكلي الباحث عن عوارض الموجود من غير نظر الى خصوصيات الاشياء وفيها مقدمة
ومطالب اما المقدمة ففي بيان مهية الجوهر والعرض واحوالهما الكلية وفيها فصول **فصل** في تحقيق مهيتهما اعلم ان
مفهومات الاشياء بعضها موجودة بالذات وبعضها موجودة بالعرض فمثال الاول قولنا الانسان حيوان فان الوجود المنسوب
الى الانسان بعينه منسوب الى الحيوان الذي يحمل عليه بالحقيقة ومثال الثاني زيد اعمى وزيد ابيض فان الوجود المنسوب الى زيد
بعينه ليس منسوبا الى العمى والبياض بالحقيقة بل بضرب من المجاز بواسطة نحو علاقة للمحمول بالموضوع سواء كان عدميا
او وجوديا وتلك العلاقة ان يكون مبدأ المحمول منتزعا عنه او قائما به فالموجود في القسم الثاني هو الموضوع ولكن نسب وجوده
الى المحمول بالعرض وهذا النحو من الموجودية غير مجدود فلنعرض عنه ونشتغل بالموجود بالذات فنقول قد علمت ان كل موجود
اما ان يصح ان يق ان انيته مهيته بمعنى ان لا مهية له الا الوجود الصرف الذي لا اتم منه او لا يصح فالاول قد سلف بعض
احكامه بحسب المفهوم وسيأتي البحث عن بيان وجوده واوصافه الكمالية واحكامه الوجودية وكلامنا الآن فيما وجوده غير مهيته
بالمعنى الذي سلف منا ذكره اي ليس وجوده بذاته بل بغيره فاقدم اقسام هذه الموجودات هو الجوهر وذلك لان هذا الموجود لا يخ
اما ان يكون في محل او لا يكون والمراد من كون الشيء في المحل ان يكون وجوده في شيء آخر لا كجزء منه مجامعا معه لا يجوز مفارقته
عنه وقد اشكل على القوم هيهنا تفسير كون الشيء في محل واستصعبوه لما في لفظة في من الاشتراك والتشابه بين معاني كثيرة
كما نقول في الزمان وفي المكان وفي الذهن وفي الخارج وفي الغاية وفي الكل وفي الاجزاء وفي العام وفي الخصب وفي الراحة وفي اللفظ
فلا اشتراك لها في معنى واحد يجمع الكل وليست نفس الاضافة مما يصلح ان يكون مراده بلفظة في والا لصدقت على معنى مع ومن
وعلى وغيرها من المعاني الحرفية ولصدقت على الابوة والبنوة وغيرهما وتخصيص الاضافة بعدم الاستقلال بالمفهومية وغيره
وان اخرج المعاني الاسمية الا ان الخصوصية الواحدة منها لا تبلغ في النزول وتقليل الشركاء الى حيث يشمل المعاني المستعملة
فيها لفظة في ويخرج الاغيار وكما ان كلا من معنيي متى والاين مما يستعمل فيهما لفظة في ولا يشملهما معنى واحد يخصهما بل لكل منهما
خصوصية يدخل فيما وضع له اللفظ فكذا القياس اذا انضمت معهما امور اخرى يكون على هذا المنوال نعم يمكن ان يق ان استعمالها
في كثير من هذه المواضع على المجاز التشبيهي ككون الكل في الاجزاء لكونه عين الجميع وككون الجزء في الكل فلو كان الكل في الجزء
بالمعنى الذي يكون الجزء في الكل يلزم اشتمال الشيء على نفسه وهو امر مستحيل بديهة فان قلت لفظة في موضوعة لمعنى الاشتمال
والاحاطة وهو يجمع الكل فيكون اشتراكه معنويا قلنا الكلام يعود فيما ذكرت جذعا لانه بعينه معنى الظرفية وهو مختلف
فان ظرفية الزمان للحركة ليست كظرفية المكان للجسم وكذا كون الشيء في الحركة غير كون الحركة في الشيء والغرض ان كون الشيء في
المحل ليس له معنى محصل شامل للمواضع التي يستعمل فيها وليس الغرض النظر في معنى اللفظ بما هو معنى اللفظ ليكون خارجا عن
هذا الفن وان كان المذكور ايضا فضلا على ما يقصده السالك المستقيم الطريق فاذا كان في المحل اشتراكه لفظيا فكل ما
ذكروه من القيود لا يكون فاصلا معنويا وقيدا احترازيا اذ اللفظ المشترك لا يحتاج الى امر مميز معنوي اذ ليس فيه معنى واحد
جنسي او عرض عام بل معاني متعددة ينصرف الى كل منها بقرينة خارجة لفظية او معنوية فان طريق ازالة الشبهة باشتراك
الاسم اما بالحد او بالرسم او بنفي المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على ما يبقى لا من ذاته بل بسلب ما ليس هو مقصودا

واذا كان الحال كذلك فالمذكور في تعريف الحلول وهو وجود الشيء في شيء لا كجزء منه شايعا فيه بالكلية مع امتناع المفارقة عنه يكون
كقرائن للفظة في المستعملة في هذا الموضع بالنسبة الى مواضع الاستعمال لكونه يقوم مقام الرسم في القيود المترتبة والخواص المميزة
مع مساهلة ما بانه لو فرض هيهنا ان المنسوب الى شيء بشيء كان له مشترك بين معنى المحل وغيره كان المذكور في التعريف قيود المميزة مغني
لذي المحل من حيث هو ذو المحل عن المشاركات في لفظ معنى فكان يمتاز اما بالشيوع والمجامعة بالكلية عن كون الخاص في العام
وكون الشيء في الزمان والمكان واما بامتناع المفارقة والانتقال فعن الكون في المكان ايضا وفي الخصب وغيره وقد عرف معنى
في الشيء هيهنا اي الحلول بتعريفات كثيرة ليس شيء منها خاليا عن الفساد والخلل اما طردا او عكسا او كليهما كقولهم الاختصاص
الناعت وكقولهم اختصاص شيء بشيء بحيث يكون احدهما نعتا والاخر منعوتا به فانتقض عكسه بالسواد والبياض وغيرهما ان كان
المراد بالنعت الحمل بالمواطاة وطرده بالمكان والكوكب بل الجسم مطلقا ان كان المراد به الحمل بالاشتقاق وربما تكلف بعضهم بان
المراد غير الاشتقاق الجعلي وكقولهم ان الحلول كون الشيء ساريا في شيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر ثم زادوا
قيدا اخر عليه حين ما وردا لنقض فيه باحوال المجردات عن المادة بقولهم تحقيقا او تقديرا فبقى النقض بالنقطة والابوة وغيرها
مما لا سراية فيه فالتجاؤا بنفي وجود هذه الاشياء عن الخارج ولم يتنبهوا الان لا اختصاص لهذا الايراد بالاطراف والحدود
الخارجية بل النقض وارد بالخياليات والوهميات وقد ذكرنا في شرح الهداية الاثيرية شطرا من النقوض والابحاث الواردة على منها
التعاريف المذكورة للحلول واما الذي الهمنا الله تعالى من خزائن علمه في تعريف الحلول هو ان يقع معناه كون الشيء بحيث وجوده
في نفسه وجوده لشيء اخر على وجه الاتصاف لان لا يرد النقض بالجواهر الصادرة عن الواجب تعالى والمبادي العالية حسب ما هو
التحقيق من ان وجود المعلول في نفسه هو وجوده لموجده وهذا التعريف سالم عن النقوض والايرادات طردا وعكسا لصدقه
على الاعراض والصور الحالة كلها وكذبه عن سائر الحصولات النسبية التي ليست على وجه الحلول ككون الجزء في الكل والجزئي في الكلي
وكون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الراحة وفي الخصب وكحصول الفصل للجنس فان وجوده عين وجود الجنس لا له وكذا حصول
الوجود للماهية لانه نفس وجودها لا وجود شيء لها كما علمت سابقا وبالجملة لا خلل في هذا التعريف كما يظهر بالتفتيش والتأمل
لاتحاد واذا علمت معنى الحلول هكذا علمت ان الحال مفتقر الى محله اما في وجود ذاته الشخصية وقوام ماهيته النوعية لذاتها جميعا
او في وجود ذاته الشخصية دون حقيقته النوعية حتى يمكن ان يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلا بذاته من غير محل فالاول
يسمى عرضا عند الكل والثاني يسمى عند المحصلين من المشائين صورة ثم نقول لا يجوز ان يكون للمحل افتقار في وجوده الى الوجود
الشخصي للحال سواء كان عرضا او صورة والا لدار الافتقار من الجانبين بجهة واحدة وهو دور مستحيل فالمحل اما ان يكون
مستغنيا عن الحال حقيقة وتشخصا ماهية ووجودا فيسمى باسم الموضوع عند الكل او يكون مفتقرا في وجوده الشخصي الى
الوجود المطلق العامي للحال باي تشخص يكون فيسمى عند هؤلاء بالهيولى فالعرض والصورة يشتركان في امر يعمهما وهو مفهوم
الحال وكذا الموضوع والهيولى يشتركان في امر يعمهما وهو مفهوم المحل ومحل الشيء سواء كان ذلك الشيء صورة او عرضا في
صورة او عرضا في عرض ان جاز ذلك لا بد وان ينتهي آخر الامر الى محل لا محل له فيكون مقوما للجميع فكل عرض مفتقر في وجوده
الى الجوهر دون العكس فثبت ان الجوهر اقدم بالطبع من العرض واما عند اتباع الرواقيين فكل حال عرض ولا شيء من الجوهر
بحال لكن بعض الاعراض عندهم مقوم للجوهر متقدم عليه لانهم جوزوا تركب الجوهر من محل جوهر وحال فليس الجوهر مطلقا
متقدما بالطبع على العرض وسيأتي تحقيق هذا المقام من ذي قبل ان شاء الله ثم انهم يفرقون بين الصورة والعرض فرقا
اعتباريا لا حقيقيا وكذا بين الموضوع والهيولى وهو ان كل معنى نوعي سواء كان طبيعيا او صناعيا اذا كان له مالف تام من حال
ومحل مطلقين كالسرير مثلا يكون المحل عندهم يسمى مادة كالخشب والحال يسمى صورة كالهيئة المخصوصة باعتبار كونهما جزئين
لامر واحد نوعي مطلقا وليس من شرط الجزء الصوري عندهم ان يكون محصلا لمحله حتى يكون جوهرا لكون مقوم الجوهر اولى
بالجوهرية منه ولا من شرط الجزء المادي ان يكون مفتقرا الى الحال في نحو وجوده النوعي بل المسمى صورة عندهم هو بعينه نفس
العرض مع اشتراط كونه جزء للمركب وكذا المسمى مادة عندهم نفس الموضوع مع اعتبار كونه جزء للمركب منه ومن ما يحله فعلى
هذا جميع الاعراض المخصصة والمصنفة يصلح عندهم ان يكون صورا ومحالها هيولياتها فاذا تقرر تغاير المذهبين وتخالف

الاصطلاح

الاصطلاح في هذه المعاني والاسامي مع ما سلف من ضوابط الميزان ان رفع العام اولازمه المساوي اخص من رفع الخاص او لازمه المساوي
وقلنا ان معنى الجوهر اولازمه المساوي له ما لا يكون في موضوع فنقول اللاكون في الموضوع اعم من اللاكون في المحل لما عرفت ان
الموضوع اخص من المحل عند المشائين فنقيضاهما يكونان بالعكس فيكون الجوهر اعم مما يكون في محل ومما لا يكون فيه اذ كلاهما يندرج
تحت معنى الوجود لا في موضوع وكذا العرض وهو ما يكون في موضوع يشمل الحال والمحل عند من جوز قيام العرض بالعرض فيكون اعم
من كل منهما بوجه لان الحال قد يكون عرضا وقد يكون صورة والمحل قد يكون جوهرا او قد يكون عرضا على هذا التقدير واذا ثبت
ما ذكرناه فيكون الاقسام الاولية للجوهر على مذهب اولئك القوم خمسة لانه اما ان يكون في محل او لا يكون فيه والكائن في المحل
هو الصورة المادية وغير الكائن فيه اما ان يكون محلا لشيء يتقوم به او لا يكون والاول هو الهيولى والثاني لا يخ اما ان يكون مركبا
من الهيولى والصورة وهو الجسم او لا يكون وح لا يخ اما ان يكون ذا علاقة انفعالية بالجسم بوجه من الوجوه وهو النفس او لا يكون وهو
العقل والاجود في هذا التقسيم ان يق الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلثة فهو الجسم والا فان كان جزء منه هو به بالفعل سواء
كان في جنسه او في نوعه فصورة اما امتدادية او طبيعية او جزء هو به بالقوة فمادة وان لم يكن جزء منه فان كان متصرفا فيه بالمباشرة
فنفس والا فعقل وذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر النفساني الانساني مادة للصورة الادراكية التي يحصل
بها جوهرا آخر كما لبابا بالفعل من الانواع المحصلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير الوجود الطبيعي الذي لهذه الانواع المحصلة الطبيعية
وتحقيق ذلك المرام من فضل الله علينا وجوده **فصل** في تعريف العرض هذا المقصد وان خرج من التقسيم الذي وقع لذي المحل مط
الا انا نورد ههنا ما ذكر في تعريف العرض اقتداء بالاقدمين فنقول العرض هو الموجود في شيء غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه
دون ما هو فيه فهذه قيود اربعة فقولنا في شيء لاستحالة وجود عرض واحد في شيئين او ما زاد عليهما اما العدد ومعنى الكل
والبنية وغيرها فالموضوع في كل منها من حيث كونه موضوعا له امر واحد لعدم اشتراط كون المحل للعرض واحدا حقيقيا بل يكفي جهة
وحدة بها يكون الموضوع واحدا كالعشرية فان موضوعها مجموع الوحدات التي فيها الا كل واحد والا لكانت العشرة عشرات ومجموع
الوحدات امر واحد فان قلت ننقل الكلام في كيفية عروض تلك الوحدة لها قلنا لا يلزم ان يكون جهة الوحدة نسبتها الى الموضوع
نسبة العرض الخارج بل ربما تكون مقومة لقوام ما اعتبرت هي معه كحال الوجود بالنسبة الى الماهية وخصوصا على ما ذهبنا اليه
كما مر ذكره سابقا من ان لكل شيء وحدة هي بعينها نحو وجوده الخاص الذي به يتحقق ذلك الشيء وقد سبق ان الوجود ليس عرضا لما هو ايضا
موجود به بل الوجود لكل شيء صورة ذاته المحصلة به حقيقته الموجودة وبذلك كان يخرج الجواب عن الشبهة التي اعيت اذهان
الفضلاء عن حلها كما علمت واما الاضافات وخصوصا المتشابهة الطرفين كالتجاور والمقاربة والمعية والاخوة وغيرها
فسيجيء ان كلا من الطرفين سواء كانا متخالفين كالعلية والمعلولية او القبلية والبعدية او متماثلين كالتماثل والتجانس مختص
بامر لا يوجد في صاحبه وربما يتوهم ان قولنا في شيء لاخراج وجود الكل في الاجزاء وهو فاسد لان وجود الكل في الاجزاء قول مجازي
وانما هو موجود بحسب نفسه في نفسه لا في الاجزاء اذ لو كانت لوجوده نسبة الى الاجزاء فاما ان يكون وجوده في كل جزء جزء فيكون
كل منها كلا فيكون ح كالات لا كل واحد والمفروض خلافه هذا خ واما ان يكون في مجموع الاجزاء وهو ايضا خ لانه نفس المجموع لا انه
موجود في المجموع والا لكان الشيء موجودا في نفسه وهو مح اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه فلكل كل صورة في اجزائه هي نفس وجود تمامية
اجزائه جميعا لا انه شيء آخر موجود في اجزائه كما ظن ولا انه موجود في واحد واحد كما توهم ومن ههنا ينكشف ما حققناه من ان
الصورة النوعية للمركب الخارجي هي عين وجود ذلك المركب وان التركيب اتحادي فيما له مادة وصورة في الخارج وان العشرة مثلا
صورتها عين جميع الوحدات التي هي مادتها فعليك بالتثبت في هذه الامور من تلعثم وتزلزل واما قولنا غير متقوم به فاحتراز
عن وجود ما يحل في المادة ويقومها موجودة بالفعل نوعا من الانواع فلا جرم لا يكون عرضا بل صورة جوهرية اعلم ان صفات الامور
يكون على اقسام لان الموصوف اما ان يكون قد استقرت له ذات متقررة بالفعل ام لا يكون فعلى الاول اما ان يكون الصفة التي
تلحقها خارجة عنه لحوق عارض لازم او مفارق او ليست تلحقه من خارج بل هو جزء من قوامه وعلى الثاني اما ان يكون الصفة
تلحقه ليتقرر بها ذاته سواء كانت جزء من معنى ذاته او ليست جزء من معنى ذاته او لا يكون الصفة مما يتقرر به ذاته بل لحوقها يكون لحوق
امر يلحق الشيء بعد تمام تقرره ووجوده بحسب التبعية لما يقرره بالذات لحوقا لازما او مفارقا فالمثال للاول وجود البياض للجسم

او الضحاك للانسان والثاني وجود النفس للحيوان والثالث وجود الصورة الطبيعية للجسم المطلق بما هو طبيعة اصل ادية على الاطلاق وللرابع
وجود الصورة للهيولى وللخامس وجود البياض او التحيز للهيولى واما وجود الفصل للنوع او للجنس من حيث كون الفصل ماخوذا فصلا
والجنس جنسا فهو قول مجازي كما مر لان هذه الامور اذا اخذت على الوجه المذكور يكون وجود الواحد جميعا ومقتضى النسبة سواء كانت
نفي او اللازم هو الغيرية فذلك مما قد خرج بالقيد الاول واما اخذ كل من الجنس والفصل امرا محصلا بحسب المفهوم والمعنى فيكون نسبة
الفصل الى حد النوع بالدخول في تقرير ماهيته وتحصيل معناه والى الجنس بالدخول في تقوم وجوده وفعليته فانه كما مر في مبحث
الماهية فيكون خارجا عن مفهوم العرض بالقيد الثاني. ومنهم من فسر العرض بما يتقوم بشيء متقوم بنفسه وهو بظاهره فاسد عند
من جوز قيام العرض بعرض والا لزم كون العرض الذي هو المحل جوهرا ولكن ذلك لم يثبت عندنا واما الامثلة التي ذكروها في اثبات
قيام عرض بعرض آخر كالسرعة للحركة والاستقامة للخط والشكل للسطح والنقطة للخط والخط للسطح فمحل تامل لان جميع هذه الاوصاف
نسبتها الى الموصوفات بها من الاعراض اشبه بنسبة الفصول الى الاجناس في الماهيات البسيطة من نسبة الاعراض الى الموضوعات
والعجب ان الشيخ الرئيس ممن جوز قيام العرض بعرض آخر وقال ليس بمستنكر واحتج عليه بالامثلة المذكورة مع انه قد صرح بان
ذاتيه الاستقامة والاستدارة من فصول الخط والسطح وهو ايضا قد قرر ان مناط الفرق بين الحال عرضا في شيء ومقوما هو جواز تحصل
المحل بحسب نوعيته بدون ذلك الامر الحال ومقابله وعدم جواز تحصله كذلك فان كان الاول فالحال عرض والمحل موضوع وان كان
الثاني فهما صورة ومادة او فصل وجنس فعلى هذا الاشك ان الحركة لا يمكن وجودها الا مع حد من السرعة والبطوء ولا شك ان
الحركة السريعة مثلا ليس لها من حيث كونها حركة وجود تام في حد حقيقتها او نوعيتها بحيث اذا لوحظت معراة عن مراتب السرعة
نوعيتهما والبطوء يكون قد تمت حقيقتها ثم قد لحقتها مرتبتها من السرعة بعد تمام حقيقتها بل انما يتم بشيء من حدود السرعة والبطوء فيكون
هي من الفصول المقومة للموصوف لا من الاعراض المتقومة به واحتج الشيخ ايضا بقوله هذه الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة وهذه
كما سنبين لك كلها اعراض واقول انك قد علمت في مباحث الوحدة والكثرة ضعف ما ذكره هو وغيره في عرضية الوحدة
ودريت ان وجود كل شيء هو وحدته وتشخصه والوجود في الموجود ليس عرضا فيه لتقومه بالوجود بل وحدة العرض كوجوده عرض
بعين عرضية ذلك العرض وكذا وحدة الجوهر جوهر كوجوده وليست الكثرة الا الوحدات وحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدات
وربما فسر بعضهم المتقوم بنفسه بان معناه المتقوم لا بما يحل فيه وقد ذهل ان المعنى المجازي للالفاظ مهجور في التعريفات الحقيقية
واما قولنا لا كجزء فاحتراز عن وجود الجزء في الكل ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان ومن وجود عمومية
له الجنس من حيث هما عامان ومن وجود كل من المادة والصورة في المركب فان كل واحد من هذه الامور موجود في شيء هو جزء منه ووجود
العرض في الموضوع ليس كذلك واما قولنا لا يمكن قوامه دون ما هو فيه فالمراد به استحالة وجود ذلك الشيء من حيث طبيعته الا في محل
ومن حيث شخصيته الا في ذلك المحل المعين وبهذا يقع الامتياز بين وجود العرض في موضوعه وبين وجود الجسم في الزمان ووجوده
في المكان ووجود الشيء في الغاية والغرض ككون النفس في السعادة وكون المادة في الصورة وذلك لجواز مفارقة هذه الاشياء
ممو عن ما ينسب اليها بحسب الطبيعة فلو كان في شيء منها لزوم امتناع مفارقة لامر خارج عن ذاته وعن نحو وجوده الخاص كلزوم الكوكب
في فلكه ولزوم المحوي من الفلك في حاويه فهو لا يقتضي العرضية ثم عدم مفارقة الجسم عن حيز مطلق وزمان مطلق وعدم مفارقة
الانسان لا عن غاية مطلقة وعرض مطلق لا يوجب كون المنسوب اليه موضوعا وذلك لان معنى عدم القوام دون ما هو فيه كما
مر هو ان الشيء بطبيعته يقتضي محلا وبشخصيته يقتضي محلا شخصيا والامور الكلية لا وجود لها من حيث كليتها في الخارج وما
لا وجود له يستحيل ان يوجد فيه شيء آخر في الخارج وكلامنا في ان العرض في الموضوع بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الذهني
على ان في الحكم بان كل جسم يستدعي مكانا عاما او خاصا مناقشة لاستحالة كون المحدد ذا مكان وتبديل لفظ المكان بالحيز لا
يفيد لعدم صدق الموجود في موضوع على الموجود في الحيز اذا اريد منه غير المكان كالوضع والمحاذاة وكذا في كون كل جسم في زمان
على ان في اللزوم المستوعب للازمنة والآنات جميعا كما هو شان العرض بالقياس الى الموضوع محل نظر وذلك لان الجسم عند حصوله
في الآن لا يكون في زمان فان قلت لو صح وجود الجسم في آن فهو عند كونه فيه اما متصف بالحركة او بالسكون اذ لا يمكن خلوه عنهما جميعا
والاتصاف بكل منهما يقتضي مقارنة الزمان لان كلا منهما زماني فيلزم كون الجسم مقارنا للزمان عند كونه مفارقا عنه وهو مح

قلت

قلت يمكن الجواب عنه بوجهين الاول انا نختار الشق الاول ونقول ان الجسم المتحرك كالفلك مثلا يتصف في كل آن من الآنات
المفروضة في زمان حركته بانه متحرك اي متصف بالحركة وهذا بحسب المفهوم اعم من ان يكون حركته واقعة في نفس ذلك الآن
او في الزمان الذي هو حد من حدوده فان قولنا هذا الجسم متحرك في الآن او متصف بالحركة في الآن يحتمل وجهين احدهما ان قولنا
في الآن يكون قيدا وظرفا للاتصاف بالحركة وثانيهما ان يكون قيدا وظرفا لنفس الحركة لا للاتصاف بها فالاول لا يستدعي ان
يكون وجود الحركة في الآن ولا السكون وان كان معناه سلب الحركة عما من شانه ان يكون متحركا وذلك لان نفي الحركة في الآن
اذا كان قيدا للمنفي اي الحركة لا يستلزم ان يكون النفي والرفع فيه حتى يلزم منه كون السكون في الآن لان رفع المقيد اما برفع ذاته
المقيدة او برفع قيده فيكون رفعه اعم من رفع كل منهما والعام لا يوجب الخاص فيجوز ان يتحصل رفع الحركة في الآن بوجود الحركة
لا في الآن بل في الزمان الذي هو طرفه لصدق رفع الحركة في الآن عليه والثاني ان الترديد غير حاصر لجواز ان لا يكون الجسم متحركا في الآن
ولا ساكنا في الآن لان ارتفاع النقيضين او ما يساويهما وان استحال عن نفس الامر لكن لا استحالة في ارتفاعهما عن مرتبة من مراتب
نفس الامر وحيثية من حيثيات الواقع وحد من حدود الامر الواقعي فكما ان زيدا الموجود مثلا في الارض لا يكون في السماء متحركا ولا
ساكنا فهو اما متحرك او ساكن في الواقع اذ الواقع اوسع واشمل مما ذكر فان قلت ان الاجرام الكوكبية ابداعية الوجود عند القوم
فيمتنع عليها المفارقة عن امكنتها الخاصة فيكون اعراضا لصدق قولنا الموجود في موضوع لا يمكن مفارقته عنه قلت قد علمت ومعنى ذلك
ان استحالة المفارقة عن الموضوع في العرض لاجل ان تشخصه بنفس الموضوع بخلاف تلك الاجرام فان تشخص كل منها بذاته وبامور
متقررة في ذاته لا بحصوله في مكانه وذلك لان نوعها مقصور على شخصها في الوجود الطبيعي فالمشخص لها من طبيعة نوعها
وحصولها لتلك الاحياز تابع لتشخصها ونحو وجودها فان قلت ما ذكرتم غير جار في المواد الاجرام الفلكية فانها موجودة
في صورها وصورها متحصلة القوام وليست المواد جزء منها ولا يصح قوامها دون ما هي فيه اعني الصور قلت قد تفصى بعض
الفضلاء عن هذا الاشكال بقوله لا نم ان المادة يصح ان يق انها في الصورة لما ذكرنا ان معنى في هو ان يكون ناعتا للمحل و
المادة لا تنعت الصورة بل الامر بالعكس انتهى قوله وهو في غاية السقوط فان المراد من قوله لا يصح ان يق ان كان مانعا لفظيا فهو
غير مجد في تحقيق الحقايق وان كان مانعا معنويا فهو غير ثابت لما ذكره لما سبق ان مجرد الناعتية لا يصلح ان يكون رسما للحالية
سواء كان المراد بالنعت ما يحمل على الشيء مواطاة ويق له حمل على او اشتقاقا ويق له وجود في ثم ان اريد بالناعت التابع للشيء في
الوجود فيكون الهيولى حريا بهذا المعنى لانها في الوجود تابعة للصورة كما سيجيء فلا وجه لما ذكره من التعاكس بل الحق في الجواب
ان يق ان الهيولى امر مبهم الوجود بالقوة انما يتحصل وجودها بالفعل بالصورة بمعنى ان الصورة بنفسها نحو وجود الهيولى بخلاف
العرض لان له وجودا تابعا لوجود موضوعه لا ان وجودها بنفس الموضوع وبالجملة معنى العرض هو الموجود في شيء متقوم بنفسه
ومعنى الهيولى هو الموجود بشيء متقوم بنفسه وبعبارة اخرى وجود العرض في نفسه هو وجوده للموضوع ووجود الهيولى في
نفسها هو وجود صورتها الموضوعة وبين المعنيين فرقان واضح واعلم ان بين العرض والهيولى مشاركة في خسة الوجود وضعف
الحقيقة ولكل منهما فضيلة على الاخر ودناءة بوجه آخر اما فضيلة العرض فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع واما دناءته
فلكونه خارجا عن قوام ذات الموضوع ساقطا عن الحصول في تلك المرتبة واما فضيلة الهيولى فلكونها داخلة في قوام الموضوع
واما دناءتها فلكونها مبهمة الذات غير متميزة الوجود **فصل** في رسم الجوهر وهو الموجود لا في موضوع قد مر تحقيق
معناه في مباحث الوجود بوجه لا انتقاض لطرده بالواجب تع ولا لعكسه بالصور المعقولة للذهن عند من ذهب على وجه الى انها قائمة بالذهن ع
الحلول واما على ما ذهبنا اليه من ان الصور الجوهرية الخيالية غير مرتسمة في الخيال ولا العقلية مرتسمة في العقل بل العاقل
يتحد بالمعقول والنفس الخيالية والحسية يتحد بصورها الخيالية والحسية فلا اشكال واعلم ان لنا منهجا آخر في دفع
الاشكال بالصور الجوهرية الثابتة في الذهن وهو ان عنوانات الاشياء التي تحصل بانفسها في الذهن لا يلزم ان يكون كل منها
فردا لنفسه فالذي في الذهن من الجوهر هو مفهوم قولنا الموجود لا في الموضوع وكذا الحاصل فيه من الحيوان هو مفهوم قولنا
جوهر قابل للابعاد نام حساس ولا يلزم ان يكون مفهوم الجوهر فردا لنفسه ولا ايضا معنى الحيوان فردا لنفسه حتى يكون ذلك
المعنى مما يصدق عليه جسم نام وحساس ومتحرك بل الذي يلزم من وجود معاني الاشياء في الذهن ان يكون كل من تلك المعاني متضمنا

لما يدخل في معناه ويحمل هي عليه حملا ذاتيا اوليا ولا يلزم ان يكون هي صادقة عليه محمولة له حملا عرضيا متعارفا فاذا تقرر هذا فنقول لا منافاة بين كون الشيء مفهوم الجوهر وفردا للعرض كما لا منافاة بين كون معنى ذهني مفهوما للجزئي وفردا للكلي

واعلم ايضا قد سبقت الاشارة الى انه اذا اطلق لفظ مشتق كالموجود والواحد والكاتب مثلا من غير تقييد لشيء اصلا فيح يتصور معناه على وجهين احدهما ان يكون هناك شيء ذلك الشيء يكون موجودا او واحدا او غيرهما حتى ينحل معنى المشتق الى معروض وعارض ونسبة بينهما فانه يراد بالواحد مثلا انسان موصوف بانه واحد ففيه معنى الانسانية ومعنى آخر يغايره هو معنى الواحد ونسبة بينهما بالمعروضية لاحدهما والعارضية للآخر وثانيهما الامر البسيط الذي لا يقبل التحليل بعارض ولا معروض ولا نسبة الا بمجرد الاعتبار والفرق من غير سبب يقتضي ذلك كنفس مفهوم الواحد من حيث هو واحد لست اقول ان بديهة العقل يحكم بوجود كل من هذين المعنيين في الخارج كلا فان الحكم بوجود كل منهما لا ينافي الابحجة وبرهان بل الغرض ان مفهوم اللفظ عند الاطلاق لا يابى عن ارادة شيء من هذين المعنيين اللذين اشرنا اليهما اعني البسيط والمركب لكن المراد ههنا هو المركب المعنى بقرينة ان الكلام في تعريفنا الامر الذي من الاجناس العالية والمفهوم والوجود بالمعنى البسيط ليس كذلك وقد علمت فيما سبق انه يعتريه الكلية والعموم فهو غير حقيقة الوجود البحت حتى مفهوم الوجود والشيئية فانهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقة الوجود لتعاليها عن ان يكون لها صورة ذهنية مطابقة لكنهها والذي في الذهن يكون وجها من وجوهها الا كنهها لها وهو حكاية الوجود لا عينه فيكون مفهوم الوجود او الموجود يعرضه العموم والكلية كسائر الامور الذهنية فقولنا الجوهر موجود لا في موضوع انه مهية كلية حق وجودها ان لا يكون في موضوع فان وجود كل شيء الخاص به هو ما يكون مبدء لآثاره المخصوصة ومنشأ الاحكام المعينة المتميزة بها عن غيره فالوجود الذي نسب اليه هو ما لا يكون في موضوع فاذا احضرت مهيته في النشأة الذهنية ووجدت فيها بنحو آخر من الوجود فلم يكن مما يتبدل به مهيتها وحال الجوهرية بها لجواز ان يكون لمهية واحدة انحاء متعددة من الوجود بحسب عوالم متعددة ونشآت مختلفة كيف وقد نرى معنى واحدا في هذا العالم تارة موجودا بوجود استقلالي تجردي واخرى موجودا بوجود مادي كالعلم والقدرة المشتركين بين الملك والحيوان وكذا يوجد معنى واحد تارة بوجود ابداعي محفوظ عن الخلل واخرى بوجود كائن فاسد كالجسمية المشتركة بين الفلكيات والعنصريات وجسمية الفلك في القوة والشدة كما قال تعالى وجعلنا السماء سقفا محفوظا وقال وبنينا فوقكم سبعا شدادا وقال في حق الارض وما يتركب منها كل من عليها فان فانك ميت وانهم ميتون واما الفناء والموت العام للجميع فهو ضرب من العدم غير الفساد وهو المشار اليه في قوله ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض فالمعاني الجوهرية وان كانت في موضوع الذهن كما يراه القوم لكن يصدق عليها انها مستغنية الوجود الخارجي عن الموضوع فيكون جوهرا بهذا المعنى واما الباري جل ذكره فهو مقدس عن صدق هذا المعنى في حقه لكونه قيوما بذاته لا بنحو خاص من الوجود هذا اذا كانت الجوهرية حال المهية واما اذا كان المراد به الوجود الجوهري فامتيازه عن الواجب بالامكان والوجوب والنقص والكمال والمراد بالنقص انه وجود محدود بحد لا يتجاوزه وبه يغاير الكم والكيف وغيرهما من المقولات واشياء اخرى والواجب جل ذكره لا يحد بحد ولا ينتهي الى غاية بل غاية الاشياء محيط بالكل وهو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء محيط واما امتيازه عن وجودات الاعراض حتى عن وجود المعاني الجوهرية في الذهن كما هو رايهم من ان تشخصاتها بنحو الحلول فيه فبالاستغناء عن الموضوع له وعدم الاستغناء لها فاتقن ما علمناكه فانك لم تجده في الكتب المتداولة على هذا التوضيح والانارة **فصل** في ان حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل الجنس ام لا اعلم ان اكثر الحكماء على ان حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل المقوم المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والاقلون على ان حمله كحمل اللوازم الخارجة وربما تمسكوا على هذا بحجج ضعيفة اولها ان الوجود داخل في معناه وهو خارج عن المهيات وسلب الموضوع ايضا خارج عنها لاستحالة تقوم حقيقة من الحقائق من الاعدام والسلوب والمركب من الخارج خارج فالجوهر مفهومه خارج عن كل مهية حقيقية وثانيها انه لو كان جنسا لكان الواجب لاشتراك الجوهرية بينه وبين غيره مركبا من جنس وفصل وثالثها انه لو كان جنسا لكان العقول والنفوس لاشتراكهما مع الاجسام في الجوهرية غير بسيط الحقيقة فيكون الصادر الاول عن الواحد الحقيقي كثيرا او بين بهدم قاعدتهم في امتناع صدور الكثرة عن الذات الاحدية ورابعها انه يتفاوت صدقه على المبدع والكائن والمجرد والمادي

والبسيط

والبسيط والمركب بالتقدم والتاخر وكذا بالاولوية وعدمها فان جوهر العالم الاعلى اولى بالجوهرية من السفليات والجوهر الصوري
اولى بالجوهرية من الجوهر الهيولى وخامسها ان كليات الاجسام مساوية لجزئياتها في المعنى والمهية فلو كانت الجوهرية مقوما لها لكانت
مساوية لها فيها وهو ضروري البطلان واما بيان الخلل في هذه الوجوه ففي الاول بما مر مرارا من الفرق بين الموجود بما هو موجود
مجردا عن الموضوع وبين ما من شانه ان يكون موجودا بلا موضوع وان احدهما عارض للمهيات كلها والاخر يصلح لان يكون مقوما
لبعضها وفي الثاني ايضا يعرف الخلل بما ذكرناه في الاول وفي الثالث بحل العقدة فيه بوجوه الاول ان المعلول الاول لبسيط
الذات في الخارج فيصح صدوره الخارجي عن الذات الاحدية الثاني انه عند التحليل ومن حيث اعتبار التركيب العقلي يحكم العقل
بتقدم الفصل على الجنس ولا استحالة في ان يكون تاثير المؤثر في الفصل اقدم من تاثيره في الجنس تقدما عقليا وفي الرابع بما حققه
المحققون من محصلي الحكماء ان التقدم والتاخر في شيء اما ان يكون في نفس المفهوم من ذلك الشيء او في مفهوم آخر فالاول كتقدم
الجوهر على العرض في معنى الوجود لكون وجود الجوهر علة ومتقدما ووجود العرض القائم به معلولا ومتاخرا فمعنى الجوهر ليس من
حيث كونه معناه علة لمعنى العرض بل وجود احدهما سبب لوجود الاخر فيكون الجوهر بوجوده سببا للعرض بوجوده والثاني كتقدم
بعض انواع الجوهر على بعض آخر او بعض افراد نوع واحد منه على بعض آخر فان تقدم الاب على الابن ليس في معنى الانسانية حتى يكون حد
الانسانية للابن اي حمله عليه متوقفا على ثبوته وحمله على الاب بان يكون جاعل جعل انسانية الاب قبل ان جعل انسانية الابن كيف
وقد ثبت ان لا تاثير للجعل في نفس المهيات فكيف يكون مهية بعضها سببا لمهية آخر متقدمة عليها بل الحق ان صدق الانسان
عليهما بالسوية بل صدق جميع المهيات على ذوات المهيات بالسوية كما مر تحقيقه واما وجودها الزماني او غير الزماني ففي بعضها
قبل وفي بعضها بعد فالوجود في الاب قبل الوجود في الابن قبلا بالزمان وكذا الحال في التقدم الذاتي بين العقل والجسم وفي نسبة
الهيولى والصورة الى ما يتركب منه فان الجزء الخارجي للجوهر كالهيولى للجسم ليس سببا لكون المركب كالجسم جوهرا لكون الجسم لذاته
جوهرا من غير سبب ولا اشتراط للهيولى والصورة في حمل الجوهرية على الجسم ولا جوهرية شيء منهما في انهما جوهرية سببا الجوهرية جوهرا ما
سواء كان جسما او غيره لست اقول في كونه جوهرا موجودا اذ فرق بين كون الهيولى والصورة اخلق بالوجود لا في موضوع بالمعنى الذي
علمت مرارا من الجسم وهذا كالعدد في كونه كمية منفصلة لا تقدم للجزء منها على الكل وانما تقدم الجزء كالخمسة على الكل كالعشرة
في الوجود وهو خارج عن معنى الكمية المنفصلة هذا ما ذكره الحكماء في مثل هذا المقام وقد مر تحقيق التشكيك فيما سبق مما فيه كره
وسنزيدك بيانا في الفصل التالي لهذا الفصل لاثبات الجواهر الاولى والثانية وما بعدها واما الخامس فكليات الجواهر جواهر
بالحمل الاولي لا الشايع الصناعي وسنعيد القول في بيانه بزيادة توضيح **بحث وكشف** وربما يوجد في كلامهم الاستدلال
على كون كليات الجواهر جواهر بوجوه ثلاثة سموها براهين الاول ان معنى الجوهر الذي هو جنس هو كون الشيء بحال متى وجد في
الخارج كان مستغنيا عن الموضوع كما سبق ولا شك ان الصور الكلية الذهنية بالصفة المذكورة فيكون جواهر والثاني ان الكليات
محمولة على الجزئيات التي لا شك في جوهريتها بهو هو ولا شيء من الاعراض مقولة عليها كذلك فلا شيء من كليات الجواهر باعراض وكل
ما لم يكن بعرض كان جوهرا فكليات الجواهر تكون جواهر وهو المطلوب والثالث ان جوهرية الشخص ان كان لهويته الشخصية
وجب ان لا يكون ما عداه من الاشخاص جوهرا وان لم يكن لشخصيته بل للمهية وجب ان يكون المهية جوهرا فيكون المهية
الكلية جوهرا وهذه الوجوه الثلاثة كلها سخيفة عندنا وهي اشبه بالمغالطة منها بالبراهين اما بيان الغلط في الوجه الاول
فلانا لا نم ان مهية الجوهر المعقولة في الذهن مما يصح ويمكن له الخروج عن الموضوع الذي هو الذهن والاستغناء عما يقوم به
كيف والكلي من الجوهر موجود في الموضوع الخارجي الذي هو الذهن وهو محل مستغن عن الحال فيكون عرضا لكونه علما بعلم
بمعلوم نعم معلومه جوهر وهي المهية المطلقة لا بشرط كونها معقولة او محسوسة فههنا مغالطات واشتباهات
احدها الخلط بين الاعتبارين المذكورين في مبحث المهية وهما اخذ المهية كلية ومعقولة تارة واخذها مطلقة ولو
عن هذا الاطلاق تارة اخرى وهو المراد بالكلي الطبيعي الذي وقع الاختلاف في انه موجود بعين وجود الاشخاص ام لا بل انما
وجوده بمعنى وجود اشخاصه فمنشا الغلط من اشتراك لفظ الكلي بين المعنيين وثانيها الخلط بين كون الشيء نفس مهية
الجوهر او كونه ذا مهية جوهرية والحق في كليات الجواهر الذهنية هو المعنى الاول دون الثاني فان مفهوم العقل الاول

لیس ذا العقل الاول ومفهوم القائم بنفسه لیس قائما بنفسه وهذا بعینه هو الغلط فی سوء اعتبار الحمل والخلط بین معنیی الحمل الکلی والصناعی وثالثها الاشتباه بین العلم والمعلوم وبما لیسا بواحد فی جمیع المواضع وفی جمیع الاحکام فان العلم بالممتنع لیس ممتنعا والعلم بالمعدوم لیس معدوما ورابعها الاشتباه بین الموجود الذهنی والموجود فی الذهن ولیس کل ما یوجد فی الذهن یکون وجوده ذهنیا فان القدرة والشجاعة الموجودتین فی القادر والشجاع من صفات نفسهما والنفس ذهن وصفة الذهن موجودة فیه فهی لیست ذهنیة بالمعنی المقابل للوجود المتاصل وان کانت موجودة فی الذهن فقدرة القادر وشجاعة الشجاع موجودتان بوجود اصیل فی الذهن فکذلک الکلی المعقول من الجوهر موجود خارجی من عوارض النفس وهو بعینه جوهر ذهنی لانه عنوان ماخوذ من جوهر موجودة فی النفس من غیر ان یصدق علیه معنی الجوهر صدق الطبیعة الکلیة علی فردها فالذی یستصح به مذهب جمهور القوم من الحکماء ان کلیات الجواهر ای معقولاتها فی الذهن لیست بجواهر بالحمل الشایع اللهم الا ان یراد بها المعقولات القائمة بذواتها کما هو مذهب افلاطون والافلاطونیین واما بیان سخافة الوجه الثانی فلانا لا نسلم ان الکلیات بما هی کلیات محمولة علی الجزئیات بل هی بهذه الحیثیة مباین الوجود لوجود الجزئیات لان وجودها وجود عقلی والجزئیات قد یکون وجودها وجودا مادیا فلا یکون هی محمولة علیها بانها هی هی اذ الحمل هو الاتحاد بین الطرفین فی الوجود فان قیل لم یکن الکلی محمولا علی معنی الانسان مثلا والانسان محمول علی زید وعمرو فیکون الانسان الکلی محمولا علی اشخاصه فاذا کان زید جوهرا فی ذاته کان الانسان الکلی ایضا جوهرا فالکلی من الجوهر جوهر قلنا فی هذا الکلام مغالطة فان الانسان المذکور فی الحکمین اعنی قولنا زید انسان والانسان معقول لیس امرا امرا واحدا بالمعنی والحیثیة فلم یتکرر الاوسط ولو کان مثل هذا الاستدلال صحیحا لکان الجزئی کلیا والنوع جنسا فان الانسان یحمل علی زید بهو هو والکلی یحمل علی الانسان بهو هو فیکون زید کلیا وهو ممتنع وکذا مفهوم الجنس یحمل علی الحیوان المحمول علی الانسان فیکون الانسان جنسا وهو مح وان مثل هذه الاقیسة معدود فی باب المغالطات فی کتب المنطق ومنشاؤها الخلط بین الاحکام الذهنیة والخارجیة من جهة اخذ الوسط فی الصغری من وجه وفی الکبری من وجه آخر فلم یتکرر فیهما بمعنی واحد ذاتا واعتبارا وبالجملة فقولهم الکلیات یحمل علی الجزئیات الجوهریة ان اراد من الکلی مفهوم الکلی وهو الکلی المنطقی ومعروضه بما هو معروضه او مجموع العارض والمعروض علی وجه التقیید فغیر صحیح وان اراد منه نفس المهیة التی من شانها ان تکون معروضة للکلیة ای من حیث هی هی بلا اعتبار قید آخر وهی التی یوطها الکلی الطبیعی فلیس المبحوث عنه ههنا هو الکلی بهذا المعنی لان البحث فی ان الصور المعقولة من الجوهر بما هی صورة معقولة هل هی جوهر ام عرض واما سخافة الوجه الثالث فلان الوسط وهی المهیة لم یتکرر فی الجانبین بمعنی واحد فان جوهریة الشخص کزید مثلا مسلمة انها المهیة الانسانیة لکن لا نم ان المهیة المعقولة منه جوهر بل اللازم منه ان المهیة المطلقة اعم من ان تکون محسوسة او معقولة مهیة جوهر ای مهیة امر وجوده لا فی موضوع فاللازم منه ان یکون بعض افرادها اعنی المحسوسات الخارجیة جواهر اذ المهملة فی قوة الجزئیة فیکفی لصدقها تحقق المحمول فی بعض الافراد فتثبت فی هذا المقام ولا تکن من الخالطین ولنرجع الی ما کنا فیه من تحقیق کون الجوهر جنسا لما تحته من الافراد الخارجیة ام عرضا لازما ظنون واذا حاث ان لصاحب المباحث المشرقیة وجوها من الحجج اعتمد علیها فی نفی کون معنی الجوهر مقوما للانواع المندرجة تحته فلنورد کلا منها علی الوجه الذی قرره ثم نذکر بیان الخلل الواقع فیه فالوجه الاول ان الجوهر لو کان جنسا للانواع الداخلة فیه لوجب ان یمتاز بعضها عن بعض بفصول وتلک الفصول اما ان تکون فی مهیاتها جواهر او لا یکون فان لم تکن کانت اعراضا وذلک مح لان العرض قوامه بالجوهر وما یتقوم بالشیء لا یکون مقوما له فتعین ان یکون جوهرا فقول الجوهر علیها اما ان یکون قول الجنس او قول اللوازم فان کان الاول یحتاج الفصل الی فصل آخر ویتسلسل وان کان الثانی فهو المطلوب وقول هذا مختل بوجوه اما اولا فلانا نختار ان فصل الجوهر لیس بجوهر فی ذاته ولا یلزم من هذا ان یکون عرضا اذ المعتبر فی تقسیم الممکن الی الجوهر والعرض هو الامر المتاصل فی الوجود المتمیز الذات عن غیره ومفهوم الفصل البسیط وکذا الجنس القاصی لیس کذلک اذ لیس ذا مهیة تامة الذات واما ثانیا فنختار ان فصل الجوهر جوهر ولا یلزم منه ان یکون الجوهر داخلا فی حد نفسه حتی یحتاج الی فصل آخر ولا ان یکون عرضا لانه من العوارض الخارجیة حتی یکون هو فی مرتبة وجوده الخاص عرضا غیر جوهر بل نقول فصل الجوهر جوهر فی نفس الامر وان لم یکن جوهرا فی مرتبة ذاته من حیث هی هی ولا یلزم من ذلک ان یکون هو فی تلک المرتبة عرضا لما عرفت

من جواز خلو بعض مراتب الشيء من ثبوت المتقابلين كما ان زيد الابيض من حيث انه ابيض ليس موجوداً ولا يلزم منه ان يكون من تلك الحيثية
معدوماً والا كان ممتنع الوجود وكذلك الابيض بما هو ابيض ليس من حيث مهيته معه شخصاً ولا يلزم منه ان يكون كلياً في ذاته وبالجملة ما يقال
ان الفصل من عوارض الجنس او الجنس من عوارض الفصل او الوجود من عوارض المهيات فليس المراد بالعروض في هذه المواضع
وامثالها هو العروض بحسب الوجود بمعنى ان يكون للعارض وجود غير وجود المعروض بل هذا النحو من العروض انما يتحقق
في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد فاذا تقرر هذا فنقول فصل الجوهر جوهر في الواقع ولكن لا يدخل
معنى الجوهر في حده ولا يلزم من ذلك ان يحتاج الى مميز آخر لاجل اشتراكه مع النوع الذي هو فيه ومع الانواع الاخر في معنى الجوهرية
لامكان ان يمتاز بنفسه وذاته عن النوع الذي يقومه ويميزه بالجزئية والكلية وبالبساطة والتركيب وعن الانواع التي يباين
عنها بالمخالفة التامة والمباينة الكلية ذاتاً ووجوداً واما ثالثاً فبان التحقيق عندنا كما لوحنا اليه ان حقائق الفصول
البسيطة هي الوجودات الخاصة للمهيات والوجود بنفسه متميز وبحسب مراتبه في الشدة والضعف والكمال والنقص
يتحصل المهيات ويمتاز بعضها عن بعض كما علمت وسينكشف لك هذا المقصد اي كون الفصول البسيطة الاشتقاقية
هي عين الوجودات من ذي قبل عند كلامنا في مباحث الصور النوعية ان شاء الله تعالى واما رابعاً فلانتقاض ما ذكره في
كل جنس اذ لو صح ما ذكره يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء جنساً لما تحته كالحيوان مثلاً فان فصله الذي يتحصل منه نوع حيواني
ان كان جزء الحيوان فيجب ان يمتاز من سائر الانواع الحيوانية بفصل اخر وان لم يكن حيواناً فيلزم ان يتقوم مهية الحيوان
من غير حيوان فيكون اللاحيوان صادقاً على الحيوان لصدق حمل الفصل على النوع الذي يتقوم منه والحل في الجميع ان جنسية الجنس
لا يقتضي ان يكون جنساً لجميع ما يندرج تحته سواء كان نوعاً محصلاً او فصلاً محصلاً بل الاجناس كلها عرضيات بالقياس
الى الفصول البسيطة القاصية لكن يجب ان يعلم ان عارضية الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما يتساق اليه بعض الافهام
القاصرة ومنشأ امثال هذه الاغاليط بل على نحو عروض المهية النوعية للتشخص والعجب عن مثله كيف غفل عن كون
الجوهر الذي هو الجنس عرضياً للفصول الجوهرية مع انه مصرح به في عدة مواضع من الشفاء والنجاة وغيرهما واما خامساً فان الذي
ذكره في ابطال الشق الثاني وهو قوله لان العرض متأخر بالجوهر وما يتقوم بالشيء لا يكون مقوماً له فيه نوع من الالتباس اذ لو
فرض كون جوهر مركباً من جوهر وعرض يقوم بذلك الجوهر لم يلزم فيه كون المقوم للشيء ما يتقوم به فان الجوهر المتقوم بذلك العرض
وهو المركب غير الجوهر المقوم له وهو البسيط كما لا يخفى وهذا الاحتمال وان لم يكن صحيحاً عندنا لكن الغرض التنبيه على فساد الاحتجاج
والوجه الثاني من الوجوه التي اعتقدها واعتمد عليها ان النفس الانسانية جوهر مجرد قائم بنفسه ويستدل على ان علمها بنفسها
لا يمكن ان يكون مكتسباً والحكماء اتفقوا على ذلك واذا كان كذلك فلو كان الجوهر ذاتياً لها كان من الواجب ان يكون العلم
بجوهريتها حاصلاً دائماً ويكون علماً اولياً اقول فالحق في الجواب عن هذا الايراد ان يقع الاستمداد فيه من بعض الاصول هنا
التي سلفت في بحث المهية وغيره من كيفية اندراج النفس وسائر البسائط الوجودية تحت مقولة الجوهر باعتبار وعدم اندراجها
باعتبار آخر ومن ان قول الموجود لا في موضوع على المهيات الجوهرية بمعنى وبمعنى آخر على الوجودات المستغنية عن الموضوع
وهو باحد المعنيين يصلح لان يكون جنساً للطائفة من المعاني الخارجية عنها طبيعة الوجود وبالمعنى الاخر ليس الا عرضياً منتزعاً
عن الوجودات صادقاً عليها وعلى تلك المهيات ومن ان المعلوم بالعلم الحضوري هو وجود المعلوم وهويته دون مفهومه ومهيته
الكلية ومن ان النفس وسائر البسائط الصورية وجودات متفاوتة الحصول ثم نقول ان النفس الانسانية بل كل صورة نوعية
حيوانية وغير حيوانية امور بسيطة ووجودات محضة لا يمكن العلم بخصوصياتها الا بحضور هوياتها في انفسها عند من له
صلاحية العلم كما ذكره المعترض وسلمه فيجوز حضورها وشهودها له مع غفلته عن كل معنى كلي فضلاً عن الامور النسبية والسلبية
ويمكن الجواب عنه بوجه اخر انسب للطريقة المشهورة وهو ان معنى الجوهر المشهور عنوان لحقيقة واحدة جنسية مشتركة في الجواهر
عبر عنها العقل بالموجود لا في موضوع ومفهوم الموجود عرض عام للكل ومفهوم قولنا لا في موضوع سلب مضاف والمركب من
العرض العام وسلب شيء لا يكون جنساً للحقائق الخارجية بل الجنس هو الطبيعة البسيطة المشتركة بين الجواهر ولا يمكن التعبير
عنها الا بامور عرضية خارجة عنها فيكون المجموع رسماً لها الا انها لما كانت عنواناً لها ومرآة لملاحظتها اقيمت مقام الحد

فاذا تقرر هذا فنقول ان النفس على تقدير كونها مندرجة تحت مقولة الجوهر اندراج النوع تحت الجنس المقوم له لكن المقوم لها
ليس الرسم المذكور بل ذلك الامر البسيط فح لا يلزم عند تصور النفس ذاتها بذاتها حضور مفهوم الجوهر اعني رسمه المذكور فلا
لما يستحيل وقوع الشك في ثبوت هذا العنوان ولا يلزم العلم بثبوت السلب عن الموضوع لها نعم كل من رجع الى ذاته يجد ذاته حاضرة
عنده مع جواز سلب كل امر عنه فاذا ظهر له ان هذه الحالة تسمى في عرف الحكماء بالجوهرية وان الموصوف بها اذا كان في حد ذاته
مع قطع النظر عن غيره موصوفا بها كان جوهرا وكان الجوهر ذاتيا له فعند ذلك لا يشك في كون ذاته جوهرا ومن توقف في كون نفسه
جوهرا او عرضا فذلك اما لعدم اطلاعه على معنى الجوهر او لعدم تهذيبه وتلخيصه لهذه المعاني الثابتة عنده او لاستغراقه
فيما يشغل سره ويحجبه عن دراك الحق ومثل هذه الحجب والغفلات واقع لاكثر الخلق لاشتغالهم بما يلهيهم عن تذكر ذواتهم ومقوم
ذواتهم وما ينسيهم انفسهم ويحول بين المرء وقلبه كما اشار اليه في كثير من آيات الكتاب المبين ومما يجب ان يعلم ايضا ان النفس
الانسانية في اول تكونها ليست مفارقة القوام عن البدن بالفعل بل لها استعداد القوام بنفسه والاستغناء عن المحل و
المفارقة عن المواد عند استكمالها بادراك العقليات وتصفيتها عن الكدورات وليست هذه الحالة لكل احد بل الذي يدعى
ان لكل انسان ان يلاحظ نفسها كانها فارقت الاجسام والاوضاع والامكنة والحركات والازمنة في معرض المنع بل الظاهر
ان اكثر الناس لا يمكنهم هذه الملاحظة ولا يتيسر لهم تجريد النظر الى ذاتهم وتلخيصا عن الزوايد لانغمارها في ظلمة بحر الهيولى وغسق
وغسق ليل الطبيعة والوجه الثالث من الوجوه المعتمد عليها عنده ان لكل ماهية جوهرية يتصور امور ثلثة استغناؤه عن
الموضوع وكون الماهية علة للاستغناء عنه بشرط الوجود والماهية التي عرضت لها هذه العلية فان اريد بالجوهر المعنى
الاول فلكونه معنى سلبيا لا يصلح للجنسية وان فسر بالثاني لم يكن ذلك ايضا معنى جنسيا لان العلية حكم من احكام الماهية
يلحقها بعد تمام تحققها فان الشيء ما لم يتحقق ماهيته استحال ان يصير علة بالفعل لشيء من الاشياء على ان علية العلة ليست
امرا ثبوتيا فضلا عن ان يكون معنى جنسيا وان فسر بالثالث فنقول من الجائز ان يكون معروض هذه العلية في كل جوهر هو خصوص
كونه ذلك الجوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا لجواز اشتراك الماهيات المختلفة في لازم واحد و
اذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع ان ادنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا فيه وفيه بحث
اما اولا فلان ما ذكره يجري مثله في كل معنى يدعى فيه الجنسية فالحيوان لا شبهة لاحد في انه جنس طبيعي لانواع الحيوانات وما
ذكره في معناه ليس الا الادراك والتحريك الارادي مع الجسم النامي وهو ايضا مما يدعى فيه الجنسية ومعناه مؤلف من الجسمية
ونوع من الحركة كالتغذية والتنمية والتوليد والجسم ايضا قيل انه جنس للاجسام يوجد في حده الجوهر القابل وشيء من هذه المعاني
غير صالح لان يكون جنسا او ذاتيا للانواع الجسمية والحيوانية لان كلا منها اما معنى نسبي او سلبي ومع ذلك الامر غير مشتبه على
كلتيهما ذي الحدس الصحيح والقلب السليم لان المراد مبادي هذه الامور وكذا حال الفصول لانها امور بسيطة عبر عنها بلوازمها وآثارها
فما من فصل الا وقد ذكر في التعبير عنه صفة نسبية او استعدادية كالحساس والناطق فانهما فصلان مقومان للحيوان والانسان
وقد فسر الاول بالادراك مطلقا والادراك الجزئي والثاني بادراك الكليات والادراك امر سلبي عند بعضهم واضافة
الخارجية عند بعض آخر وهما خارجان من الحقايق المتأصلة فكيف يكون كل منهما مقوما لحقيقة موجودة والحل في الجميع ان المقصود من هذه
المعاني مباديها الخارجية وموصوفاتها العينية التي لا يمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم ولست اقول المبادي والموصوفات
من حيث كونها مبادي او موصوفات حتى يعود الكلام بان مفهوماتها امور نسبية اضافية ولا يمكن دخول الاضافة تحت
مقولة الجوهر بل المراد نفس ذواتها المشار اليها بهذه النعوت والاوصاف الانتزاعية المنتزعة عن حاق حقيقتها ولاجل ذلك
صيرت عنوانا لذواتها واقيمت مقام الحدود لها واما ثانيا فلان الشقوق التي ذكرها غير حاصرة لجواز ان يكون المعنى الذي وقع جنسا
هو كون الذات بحيث اذا وجدت يكون وجودها الخارجي مفارقا عن الموضوع كما علمت وهذا المعنى ثابت لها سواء كانت في
الخارج او في الذهن وسواء كانت محققة الوجود او مقدرة واما ثالثا فلان ما ذكره من تجويز اشتراك الامور المخالفة في امر
واحد لازم غير صحيح من كل وجه اذ قد اقيم البرهان على استحالة كون المخالفات مشتركة من حيث تخالفها في امر واحد وكذا
يستحيل اشتراك المتخالفات في امر لازم لكل واحد من حيث حقيقة ذاته مع قطع النظر عن غيره الا المقوم جامع اذ كما يستحيل

استناد

استناد معلول واحد شخصي الى علتين مستقلتين وكذا استناد معلول نوعي الى طبيعتين مختلفتين الا من جهة اشتراكهما في
امر ذاتي كما علم في موضعه كذلك يمتنع ان يكون لاشياء متخالفة لازم ذاتي هو مقتضى كل منهما بنفس ذاته الا لجامع ذاتي وههنا
كذلك فان جميع المهيات الجوهرية تشترك في امر واحد حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الامور الخارجة وهو كونها
عند وجودها الخارجي مستغنية عن الموضوع فهذا المعنى اما مقوم مشترك لها او لازم لامر مقوم لها مشترك بينها فيكون
جنسا لاحالة العقل السليم ان يعرض امر واحد لامور كثيرة لذواتها بلا جهة واحدة في ذواتها جامعة لمعانيها بحسب انفسها
واما رابعا فغاية الامر فيما ذكره احتمال ان لا يكون مفهوم الجوهر جنسا لما تحته مع اشتراكه بينها كما دل عليه قوله واذا كان ذلك
محتملا لم يكن هناك امر مشترك واين من الدليل المعتمد عليه على ان قول الجوهر على ما تحته قول عرضي خارج واما خامسا فلا يخفى ان كلامه ممنا
في هذا الموضع مشتمل على التناقض اذ قد سلم ان معنى الجوهر بحسب التفسير الثالث الذي ذكره مشترك بين المهيات المختلفة بمعنى واحد
لكن جوز ان يكون عروضه لكل مهية بحسب خصوص تلك المهية لا لامر ذاتي مشترك بينها ثم قال واذا كان ذلك محتملا لم يكن هنا
امر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع ان ادنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا فيه الوجه الرابع ان المهية التي يق عليها انها
جوهر اما بسيطة واما مركبة اما البسيط فغير داخل تحت جنس والا لاحتاج الى ما يميزه عن النوع الاخر فيكون مركبا وقد فرض
بسيطا هف فالجوهر البسيط داخل تحت الجوهر وليس داخلا تحت الجنس فلا يكون الجوهر جنسا واما المركب فهنيه اجزاء بسيطة
وكل واحد منها اما غني عن الموضوع او ليس غنيا عنه فان لم يكن كان مقومات الجوهر اعراضا والمتقوم من العرض لا يكون جوهرا
فالمركب ليس جوهرا وقد فرض جوهرا هف وان كان تلك الاجزاء جوهرا وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته
اصلا وهو المط وفيه بحث من وجوه الاول انتقاض ما ذكره لكل جنس بسيط بل بكل جنس سواء كان بسيطا او مركبا وذلك
لجريان صورة الدليل فيه مع تخلف المدعي اذ لاحد ان يقول مثل ما قاله في الحيوان من انه ليس جنسا للحيوانات والا لكانت المهية
المقول عليها الحيوان اما امرا بسيطا او مركبا فان كان بسيطا فلم يكن الحيوان جنسا له مع كونه مقولا عليه وان كان مركبا فاجزاؤه
اما حيوانات او ليست بحيوانات ويتم الدليل بشبه ما ذكره فيلزم ان لا يكون للاشياء جنس في الوجود واللازم بط كما لا يخفى فالملزوم
كذلك فعلم ان ما ذكره مغالطة باطلة الثاني وهو الحل ان يق ان البسيط الذي تركب منه ومن غيره النوع المندرج تحت جنس ان
لم يكن مندرجا تحته فذلك يتصور من وجهين احدهما انه لم يصدق عليه معنى ذلك الجنس والثاني انه يصدق ولكن ليس ذاتيا
له فلا يكون مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس والشق الاول ايضا يحتمل وجهين احدهما انه لم يصدق عليه معنى الجنس لكونه
عين معنى الجنس والشيء لا يكون فردا لنفسه وثانيهما ان لا يكون كذلك فههنا ثلثة وجوه في عدم اندراج الشيء تحت الجنس والذي
يمنع ان يكون المركب من غير المندرج تحت الجنس ومن امر اخر نوعا من انواع ذلك الجنس هو احد هذه الوجوه الثلثة لا غير فالانسان
مثلا مهية واقعة تحت جنس الحيوان وهو مركب من جزئين هما الحيوان والناطق وليس شيئا منهما مندرجا تحت الحيوان اندراج الشيء
تحت الذاتي الاعم له اما الحيوان المطلق الماخوذ جنسا فهو غير مندرج تحت نفسه اذ لا تغاير هناك اصلا واما الحيوان الماخوذ مجردا
عن القيود الفصلية فهو اما غير موجود في الخارج فلا يكون مقوما للنوع موجودا فيه واما مادة للمركب منه ومن الفصل فلا يكون
جنسا محمولا على ذلك النوع المركب على ما عرفت من تفاوت الاصطلاحين في التجريد واما الناطق مطلقا فالحيوان عرضي له واما
الماخوذ مجردا فالحيوان غير مقول عليه اما لعدم وجوده على احد الاصطلاحين واما لكونه صورة لا فصلا والحيوان مادة لا محمولا
فان قلت الحيوان الماخوذ مجردا مندرج تحت الحيوان الماخوذ مطلقا اندراج النوع تحت الجنس لانه الجنس بعينه مع قيد التجرد
فيكون نوعا منه قلت الجنس الماخوذ على هذا الجنس وان كان نوعا لكنه نوع اعتباري عقلي لا يحصل له في الخارج من هذه الحيثية الوجه
اذ لو كان متحصلا فيه لكان مركبا من الجنس والفصل وقد فرض بسيطا هف على ان مثل هذا الاندراج لو كفى في كون الشيء واقعا
تحت معنى جنسي في الخارج فليكف في محل النزاع اعني الجوهر البسيط او احد جزئي النوع الجوهري وهو معنى الجوهر الماخوذ مجردا عن
شرط وقيد فجاز ان يكون البسيط جوهرا موجودا **فصل** في كون بعض الجواهر اول واولى من بعض عادة الحكماء ان يقسموا
الجواهر الى جواهر اولى كالاشخاص والى جواهر ثانية كالانواع والى الثوالث كالاجناس وحكموا بان الاشخاص اولى وليتها اولى بالجوهرية
من الانواع وكذا الانواع اولى بالجوهرية من الاجناس وقالوا ليس المراد انها كذلك باعتبار نفس المعنى الذي يكون الجوهر

جنسًا فان من قواعدهم ان الذاتي لا يكون متفاوتا بوجه من وجوه التشكيك قد سبق تحقيق الامر فيه سابقا بل باعتبار ما يستند عينه
مفهوم الجوهر من الوجود المعتبر في تعريفه او الاستغناء عن الموضوع عند الوجود بالفعل او باعتبار الشرف والفضيلة فالاشخاص
بحسب هذه المعاني اولى بالجوهرية من الانواع واحق بكونها موجودًا مستغنيًا عن الموضوع لانها اشد استغناء عنه واسبق وجودًا
عن الانواع الكلية واقدم تسمية بالجوهر منها اما من جهة الاستغناء والحاجة فلان الكلي محتاج الى الشخص اذ لولا الشخص لما
كان للكلي وجود بخلاف العكس اذ لو احتاج الشخص الى الكلي لاحتاج الشخص الى شخص اخر يكون معه ليكون الكلي مقولا عليهما و في الوجود
ليس كذلك كما بين سابقا واما من جهة الوجود لا في موضوع فالاشخاص قد حصل لها ذلك الوجود والكليات لم يحصل لها ذلك
بعد لان الكلية من الامور النسبية فيحتاج الكليات الى ما يضاف هي اليه بالكلية واما من حيث الفضيلة فالقصد من
الطبيعة في الايجاد والتكوين متوجه الى صيرورة النوع شخصا ليمكن ان يحصل في الاعيان واعلم انهم اذا قالوا ان الجواهر المحسوسة
اولى بالجوهرية من المعقولة لم يعنوا بالمعقولة الا ذهنيات الامور المحسوسة ومهياتها الكلية لا الذوات العقلية والمفارقات
الشخصية فانها اولى بالجوهرية والوجود من الكل لانها اسبق السوابق الجوهرية واقواها في الوجود لكونها اسبابا فعالة لوجود
غيرها من الشخصيات والنوعيات وقياس الانواع الى الاجناس في الاولية والاولوية كقياس الاشخاص الى الانواع فان الطبيعة
النوعية اقرب الى التحصيل واكمل في الوجود واتم في جواب السائل عن مهية الشي من الطبيعة الجنسية واما الفصول المنطقية اعني
المشتقات فهي جواهر لكونها محمولة على الجوهر حمل على واما البسيطة فهي ايضا جواهر لانها مقومات للانواع الجوهرية والمقوم
للجوهر جوهر هذا ما ذكره القوم وفيه ما لا يخفى من المساهلة تعرف بتذكر ما اسلفناه في كيفية حال الفصول البسيطة في
باب الجوهرية وايضا لو كان حمل الشي على الجوهر مقتضيا الجوهرية ذلك الشي لكان الابيض جوهرا مع انه عرض ابحاث واجوبة
ان للشيخ اتباع الاشراقيين وجوها من الاعتراض على الحكماء اصحاب المعلم الاول احدها انه لسلم قلتم ان الجوهر جنس والجنس لا
يقع على ما تحته بالتشكيك فان قلتم ليست الاولوية في الجوهرية بل في معنى اخر فبطل قولكم ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية
من الانواع والانواع من الاجناس بل كان يجب ان يقولوا بعضها اولى بالوجود من بعض او اولى بالاستغناء عن الموضوع من بعض
لا بالجوهرية وثانيها انه لا يصح ايضا ان يق ان الاشخاص اولى بالوجود العيني من النوع والجنس لانهما كليان والكلي لا وجود
له من حيث الجنسية والنوعية ليكون حمل الموجود العيني عليهما بالتفاوت اللهم الا ان يراد بالكلي الطبيعة من حيث هي بحسب
سواء كانت في الاعيان او في الذهن وح لا يكون الشخص اولى بالجوهرية من النوع ايضا فان الشخص زاد على الطبيعة النوعية باعراض
زائدة وجوهرية زيد انما هي باعتبار انسانيته لا باعتبار سواده وبياضه فلا معنى اصلا لهذه الاولوية في الجوهرية وثالثها ان
من قال ان الجوهرية يقع بالتشكيك له ان يقول ان البسيط اولى بالجوهرية من المركب كالجسم مثلا فانه مركب من جوهرين هما الهيولى و
الصورة والمجموع هويته تحصل من الاجزاء فلولا جوهرية اجزائه ما كان المجموع جوهرا فكما انه لحقت الجسمية بالانسان بتوسط الحيوان
فكذلك لحقت الجوهرية بالمجموع الذي هو الجسم بتوسط جزئيه وكما انه لولا جسمية الحيوان ما كان الانسان جسما فكذلك لولا جوهرية الجزئين
ما كان مجموعهما جوهرا ثم اذا كانت الجسمية لاحقة بالانسان بتوسط الحيوان والجوهرية ايضا لحقت بالحيوان بواسطة الجسمية والنفسية
فيكون الجوهرية بالجسم اولى منه بالمجموع ورابعها ان الوجود عند من لا صورة له في الاعيان لا يصلح للعلية والمعلولية فالعلل والمعلولات
الجوهرية لا يتقدم بعضها عن بعض بالوجود لانه وصف اعتباري عنده لا وقوع له في الاعيان فلا يبقى التقدم في الجواهر العلية و
المعلولية الا بالذات والحقيقة وخامسها ان الجسم المركب من الهيولى والصورة لما بين ان جعل كل منهما منه غير جعل الاخرى فهما
موجودان ومجموعهما جسم فالجسم لا جوهرية له في نفسه فانه ليس الا الجوهرين ومعنى الاجتماع بينهما والجمعية بينهما امر اعتباري وعرض
من الاعراض فلا يحصل بجوهرية ثالثة غير ما الجزئية اذ المجموع ما زاد على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرض فالجوهرية ليست على سبيل
الاستقلال للمجموع والشي الواحد لا يجوز ان يكون جوهرا وعرضا هذه خلاصة ابحاثه على الحكماء وانا اريد ان اجيب عنها جميعا
بعون الله وحسن توفيقه اما عن البحث الاول فلان كون بعض الجواهر اولى من بعض في الجوهرية ليس مناقضا للحكم بان الجوهر لا يقع على
افراده بالتشكيك فان معنى ما حكموه كما اشرنا اليه سابقا ان نفس الجوهرية لا يكون ما به التفاوت لا انها لا يكون فيه التفاوت
وهذا بعينه نظير ما ذكره الشيخ في فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعد ما ذكر ان ليس في طبيعة الكم ازدياد ولا تنقص ليست

اعني

اعنى بهذا ان كمية لا تكون ازيد وانقص من كمية ولكن اعنى ان كمية لا تكون ازيد فى انها كمية من اخرى مشاركة لها فلا خط اشد خطية
اى فانه ذو بعد واحد من خط اخر وان كان من حيث المعنى الاضافى ازيد منه اعنى الطول الاضافى فلا يجوز ان يكون كمية اشد
وازيد فى طبيعتها من كمية اخرى انقص او اكثر منها وبالغ فى بيانه بايراد الامثلة الموضحة فكذلك مقصودهم من كون بعض الجواهر اولى
فى الجوهرية من بعض ليس انه كذلك بالمعنى الجنسى وبحسبه حتى يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت بل مجرد كون بعض الافراد اولى
فى الجوهرية وان لم يكن كذلك بحسب نفس كونه جوهرا وهذا هو محل الخلاف بين الفريقين كما اسلفناه فاما اذا قلنا مثلا ان زيدا
الاب اقدم فى الانسانية من عمرو الابن فهذا لا ينافى ما قد كنا اثبتنا من قولنا ان لا تفاوت فى نفس المهية او الذاتى نعم لو قلنا
ان زيدا من حيث كونه انسانا اقدم من عمرو كان فى الكلام تناقض فالحاصل ان بعض الجواهر اقدم واولى من بعض فى الجوهرية من حيث
سبق وجود جوهريته لا من حيث سبق جوهريته بما هى هى وهذا الفرق مما يقع الغفلة عنه كثيرا فمنشأ منه الاشتباه بين ما هو
محل الخلاف بينهم وغيره واما الجواب عن البحث الثانى فلان الكلى وان لم يكن موجودا فى الخارج الا انه موجود فى الذهن بوجود عقلى
متشخص بصفات النفس بل موجود اخر من الوجود غير الذى به يكون موجودية افراد المهية التى عرضت لها هذه الكلية فى الخارج بحو
فان مهية الانسان مثلا لها نحو وجود فى الخارج بعين وجود افرادها الخارجية يترتب عليه اثار مخصوصة بها فاذا وجدت فى النفس
وعرضت لها الكلية كان وجودها اخر وجودا يترتب عليه اثار مخصوصة بنوع من الكيف النفسانى وهو العلم فيكون فى الذهن
من باب الكيف لكونه مصداقا له وفردا منه وليس من باب الجوهر وان كان هو بعينه نفس معنى الانسانية اذ ليس مصداقا او
لا فردا منه كما مر تحقيقه مرارا ولا شبهة فى ان الجوهر الخارجى اولى بالجوهرية لكونه مما يصدق عليه الجوهرية بالذات من الجوهر
الذهنى لانها غير صادقة عليه حملا متعارفا بل هو مجرد مفهومها المعتبر فيه وهذا وجه اخر لطيف فى توجيه كلامهم من ان الاشخاص ص
الجوهرية اولى بالجوهرية من الانواع والاجناس واما الجواب عن البحث الثالث فبان نقول حسبما لوحنا اليه سابقا ان الجوهر
المفسر بقولنا الموجود لا فى موضوع يعتبر بوجهين احدهما حال المهية والاخر حال الوجود المستغنى عن الموضوع لان الوجود
عند هؤلاء القوم موجود بحسب نفسه كما مر ذكره فالتقدم والتاخر اذا وصف بهما المهيات يكون ملاك التقدم والتاخر غيرها
كالوجود فى التقدم العلى والتاخر المعلولى وكذا الزمان فى التقدم والتاخر الزمانيين والمكان وغيره فى الرتبيين والشرف
والخسة واما اذا وصف بهما الوجود فربما يكون الملاك ايضا نفسه اذا تقرر هذا فنقول لا شك فى ان وجود الجوهر المركب
بما هو مركب غير وجود البسائط فجوهريته بالعدد غير جوهرية جزئيه ويتوقف عليهما واما ان جوهرية المركب كالجسم مثلا فى
انها غير جوهرى الجزئين فى كونهما جوهرين وبحسبهما متوقفة عليهما فالحكماء المشاؤن واتباعهم يتحاشون عن ذلك فمن الذى
قال ان جوهرية الجسم فى كونها معنى الجوهر غير جوهرية الهيولى والصورة بل الذى قالوا به ليس الا ان جوهرية المركب غير جوهرية
الجزئين بالوجود والعدد وهذا امر واضح فى النوع الواحد الطبيعى واما فيما ليست له وحدة طبيعية كالحجر الموضوع بجنب الانسان
فليس هناك سوى الجوهرين جوهر ثالث كما ذكره وبالجملة الجوهرية لا ينتقل من العلة الى المعلول لانها مفهوم واحد لا تفاضل
فيه ولا تعدد من حيث المعنى والمفهوم واما الوجود فالحق فيه كما سبق انه بنفس حقيقته وذاته يكون متقدما ومتاخرا وجاعلا
ومجعولا وتعدده وتكثره ليس من نحو تكثر مفهوم واحد كلى نوعى او جنسى لان تعدد المعانى والمهيات انما يكون بالوجود وتعدد
الوجود بنفسه كما تعرفه الراسخون فى العلم وحرمت هذه المعرفة على غيرهم وما يقع منه فى الذهن ويعرضه العموم والكلية ليس
حقيقة الوجود بل وجها من وجوهها وحكاية عنها وهو المفهوم العام المصدرى والحاصل ان جوهرية العلة والجزء كجوهرية
المعلول والمركب فى انها جوهرية وهى اقدم وافضل فى انها موجود من جوهرية المعلول والمركب فى ملاك التقدم والفضيلة
فى الوجود نفس الوجود كما مر فالجسمية اقدم بالوجود من الحيوانية لا فى الجوهرية وكذا الحيوان اولى واقدم وجودا من الانسانية
لا بالجسمية والجوهرية فكما انه لحقت الجسمية بالانسان بتوسط الحيوان فى كونها موجودة لا فى كونها جسمية فكذلك لحقت
الجوهرية بالحيوان بتوسط الجسمية فى كونها موجودة لا فى كون الجوهرية جوهرية وكذا لولا جوهرية الجزئين موجودة ما كان مجموعهما
جوهرا الا ان الجوهرية للمجموع كالجوهرية للجزئين من غير تفاوت وليست احديهما مستفادة من الاخرى فلا وجه للتفريع الذى موجودا
ذكره من قوله فيكون الجوهرية بالجسم اولى منه بالمجموع واما الجواب عن البحث الرابع فنقول ان من قال بنفى العلية والمعلولية

والتقدم والتاخر فی المهیات الجوهریة بل فی المهیات مطلقا هم الحکماء المشاؤن ومن مذهبهم ان للوجود صورة فی الاعیان بل الصورة العینیة لکل شئ لیست الا نحو وجوده واما من ذهب الی ان الوجود لا حقیقة له ولا صورة منه فی الخارج فلا محیص له من القول بان العلیة والمعلولیة والتقدم والتاخر الذاتیین لا یکون الا من جهة المهیات وبحسبها فاذا کانت العلة والمعلول جوهرین کالعقل والنفس او کالمادة والصورة وما یترکب منهما فلا بد علی مذهبه ان یکون المهیة الجوهریة فی کونها مهیة جوهریة علة لمهیة جوهریة اخری کک لان هذا من ضرورة بات کون الوجود امرا اعتباریا فان الامر الاعتباری لا یکون فاعلا مؤثرا ولا مجعولا منفعلا فما ذکره هذا المعترض غیر وارد علی شئ من المذهبین بل ذلک وارد علی من جمع فی مذهبه من کل واحد من المذهبین شیئا فرای رای المشائین فی نفی التفاوت بین الذاتیات والمهیات بالتقدم والتاخر والاولویة وعدمها ورای رای الرواقیین فی ان الوجود امر ذهنی لا تاثیر لها ولا تاثر وانما الجاعلیة والمجعولیة بحسب المهیات لا غیر فیلزم علیه التناقض وقد مر فی اوائل هذا السفر ورود هذا الالزام علی جمع من الاعلام وقد خرقوا الاجماع المرکب الواقع من الحکماء العظام وصادموا البرهان المتبع للعقول فی الاحکام واما الجواب عن البحث الخامس فانا نقول ان جوهریة الجسم وان لم تکن غیر جوهریة مجموع الجزئین ولا زائدة علیهما الا ان جوهریته غیر جوهریة کل واحد من الجزئین بالعدد بناء علی ما ذهب الیه تبعا لاکثر القوم من ان جعل المادة غیر جعل الصورة فاما اذا کان جعلاهما واحدا لم یکن لاحد ان یقول جوهریة الجسم غیر جوهریة کل منهما بالعدد کما فی النوع البسیط بالنسبة الی جنسه وفصله فالجسم جوهر موجود لا محة ولیس وجوده الجوهری علی ما اختاره عین وجود احد جزئیه ولا جوهریة الجزء والکل واحدا بالعدد بل بحسب المفهوم من المعنی الجنسی فمجرد انه لم یکن معنی الجوهریة التی فی الکل غیر معنی الجوهریة التی فی الجزئین لم یلزم ان لا یکون الکل فی نفسه جوهرا ثالثا بل للکل جوهریة اخری غیر الجوهریتین اللتین للجزئین بالعدد لا فی کونها جوهریة ولا فی کون الکل جوهرا فجوهریة الکل جوهریة ثالثة غیر جوهریة الهیولی والصورة وجوهریة الصورة الا انها لیست غیر جوهریة المجموع بما هو مجموع ولیست غیر جوهریة کل واحد من الجزئین فی معنی الجوهریة وبحسبها بالعدد

فصل فی ذکر خواص الجوهر

منها انه لا ضد له وهذا ان عنی بالمتضادین ما یتعاقبان علی موضوع واحد وبینهما غایة الخلاف واما ان عنی بالموضوع ما هو اعم من موضوع الاعراض ومادة الجواهر ای المحل مطلقا کان للجوهر ضد کالصورة الناریة فانها تضاد الصورة المائیة ونقل بعضهم من الشیخ الرئیس ان هذا النزاع لفظی وهو لیس کک کما سنشیر الیه ویشارک الجوهر فی هذه الخاصیة بعض انواع الکم اذ لا ضد للعدد کالثلثة والاربعة لعدم التعاقب لهما علی موضوع واحد وایضا ما من عدد الا وفوقه عدد آخر فلا یکون بین عددین غایة التباعد اللهم الا عند من لا یشترط غایة التباعد فی التضاد وقد علمت تخالف الاصطلاحین فیه بین المنطقیین والالهیین قالوا ومن توابع هذه الخاصة خاصیة اخری للجوهر وهو نفی الاشتداد والتضعف عنه اذ الاشتداد والتضعف انما یکونان فیما یقبل التضاد لان معناهما الحرکة نحو الکمال او النقص واجزاء الحرکة غیر مجتمعة فی محل واحد ولان بقاء الموضوع شرط فی تمام الحرکة والمسافة فهو ان کان الفرد الضعیف فیبطل بالاشتداد وان کان الفرد الشدید فیبطل بالتضعف ولقائل ان یقول ایضا ان عد هذا الحال خاصیة للجوهر غیر مستقیم فان الکم لا یقبلهما عندهم لان المحققین لا یفرقون بین الاشتداد والتضعف وبین الازدیاد والنقص فی المعنی فان الحرکة فی الکمال معنی واحد سواء کانت فی الکیف وسمی بالاشتداد او فی الکم وسمی بالازدیاد وکذا الحرکة فی النقص معنی واحد سمی بالتضعف او بالنقص ولان الکمیة الواحدة المعینة ایضا یبطل بالازدیاد والانتقاص اذا کانت متصلة واذا کانت منفصلة فلیس ما هو الزائد عین ما هو الناقص فلا حرکة للکم فی کمیته فکذا لا حرکة للکیف فی کیفیته لان الاشتداد لیس بان کیفیة ما یبقی بعینها وینضم الیها مثلها فان الشدید من الکیفیة عرض بسیط کالضعیف منها لیس بتالف من امثال الضعیف کما مر نعم المادة یتحرک فی المقادیر کما یتحرک الموضوع فی الکیفیات لکنک تعلم ان مقصودهم لیس ان الجوهر لا یتحرک بل ان لا حرکة فیه فلا یکون فرق ان لا حرکة للکم ولا للکیف بل الفرق انما یتحقق لو ثبت ان لا حرکة فی الکم او الاشتداد ولم یثبت مما ذکر فلا یبطل الخاصة المذکورة بما اورده وکثیرا ما یقع الاشتباه بین هذین المعنیین لمن نظر فی کلامهم حتی ان صاحب حکمة الاشراق غیر العبارة فی المطارحات عند عد خواص الجوهر انه لا یشتد ولا یضعف وهذا لاستحالة التضاد فیه فان الاشتداد والتضعف انما یکونان بین الضدین وهذا لیس خاصة الجوهر فان الکم ایضا لا

بل و یکفی ... موضوع ... حرکة فی الجوهر ... مثال الفعل ... فی اثبات حدوث العالم بوقوع ... الطبائع ... والجوهر

یعقلها

لا يقبلهما على ما سياتى فيه الكلام انتهى قوله وليس فيما ذكره فى سنا نف كلامه الا نفى الحركة من الكم لا نفيهما فيه واين هذا
من ذاك كيف والمتحرك بالذات فى كل حركة ليس الا الجواهر المادية بل الذى عد من الخواص لمقولة الجوهر نفى كونه حاصلا بالتدريج
متحركا وهذا ما راموه بقولهم لا اشتداد ولا حركة لها بدلا عن قولهم لا اشتداد ولا حركة فيها ولهذا قالوا ان جوهرا لا يكون
اشد فى الجوهرية من جوهر آخر وان كان اولى منه فى الوجود لان الاولوية تتعلق بوجود الشئ والاشدية تتعلق بمهيته
بحث وتحقيق ولاصحاب المكاشفة المؤيدين بقوة البرهان ونور العرفان هيهنا نظر حكمى وهو ان الاشتداد كما
يقع فى الكيف يقع فى الجوهر وان الموضوع للحركة الجوهرية فى الطبايع المادية وحدته الشخصية محفوظة بوحدة عقلية نورية
فاعلية للفاعل العقلى الحافظ للتشخص الطبيعى فى مراتب الاستحالات الذاتية والاطوار الوجودية وبوحدة ابهامية
قابلية للمادة المنحفظة وحدتها فى مراتب الانفعالات والانقلابات فاذن يصح وقوع الحركة فى الجوهر اما فى مراتب التمامية
والكمال او فى مراتب الانتقاص لكن الاولى بحسب مقتضى الطبيعة من جهة العناية الربانية والثانية بحسب قسر القاسر او
قصور القابل كما فى استكمالات الجوهر الانسانى من لدن كونه جنينا بل منيا الى غاية كونه عقلا بالفعل وما فوقه فالاول
فان العقل الصافى والذهن السليم يحكم بان التفاوت فى هذه المراتب الانسانية ليس بامور عرضية زائدة من احوال المزاج وغيره من المقدار
والوضع وما يجرى مجريهما حتى انه لا فرق بين الطفل الناقص والشيخ الكامل الا بالاعراض فان بطلان هذا قريب من البديهيات
واما الثانى فكانقلاب العناصر بعضها الى بعض فان الماء اذا صار هواء عند ورود الحرارة الشديدة عليه المضعفة للمائية
قليلا قليلا بالتدريج حتى يقرب طبيعته طبيعة الهواء فيصير هواء فليس ذلك بان الماء مع كونه ماء صار هواء او فسد الماء
فى آن وحدث الهواء فى آن آخر مجاور له فيلزم تتالى الآنين وهو محال او غير مجاور له فيلزم تعرى الماء عن الصور بينهما وهو ايضا
محال بل الحق ان الجوهر المائى تنقصت جوهريته المائية على التدريج حتى صار هواء وذلك لان الموضوع لهذه الحركة الجوهرية
هو الهيولى ولكن لا بنفسها العدم قوامها الا بصورة ما بل هى مع صورة ما لا على التعيين موضوعة لهذه الحركة فانما يقع
حركتها فى خصوصيات الصور الجوهرية وهذه كالحركة الكمية فان الهيولى مادة الكم المقدارى لا يمكن خلوه عن مقدار ما
فهى مع مقدار ما باقية موضوعة للحركة فى خصوصيات المقدار فلا تبطل وحدتها المعتبرة فى بقائها وانحفاظها بتعاقب
الصور عليها كما لا تبطل بتوارد المقادير عليها وقد علمت ان المقدار التعليمى ليس مما يمكن تجرد المادة عنها الا فى الوجود
ولا فى الوهم ايضا فاذن الموضوع للحركة الجوهرية باق بعينه بحاله التى اعتبرت فى قوام وجوده ومع توارد خصوصيات الجوهر
الصورى عليه فلا محذور فى ذلك كما زعمه الشيخ الرئيس ومتابعوه وايضا فلو لم يكن حد مشترك بين الماء والهواء حتى يكون
اسخن الافراد المائية وابرد الافراد الهوائية يلزم المحذور المذكور آنفا من خلو الهيولى من كافة الصور فى آن فهو مستحيل اتفاقا
وبرهانا وهذا مما لا مخلص لهم عنه الا بتجويز الحركة فى الصور الجوهرية اى الاشتداد والتضعف **تنبيه** ومما ينبه على
هذا المطلب ويؤكده ان المنى فى الرحم يزداد كمالا حتى يصدر عنه فعل النبات ثم يتكامل حتى يصدر عنه افعال الحيوان ثم آثار
الانسانية فلو كان تحدوث هذه الكمالات فيه دفعيا بلا تدرج فى الاشتداد والاستكمال على سبيل فساد دفعى
وكون آنى يلزم تعاقب الفواعل المتباينة الذوات على مادة مشتركة وذلك غير صحيح فى الافاعيل الطبيعية فان تفويض
احد الفاعلين مادة فعله الى الآخر انما يصح فى الصناعات الاختيارية الواقعة بالقصد والروية دون الطبيعة فان مادة
كل فعل طبيعى متقوم بفاعله وايضا لا شك ان للطبيعة القائمة بمادة النطفة اقتضاء فى الاستكمال وتوجها غريزيا
نحو تحصيل الكمال وليس توجهها واقتضاؤها مبطلا للنفسه ومفسدا لصورته فمن اين حصلت علة الفساد وسبب البطلان
للصورة الاولى حتى يحدث الثانية والطبيعة لا تقتضى الا حفظ صورتها والتوجه الى غايتها وكمالها بامداد من القوى الغائية
فكما ان الصورة الطبيعية كمال للمادة الجسمية فكذا الصورة النباتية كمال وسبب غائى للصورة الطبيعية وكذلك الحيوانية
غاية كمالية للنفس النباتية وهلم جرا الى درجة العقل المستفاد وما بعده وفى جميع هذه الدرجات والمقامات وحدة
موضوع الحركة محفوظة بواحد بالعموم من الصورة وهو نوع ما من الصور المتعاقبة على الاتصال يستحفظ وحدته الاتصالية
بواحد بالعدد من الجوهر الفعال المفيض للكمال بعد الكمال حسب ترائد الاستكمال بتوارد الاحوال والاتصال ايضا ضرب

من الوحدة الشخصية وان كان على سبيل التدريج وعدم الاستقرار وهذا وان كان فيه حيد عن المشهور لكنك تعلم ان العاقل
لا يحيد عن المشهور ولا يجاوز ما عليه الجمهور ما وجد عنه محيصا ثم من نظر في اطوار الانسان وعجائب نشأته وعوالمه ودانه
كيف تعرج تارة الى سماء العقل رقيا وينزل الى ارض الطبيعة هويا لم يبق له شك في ان له اشتدادا وتضعفا بحسب جوهر
ذاته واني لا ابالي بمخالفة الجمهور ومجاوزة المشهور بل المسافر يفرح بها ويفتخر فان الجمهور مستقرون ساكنون في البلد
الذي هو مسقط رؤسهم وارض ولادتهم واولى منزل وجودهم وانما يسافر منهم ويهاجر الآحاد منهم دون الاعداد واما
الذي يكسر سورة استنكارك واستبعادك حيث تقول انه يلزم الانقلاب في المهيات والذاتيات فهو انك ان تحققت و
اذعنت ما اسلفنا من ان الوجود هو الاصل في الموجودية والوقوع والمهيات تابعة لانحاء الوجودات وعلمت ان افراد
الوجود بعضها اشد وبعضها اضعف كما ان بعضها اقدم من بعض لعلمت ان الاشتداد سواء كان في الهيئة الكيفية او في بالذات
الصورة الجوهرية حركة في وجود الشيء لا في مهيته والمشاؤن قائلون بان مراتب الاشد والاضعف انواع مختلفة لكنها
عند الاشتداد ليست متمائزة موجودة بالفعل والا لزم تركب الحركة من اكوان آنية غير متناهية وهو محال وانكشف لك ان
ان انحفاظ المهيات على ما هي هي في كل مرتبة من الوجود بحاله من غير انقلاب فيها فان كل معنى من المعاني وكل مهية من المهيات
بحسب ذاته ليس الا نفسه وكذا كل نحو خاص من الوجود لا نفسه الا ان لحقيقة الوجود انحاء واطوارا كثيرة في شؤون ذاتها
ودرجات لا بجعل جاعل وتاثير فاعل وهذا شديد الغموض ليس ههنا موضع كشفه ولنرجع الى ما فارقناه فنقول و
من خواص الجوهر كونه مقصودا بالاشارة قيل انها دالا لا حسية او عقلية الى الشيء بحيث لا يشترك فيها غيره فالاشارة
لو كانت الى الاعراض فهي ان كانت حسية فمحسوسية الاعراض انما هي بامور تابعة للمواد والاجرام فالاشارة اليها تابعة
للاشارة الى محالها وان كانت اشارة عقلية فهي لا تتناول الاعراض الشخصية الا من جهة العلم باسبابها وعللها فلا
يكون العلم بها الا كليا فلا يكون اشارة اذ الاشارة الى شيء لا يحتمل الشركة كما قلنا ومن ههنا يعلم ان كليات الجواهر ايضا
لا يمكن الاشارة اليها ككليات الاعراض فقد اخطأ من ظن ان هذه الخاصة شاملة لجميع الجواهر وكذا الجوهر الجزئي الجسماني
غير قابل للاشارة العقلية لكونه غير معقول على ما هو المشهور عندهم فلا يشار اليه باشارة عقلية الا بتبعية العلم باسبابها
وعللها ومنهم من زعم ان العرض قابل للاشارة العقلية لانها لا تعقل من حيث طبيعته دون الاضافة الى محل مخصوص فلم يبق
فرق بين الجوهر والعرض في قبولها اذ الكلي من كل منهما مقصود بالاشارة الحسية الا ان من عرف معنى كون الشيء مقصودا با
لاشارة وان مرجعها نحو من الوجود الحضوري ولا يكفي فيها مطلق المعلومية على الوجه الكلي لم يشتبه عليه الامر فان مهية
العرض مما يتقوم وجوده بالموضوع بخلاف الجوهر فانه لا حاجة الى محل والذي يتوهم فيه الحاجة الى المحل من الصور المادية ليس كما
توهم فان الحاجة لها الى المادة ليست في تقوم وجودها بل في لوازم تشخصيتها كما سيجيء فمهية كل جوهر بحسب وجودها الذهني
التي يعرضه العموم والاشتراك مما لا شبهة في قبولها الاشارة العقلية من حيث تعينها العقلي الذهني وان لم يقبلها
من حيث ابهامها الخارجي بخلاف مهية العرض فانها تابعة لغيرها في الوجود مطلقا فليست مقصودة الا بالعرض كما يظهر
بالوجدان واما الجوهر المفارق البحت فهل يمكن ان يقع اليها اشارة عقلية مخصصة عينا وعقلا فالمشاؤن ينكرونها
الا في علم المفارق بذاته وصفاته الذاتية والرواقيون اثبتوها والحق في ذلك مع الرواقيين كما سيأتي في مباحث علم الله
ومن خواص الجوهر كونه موجودا لنفسه بالمعنى المقابل للوجود النسبي وهذه مختص بما لا محل له من الجواهر فان الصور المادية
وكذا كليات الجواهر على راي المشائين وجودها لغيرها اذ ليس قوامها بذاتها اصلا وانما قلنا على راي المشائين لما عرفت من
مذهب الافلاطونيين من وجود الكليات الطبيعية في عالم المفارقات قائمة بانفسها ولقائل ان يقول ان الصور المادية
فهي من حيث طبيعتها مستغنية عن المادة وانما الحاجة الى المادة من حيث تشخصها وليست المادة متقومة بها بخصوصها لها
لبقاء المادة دونها فما هو اصل الجوهر وحقيقته فليس وجوده لغيره وما هو لغيره فهو عرض واما الكليات والصور الذهنية
فقد مر انها ليست من مقولة الجوهر بل من مقولة الكيف وان كانت حدودها ومعانيها الجوهرية حاصلة في العقل و
الجوهر محمول عليها الا بالحمل الشايع الصناعي فلم يقدح لشيء من القبيلين عموم هذه الخاصية للجوهر لكنا نجيب عن الاول

بان الجوهر الصوري وان كان بحسب المهية مستغنيا عن المادة الا انه لما كانت مهيته متحدة مع التشخص في نحو من الوجود
اتحادا بالذات صدق ان هذا النوع من الجوهر وجوده الشخصي لغيره وعن الثاني ايضا بمثل ما ذكرناه فان مهية الانسان
واقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون جوهرا لكن يصدق عليها انها ما يوجد مفتقرا الى موضوع عقلي قائما به فيكون
عند وجودها الذهني موجودة لغيرها فهذه الخاصية ليست ثابتة لمقولة الجوهر في جميع افرادها الشخصية التي
يحمل عليها معنى الجوهرية او يشتمل في ذواتها عليه ومن خاصية الجوهر ان الواحد العددي منه يقبل صفات متقابلة
كالسواد والبياض للجسم والرجا والخوف في النفس فان قلت الظن الواحد قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا وهو نوع من العلم
القائم بالنفس والعلم الحصولي عرض فالكيف ايضا اشترك مع الجوهر في هذا الوصف قلت المراد تبدل تلك الصفات
المتضادة في انفسها لا بحسب نسبتها الى امر خارج والصدق والكذب من الامور النسبية فالظن الصادق اذا كذب كان
لتغير الامر الخارج عنه فالصورة العقلية بحالها عند ما كذبت نسبتها الى الواقع بعد الصدق وهذا ايضا من الخواص الغير
الشاملة فان الجواهر المفارقة لا تغير فيها والعالم العقلي مصون عن التبدل والتجدد ولوحه محفوظ عن النسخ والمحو و
الاثبات وانما القابل لشيء منها هو ما دون ذلك العالم كالعالم النفساني السماوي فان فيه كتاب المحو والاثبات لتطرق
النسخ والتبديل في النفوس لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ولا يتوهمن ان الكلي من الجوهر الذي عندهم
من الجواهر الثانية او الثالثة مما يتغير لاجل كونه محمولا على الابيض تارة وعلى الاسود اخرى لان ذلك لمطابقته للمختلفات
لا لتغيره بالذات في صفة من الصفات فالكلي يشتمل على كل شخص وليس يحق ان كل شخص منه ابيض وكل شخص منه اسود
فلا يتغير الجواهر الثواني والثوالث من جهة ما هي ثوان وثوالث اعني الانواع والاجناس كما لا يتغير المفارقات بالفعل ولا
يتوهمن ان هذه الخاصية توجد في الاعراض بواسطة ان تتخيل ان اللون المطلق يجوز كونه سوادا وبياضا فتغير من السواد الى
البياض وذلك لان البياض اذا بطل فصله بطلت لونيته لانهما مجعولان بجعل واحد فاذا زال لون زال بتمامه وحصل
لون اخر وليس يجوز انسلاخ فصله مع بقاء سنخ منه لان ذلك غير ممكن التحقق في النوع البسيط واللون المطلق العقلي
نسبته الى الجميع سواء وما اشتهر من ان في الجنس استعدادا لوجود الفصول فذلك انما يصح في جنس الانواع المركبة لا
بما هو جنس بل بما هو ماخوذ مادة وقد علمت الفرق بين الاعتبارين فيما سبق فلو اطلق في جنس البسائط انه مما يقبل الفصول
فمعناه ان الوهم يمكنه ان يجرد الطبيعة الجنسية كاللونية مثلا فينسبه الى اي الفصلين شاء كالقابضية للبصر والمفرقية
له على ان ما عد من خواص الجوهر هو القبول الخارجي لامرين متقابلين يعرضان لقابل واحد ولو ان الكلي بما هو كلي يقبلهما لكان
كل لون سوادا وبياضا ولو كانت طبيعة اللون تقبل السواد كانت مسودة لا سوادا كذا لو قبلت البياض كانت مبيضة
لا بياضا فلم يكن في الوجود سواد ما ولا بياض ما ولو كانا لم يكونا متقابل على التعاقب في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من الاشتباه
بين الوحدة العددية والوحدة المعنوية **فصل** في استحالة ان يكون موجود واحد جوهرا وعرضا هذا الحكم مما يعرف
صدقه ضرورة بملاحظة مفهوم الجوهر والعرض لكون احدهما بمنزلة سلب الاخر والشيء وسلبه لا يصدقان على شيء بديهة
فان مفهوم العرض الموجود في موضوع ومفهوم الجوهر الموجود لا في موضوع فلا نعني بالجوهر الا ما لا يكون متعلق الوجود
بالموضوع ولا بالعرض الا ما يكون متعلق الوجود بموضوع ما اي موضوع كان فالشيء الواحد يستحيل عليه هذان المفهومان
وقد جوز ذلك قوم من القدماء والشيخ الرئيس استبعده ولهم وجوه تمسكوا بها احدها ان فصول الجواهر جواهر مع ان
الحكماء يقولون كثيرا من الفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض فتلك الفصول تكون جواهر واعراضا معا وقد اجاب الشيخ
عنه بان اطلاق الكيف على الفصول وعلى التي من مقولة الاعراض بالاشتراك اللفظي ويمكن ان يقال في نفي كون فصول الجواهر
اعراضا ان الفصل كما مر ليس موجودا متميزا عن الجنس الا في العقل عند التحليل فلو كان عرضا للجنس لوجب ان يتميز وجوده
عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضرورة ان وجود العرض مباين لوجود موضوعه في الواقع والفصل متحد مع الجنس في الوجود
لانه يحمل عليه حمل هو هو واما التحليل العقلي واعتبار كل منهما متميزا عن صاحبه فيكون نسبة الفصل الى الجنس ح نسبة
الصورة الى المادة لا نسبة العرض الى موضوعه فيكون الفصل صورة عقلية والجنس مادة عقلية يحتاج في تحصيل وجودها

وتعينها الى تلك الصورة اذ المبهم بما هو مبهم لا وجود له بالاستقلال وكذا الحال فى فصول المركبات واجناسها الا ان لها
فى الخارج ايضا تعددا فى الوجود بوجه فيكون مادة وصورة خارجيتين لا عرضا وموضوعا وثانيها ان الصورة موجودة فى
حامل الصورة لا كجزء منه فكانت عرضا وكانت فى الجوهر المركب منهما جزء منه وجزء الجوهر جوهر فكان امر واحد جوهرا وعرضا
والجواب ان الصورة ليس وجودها فى حامل الصورة كوجود الشئ فى الموضوع ولا فى المركب ايضا كذلك على ما قرروه ولا وجود
لها فى غير هذين فلا يكون عرضا اصلا لعدم حاجتها الى شئ من الاشياء حاجة العرض الى الموضوع فيكون جوهرا فى ذاتها
مطلقا وثالثها ان الحرارة جزء من الحار والحار جوهر فالحرارة جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبة الى الحار
من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة الى الجسم القابل لها فهى تكون جوهرا وعرضا بالنسبة الى الامرين والجواب ان الحرارة
ان اريد بها الطبيعة النارية الغير المحسوسة فحالها كما علمت من ان وجودها فى الجسم النارى اعنى مادة النار ليس كوجود
شئ فى الموضوع بل كوجود شئ فى المادة اعنى الصورة وان اريد بها الكيفية المحسوسة فهى ليست جزء للحار لا فى النار ولا
فى غيرها الا بمجرد الفرض والاعتبار ورابعها ان العرض فى المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه وكل ما لا يكون عرضا فى الشئ
كان جوهرا فيه لكنه بالنسبة الى القابل له عرض فالشئ الواحد يكون جوهرا وعرضا والجواب ان هذه شبهة نشأت من الخلط
بين مفهومى الجوهر والجوهرى وكذا بين مفهومى العرض والعرضى فان الاخيرين اعنى الجوهرى والعرضى امران نسبيان والاولان
امران حقيقيان فكما ان الجوهر جوهر دائما فى ذاته لا يتغير جوهريته بالقياس الى شئ بل لانه فى نفسه غير مفتقر الى موضوع
اصلا فكذا العرض عرض فى نفسه لا بالقياس الى شئ واما العرضية والجوهرية بمعنى كون الشئ عرضيا اى خارجا محمولا
او جوهريا اى ذاتيا فذلك مما يكون بناؤه على احد هذين الاعتبارين واحد هاتين النسبتين اعنى الدخول فى شئ و
الخروج عنه فهيهنا احتمالات فان شيئا واحدا يجوز ان يكون عرضا فى نفسه وعرضيا للشئ ويجوز ان يكون عرضا فى نفسه
وجوهريا للشئ وان يكون جوهرا فى نفسه وجوهريا للشئ او جوهرا فى نفسه وعرضيا لآخر كالانسان بالقياس الى الضاحك و
يحتمل ايضا ان يكون شيئا واحدا عرضا فى نفسه وجوهريا وعرضيا لشيئين آخرين كالبياض فانه عرض فى نفسه وعرضى
بالقياس الى آخرين كالحيوان فانه جوهر فى نفسه وجوهرى للانسان وعرضى للماشى فقد انكشف ان مجرد كون الشئ فى المركب
جزء له لا يوجب كونه جوهرا الا اذا لم يكن مهيته محتاجة الى الموضوع فان كانت مهيته مفتقرة الى الموضوع فهو عرض
سواء كان جزء للمركب ام لا وما وجد فى كلام القوم ان جزء المركب الجوهرى جوهر فهو مشروط بان يكون المركب ذا طبيعة واحدة
لان جزء المركب الطبيعى اذا وجد فى شئ فلا يكون وجوده فيه كوجود شئ فى موضوع بل كوجوده فى مادة له وهذه المعانى
مبسوطة فى قاطيغورياس الشفاء بما لا مزيد عليه فمن اراد فليرجع الى ما هناك لكن ما ذكرناه يكفى للسالك الطالب الا ان غرضه
مجرد السلوك الى مطلوبه وتحصيل ما لا بد الواجب من مطلوبه الابدى وازالة الموانع ودفع العوائق والقواطع والمجاهدة
مع الشياطين والمدافعة مع قطاع الطريق والمضلين لا الاحاطة بجميع الاقوال والمذاهب والابحاث عقدا وحلا
ثم العجب من صاحب المباحث المسماة بالمشرقية انه بعد ما نقل اكثر هذه المعانى مرارا كثيرة فى كتبه وشروحه لكلام الحكماء
رجع وقال ان لهم ان يحتجوا لمذهبهم ان كل ما حل فى شئ فانه يكون لذلك الحال اعتباران فى محل واعتبار انه فى المجموع
اما الاعتبار الثانى فلا شبهة فى انه لا يوجب العرضية لانه جزء ومن شرط العرضية ان لا يكون جزء واما اعتبار كونه
فى المحل فلا يخ اما ان يعقل محل يتقوم بما يحل فيه او لا يعقل والاول بط لوجهين احدهما ان الحال محتاج فى وجوده الى المحل
فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الآخر والدور بط الثانى ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها فلو كان
لوجود شئ من الصور العنصرية مدخل فى تقويم وجود الهيولى وتتميم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة
فح لا يكون الهيولى مشتركة هف فيكون الحال جوهرا وعرضا وهذه هى العقدة التى لفقها من قبل المجوزين لكون الواحد
جوهرا وعرضا واما حلها فبتذكر ما سلف حتى تظهر وجوه الفساد فيما ذكره اما اولا فلانه خلط بين الجوهر والجوهرى اعنى
الذاتى وبين العرض والعرضى اعنى الخارج عن الذات فاستدل على جوهرية كل ما حل فى موضوع بانه جزء للمجموع وجزء المجموع
لا يكون عرضا والحق ان جزء المجموع لا يكون عرضيا له لا انه لا يكون عرضا فى نفسه فلا يوجب كونه جزء الشئ كونه جوهرا

لا الجسم القابل وجوهرى الى المركب منها وان يكون شيئا واحدا جوهرا فى نفسه وجوهريا وعرضيا بالقياس

فی نفسه بل کونه جوهرا فلا منافاة بین کون الشیء عرضا فی نفسه جوهرا بالغیر فاستدل من نفی احدهما علی اثبات مقابله
الاخر وذلك باطل فان عدم کون الشیء عرضا لا یوجب کونه جوهرا اذ لیس مقابلا له انما المقابل له الجوهری بمعنی الذاتی
فلا یثبت من نفی کون الشیء عرضا الا کونه ذاتیا ولیس کل ذاتی جوهرا فی نفسه فان اللونیة مثلا ذاتیة للسواد ولیست
جوهرا واما ثالثا فما ذکره من الدور لیس بمستحیل مطلقا لان جهة الاحتیاج بین الحال المقوم للمحل کالصورة والمحل المتقوم
به کالهیولی مختلف کما ستقف علیه فی مباحث التلازم بین المادة والصورة ولیس کل ما یطلق علیه لفظ الدور ولو بالاشتراك مستحیلا انما المحال من الدور ما یکون جهة الافتقار فی الطرفین واحدة لان البرهان انما اقیم علی هذا الاعلی غیره
وان اطلق لفظ الدور علیه لغة وعرفا واما رابعا فلما سیجیء من اثبات ان المادة مفتقرة فی تقومها الی نوع من الصور
ای نوع کان ولیست مفتقرة اصلا الی شیء نحوا من الافتقار وهذا هو مناط الفرق بین کون الحال صورة وبین کونه عرضا
فالعرض طبیعة ناعتیة لا یمکن قوامها الا بالمحل واما الصور الجوهریة فحاجتها الی المحل لیست بطبعها بل بعوارض تشخصها
ولوازم وجودها الخارجی فلیکن هذا آخر ما قصدنا ذکره من خواص الجوهریة والعرضیة **واما المطالب** فالمطلب
الاول فی احکام الجواهر وفیها فنون **الفن الاول** فی تجوهر الاجسام الطبیعیة وفیه مقدمة وعدة
فصول **فصل** فی مهیة الجسم الطبیعی اعلم انك لما علمت فی اوائل هذا السفر ان حقایق الاشیاء عبارة عن وجوداتها
الخاصة التی هی صور الاکوان وهویات الاعیان وان المهیات مفهومات کلیة مطابقة لهویات خارجیة ویعرض لها العموم
والاشتراك فی العقل ومعنی وجودها فی الخارج صدقها علی الوجودات وهی فی حد نفسها لا موجودة ولا معدومة ولا کلیة
ولا جزئیة ومعنی عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود العام البدیهی لا بقیام فرد حقیقی من الوجود بها
لاستحالته ذلك کما علمت مرارا وبالجملة الوجود هو بنفسه موجود فی الخارج ویکون متقدما ومتاخرا وعلة ومعلولا وکل
علة فهی فی رتبة الوجود اشرف واقوی واشد واعلی من معلولها وکل معلول فهو فی رتبة الکون اخس وادون وانزل من علته
حتی ینتهی سلسلة الوجود فی جانب العلیة الی مرتبة من الجلالة والرفعة والقوة یحیط بجمیع المراتب والنشآت ولا یغیب عن
وجوده شیء من الموجودات ولا یعزب عن علمه الذی هو ذاته ذرة فی الارض والسموات وکذا ینتهی فی جانب المعلولیة وجهة القصور
الی حیث لا حضور لذاته عند ذاته بل یغیب ذاته عن ذاته وهو الوجود الامتدادی ذو الابعاد المکانیة والزمانیة ولیس له من
الجمعیة والتحصل الوجودی قدر ما لا ینطوی وجوده فی عدمه ولا یندمج حضوره فی غیبته ولا یتشابك وحدته فی قوة
کثرته وهو کالجسم فان کل بعض مفروض منه غایب عن بعض آخر وکذا حکم بعض البعض بالقیاس الی بعض بعضه الاخر وهکذا
فالکل غایب عن الکل فهذا غایة نقص الوجود فی الذوات الجوهریة ولا بد ان تصل نوبة الوجود لان کل وجود هو مبدأ اثر
واثره ایضا نحو من الوجود انقص منه وهکذا فلو لم ینته سلسلة الوجود الی شیء یکون حیثیة وجوده متضمنا لحیثیة عدمه
یلزم عدم الوقوف الی حد فلا یوجد الهیولی التی هی محض بالقوة والامکان لکن لا بد من وجودها کما ستعلم وهذا اعنی الصورة
الجسمیة وان کان امرا ظلمانیا الا انه من مراتب نور الوجود فلو لم تنته نوبة الوجود الیه لکان عدمه شرا وعدم ایجاده بخلا
وامساکا من مبدعه وهو غیر جایز علی المبدأ الفیاض المقدس عن النقص والامکان علی مقتضی البرهان ولان عدم فیضان
هذا الجوهر الظلمانی یستلزم وقوف الفیض علی عدد متناه من الموجودات لنهوض البراهین الدالة علی تناهی المترتبات فی
الوجود ترتبا ذاتیا علیا ومعلولیا فینسد بذلك باب الرحمة والاجادة عن افادة الکائنات الزمانیة المتعاقبة سیما
النفوس الانسانیة الواقعة فی سلسلة المعدات والعائدات وایضا لو لم ینته سلسلة الایجاد الی الجوهر الجسمانی لزم ان ینحصر
الممکنات فی العقول فان ما سوی العقول کالنفوس والطبایع والصور والاعراض کالکم والکیف والاین والمتی وغیرها لا
یمکن وجودها الا مع الجسم او بالجسم فهذه الوجوه وغیرها من القوانین الحکمیة تدل دلالة عقلیة علی تحقق الممتدات الجوهریة
فی الوجود مع قطع النظر عما یوجبه الحس من وجود جوهر ممتد فیما بین السطوح والنهایات حامل للکیفیات المحسوسة
فهذا الجوهر الممتد هو المسمی بالجسم الذی من مقولة الجوهر وقد یطلق بالاشتراك علی معنی آخر من مقولة الکم کما ستقف علی
الفرق بینهما وقد عرفوا الجسم بالمعنی الاول بحسب شرح اسمه بانه الجوهر القابل لفرض الابعاد الثلثة ونقل عن الشیخ انه

وانما ثانیا فقد وقع الخلط والاشتباه ایضا فی هذا بین حال الشیء فی نفسه وبین حاله مقیسا الی غیره صح

متردد في ان هذا التعريف للجسم حد او رسم له وابطل الفخر الرازي كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا
له اما الاول فلوجوه سبق ذكرها في كلامه عن كون الجوهر معناه الموجود لا في موضوع والوجود لا يصلح للدخول في الماهيات فلا
يكون جزء لانواع الجوهر ولا في موضوع امر سلبي والسلوب خارجة عن الحقايق الموجودة وايضا لو كان الجوهر جنسا لاحتاج الى
فصل وفصله ان كان عرضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وان كان جوهرا احتيج الى فصل آخر ويعود الكلام اليه فيتسلسل واما
الثاني فلان معنى القابلية وامكان الفرض وصحته ونحو ذلك من العبارات امور نسبية لا تحقق لها في الخارج والا لقام
بمحل قابل لها ضرورة انها من المعاني العرضية فيحتاج الى قابلية اخرى ويعود الكلام الى قابلية القابلية فيلزم التسلسل
في المترتبات الموجودة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية سابقة عليها ومثله باطل بالاتفاق سيما وهذه السلسلة
امر محصور بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل والجواب اما عن الاول فلما عرفت فيما مر فانه واكثر الناس زعموا ان قولهم الموجود
لا في موضوع حد للجوهر وفهموا منه الموجود بالفعل مسلوبا عنه الموضوع وعليه يبتني اعتراضاتهم على جنسية الجوهر ولم يعلموا
ان لا حد للاجناس العالية لكونها بسيطة ولا حد للبسيط فما ذكر في تعريف الجواهر خواص ولوازم يصلح لاستعماله وعدم جنسية
رسم الشيء لا يوجب عدم جنسيته واما عن الثاني فقد ذكر العلامة الطوسي في شرح الاشارات ان الفصل ليس قابلية الابعاد
لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل المحمول وهو ليس بشيء فان المراد من الالفاظ المشتقة المذكورة في التعاريف هي مفهوماتها
البسيطة وح الفرق بينها وبين مباديها الاشتقاقية بمجرد الاعتبار فان مفهوم الابيض بما هو ابيض بسيط كالبياض و
الفرق بينهما بانه ان اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء فهو عرض غير محمول وان اخذ اعم من ذلك بلا شرط غيره كان عرضيا محمولا
وكذا الحكم في جزء الحد كالناطق من جهة كونه جزء غير محمول بالاعتبار الاول وفصلا محمولا بالاعتبار الثاني كما هو التحقيق فالفرق
بالوجود والعدم بين المشتق ومبدئه غير سديد بل الحري بالجواب ان يقال المراد من الفصول المذكورة في اكثر الحدود هي ملزوماتها بيس
التي لا يمكن التعبير عنها الا بتلك اللوازم كالناطق المذكور في تحديد الانسان فان المراد قوة النطق وكونه بحيث ينشأ منه
ادراك الكليات لا نفس هذا الادراك الذي من قبيل الاضافات ضرورة ان المضاف غير داخل فيما هو تحت مقولة الجوهر
بالذات فهذه العنوانات المذكورة اقيمت مقام الفصول والمراد منها ملزوماتها ويؤيد هذا ما ذكره الشيخ الرئيس في الهيات
الشفاء اذا اخذ الحس في الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على ما هو الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس دراكة
متحركة بالارادة وليست هويته نفس الحيوان ان يحس ولا هويته ان يتخيل ولا هويته ان يتحرك بالارادة بل هو مبدأ لجميع ذلك انتهى
ولعل من حد الجسم بانه الطويل العريض اراد به نحو ما ذكرناه لان هذه المعاني مما يثبت عرضيتها كما مر فان الجسمية قد تنفك عنها
في مطلق الوجود اما انفكاكها عن الخط مطلقا ففي الوجود الخارجي والذهني جميعا واما عن السطح المستوي فكما مثل الكرة و
الحلقة المفرغة واشباههما واما عن المستقيم والمستوي منهما جميعا فكالعدسي والاهليلجي واما عن المستدير منهما فكما
مثل المكعبات واما عن الجميع فذلك وان لم يتحقق في الوجود لكن مما يمكن تحققه في الوهم والعقل لان التناهي ليس من لوازم
ماهية الجسم فان من تصور جسما غير متناه لم يتصور جسما لا جسما بل تصور جسما وشيئا آخر وهو كونه غير منته الى سطح فمن
تصور في خياله جسما منبسطا في الجهات الثلث من غير ان يتصور او يعتبر معه تناهيه فقد ادرك وتصور جسما ولم يعوزه
شيء من تصور حقيقة الجسم وان لم يدرك تناهيه ومن تصور جسما غير متناه لم يخطأ في التصور بل انما اخطأ في التصديق كمن
قال ان الجسم عرض فقد تصور الطرفين البسيطين من غير خطأ فيهما لكنه اخطأ في التركيب الايجابي فلو كان التناهي مقوما لحقيقة
الجسم لم يكن الانسان عند الفرض المذكور متصورا لحقيقة الجسم مع انه قد تصورها هف واما مغايرة الجسم بهذا المعنى
للجسم التعليمي الذي هو من باب الكم فلما سيأتي من الدليل اذ لا انفكاك بينهما في شيء من الوجودين حتى يثبت عرضيتهما با
لانفكاك فقد ثبت انه لا يجوز تحديد الجسم بهذه الابعاد ولا بقبوله اياها بالفعل بحث وتحقيق وربما احتج القائل
بصحة تعريف الجسم بهذه الابعاد بان الجسم لا يخلو عن صحة فرض الابعاد والخطوط وهذه الخطوط المفروضة اما ان تكون مفروضة
في اتصال الجسم فيكون الاتصال حاصلا بالفعل في الجسم والا لم تكن مفروضة فيه بل في معنى آخر غير الاتصال والمتصل بنفسه
هيولى كان او غيرها فلا بد ان يكون ذلك متصفا بالاتصال حتى يمكن فرض الابعاد فيه والا لما كان الفرض صحيحا ضرورة ان

ما لا اتصال

ما لا اتصال له ولا بعد فيه لا يمكن فرض الابعاد فيه فاذا كانت صحة هذا الفرض موقوفة على وجود الاتصال وجب كونه موجودا قبل
الفرض والا كان الفرض مستحيلا فيه والمقدر خلافه واذا كانت صحة الفرض موقوفة على وجود الاتصال فاستحال ان يكون وجود
الاتصال موقوفا على صحة الفرض ولا ان يكون معها والا لزم توقف الشيء على نفسه اما بمرتبة او بمرتبتين وهو ممتنع فثبت ان الاتصال
في الجهات الكثيرة موجودة قبل فرض الخطوط لانه للجسم غير منفكة والجواب ان للجسم اتصالا واحدا في نفسه هو المصحح لفرض الخطوط
المتقاطعة فان كان مرادكم بوجود الاتصال قبل فرض الابعاد هذا فهو صحيح لكنه بنعت الوحدة هو الجسم وان عنيتم ان في الجسم
متباينة موجودة بالفعل يفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الامر كذلك بوجهين احدهما انه لو كان تعدد الجهات بالفعل
بحسب الخطوط الممكنة الافتراض لكان الجهات غير متناهية كما ان الخطوط التي يمكن فرضها غير متناهية وثانيهما ان الجهة ليست جهة
الا منتهى الاشارة كما ستعرف ولا يتعين الجهات الخطية الا بوجود الخطوط ولولاها لما كان لتلك الجهات من حيث انها تلك
الجهات حصول بالفعل فحق انه وجد قبل فرض الخطوط الاتصال الذي عرض له الآن ان حكم عليه بانه هذه الجهة وليس بحق انه وجد
قبل الفرض هذه الجهة لان قبل الفرض لما كانت هذه الجهة هذه الجهة كما انه اذا احدث خط فيه فانه لم يكن هذا الخط موجودا
قبل حدوث هذا الخط وان كان الاتصال الذي وجد فيه الان هذا الخط موجودا قبل هذا الخط لقائل ان يقول الاتصالات
البعدية اذا كانت موجودة في الجسم بالقوة والانفصالات التي بازائها ايضا موجودة بالقوة فان الجسم في اتصاله وانفصاله
بالقوة وما بالقوة غير موجود فالجسم ليس بمتصل ولا منفصل هف والجواب عنه ان الاتصال بالمعنى الحقيقي الغير النسبي لفظ
مشترك في الصناعة بين الخطوط والمقادير وبين الصورة الاتصالية كما سيتضح لك فنقول الاتصالات الخطية موجودة
في الجسم بالقوة فاما الاتصال بمعنى الصورة الجسمية فذلك موجود بالفعل لانه صورة مقومة لماهية الجسم المطلق فقد
تقرر ان قابل الابعاد ليس معناه القبول الاضافي المتاخر عن وجود القابل والمقبول ولا ما يوجد فيه الابعاد بالفعل والا لم يكن
الكرة جسما بل المراد مبدا هذا القبول كما علمت وعلمت نظيره في تعريف الجوهر بالموجود الذي سلب عنه الموضوع طريقة
اخرى ان رهطا من المتاخرين لما تعسر عليهم تصحيح التعريف المذكور على الوجه الذي مر بيانه غيروا القول الموروث من القدماء
الى قولهم هو الجوهر الطويل العريض العميق وفيه ان كل واحد من هذه الالفاظ مشترك بين معان مختلفة فالطول يطلق
تارة للخط كيف كان كما وقع في كتاب اقليدس ولاعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا ولاعظم الابعاد المتقاطعة خطا
كانت او غيره وللبعد المفروض اولا وللبعد المفروض بين راس الحيوان ومقابله من القدم او الذنب وللبعد المفروض بين
السماء والارض وكذا العرض يطلق على السطح نفسه ولانقص البعدين مقدارا وللبعد المفروض ثانيا وللبعد الواصل بين
اليمين واليسار وكذا العمق يقال لما بين السطحين من الثخانة ولثالث البعدين المفروضين طولا وعرضا اذا كان مقاطعا
لهما ولما يؤخذ ابتداؤه من فوق حتى يسمى الماخوذ عكسه سمكا وقد يطلق على الجسم نفسه وليس من شرط الجسم كما علمت ان يكون
فيه خط او خطوط كالكرة الغير المتحركة ولا ان يكون الجسمية مما يستدعي ان يكون ذا سطح وان لم ينفك عنه في الوجود ولا انه
يجب ان يكون ذا سطوح او خطوط كثيرة بل ربما كان كالكرة والبيضي والشلجمي ولا ان السطوح والابعاد التي وقعت في الجسم
يجب ان تكون متفاضلة بل ربما يكون كالمكعب ثم جسمية المكعب ليست بسبب السطوح الستة المحيطة به حتى اذا زالت
زالت الجسمية بزوالها وكذا جسمية الاجسام ليست بانها واقعة بين السماء والارض او في جوف المحدد حتى يعرض له الجهات
وان لم يكن بد من ان يكون الجسم اما محددا او في محدد فظهر من هذا ان وجود الابعاد الثلثة الموجودة بالفعل باحد من المعاني
المذكورة مما ليس مقوما للجسم ولا لازما من لوازم ماهيته ولا من لوازم وجوده بما هو وجود الجسم من حيث هو جسم حتى لا
ينفك شيء من الاجسام الموجودة عن تلك الابعاد بشيء من الوجوه المفهومة منها بل يجب الرجوع في تاويل هذا الرسم الى ما
وقع التحقيق ولا في التعريف السابق فهو بمعنى هذا الرسم ان الجسم هو جوهر يمكنك ان توقع او تفرض فيه خطا كيف ما وقع
اولا فيسمى طولا وخطا اخر مقاطعا له على نقطة من النقاط الموجودة او المفروضة تقاطعا على زوايا قوائم فيسمى هذا
الثاني عرضا وخطا ثالثا مقاطعا لهذين على القوائم في النقطة المفروضة في التقاطع الاول حتى يكون موضع التقاطع
القائمي للخطوط الثلثة نقطة واحدة واستحال وجود بعد اخر عمودي على نقطة واحدة غير الثلثة الموصوفة فالمراد بما ذكر

فى تعريف الجسم بانه طويل عريض عميق هو كون الجسم بالحيثية التى مر وصفها ومر ذكر نظائرها واشباهها ثم سائر الابعاد والسطوح والتعليمات الموجودة او الموهومة فى الجسم ليست داخلة فى جوهر الجسم بل هى اعراض خارجة لازمة او مفارقة من توابع الجسم ولواحقه كما ستعلم ولفظ الاتصال مما يطلق تارة على الجسم صورة وتارة على المقادير التعليمية وغير التعليمية بحسب الاشتراك كما ستفصله انشاء الله تعالى **تتمة استبصارية** قد علمت ان معنى كون الجسم طويلا عميقا عند ما ذكرت عنوانا له وتعريفا بها اياه وهو كونه بالصفة المذكورة ولما لم يفهم هذا المعنى من ظاهر اللفظ ترى المتاخرين عدلوا عنه وذكروا فى تعريف الجسم انه هو الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على الزوايا القوائم فزادوا قيودا ثلثة هى الامكان والفرض وكون الابعاد على وجه القيام العمودى اما قيد الامكان فلما عرفت ان وجود الابعاد ليس واجبا فى الجسم لانها ليست مقومة لماهيته ولا لازمة لوجوده فلو لم يقيد بالامكان فهم منه الفعلية المطلقة التى هى ادنى مراتب ما يغاير الامكان فلم يصدق التعريف على الجسم الذى لم يوجد فيه الابعاد ولو فى وقت من الاوقات فاذا قيد به دخل فيه ذلك الجسم فكل جسم وان خلا عن وجود هذه الابعاد لكن لم يخل عن امكانها ونقل صاحب المباحث المشرقية عن الشيخ الرئيس قدس سره ان هذا الامكان هو الامكان العام ليتناول لما يكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كما فى الافلاك وما تكون حاصلة لا على طريق الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصرية وما لا يكون شيئ منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة فانا لو حملنا هذا الامكان على الامكان المقارن للعدم الطعن متوجها بان يقال انك لما جعلت هذا الامكان جزء حد الجسم او جزء رسمه فالجسم الذى قد فرض فيه بعض هذه الابعاد او ثلثها بالفعل فقد بطل جزء حده او رسمه لان القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل ان يكون جسما انتهى وفيه بحث اما اولا فلان فرض الابعاد المذكورة الموصوفة بصفة التقاطع القائمى ممكن على انحاء شتى ووجوه غير متناهية كلما اخرج منها الى الفعل بقى بعد فى القوة وجوه غير متناهية منها حسب قبول الجسم انقسامات غير متناهية فكل نقطة من النقاط الغير المتناهية المفروضة فى الجسم يمكن فرضها مجمع تقاطع ابعاد ثلثة فى الجسم بالصفة المذكورة فلو حمل الامكان المذكور على القوة الاستعدادية المقارنة لعدم ما هى استعداد له لم يلزم من وجود الابعاد الثلثة على الصفة المذكورة بطلان مطلق الاستعداد بل بطلان استعداد مطلق الابعاد الثلثة او بعضها وهو ايضا استعداد خاص لا يوجب رفعه رفع مطلق الاستعداد اذ الامكان بهذا المعنى صفة وجودية ليس معنى سلبيا هو سلب ضرورة ما الجانب والجانبين كما سلف بيانه فبطلان فرد ما منه لا يستلزم بطلان طبيعته بخلاف بطلان فرد ما من المعنى السلبى المساوق لتحقق طبيعة ما هو سلب له فانه يوجب بطلان طبيعة ذلك السلب ولا ترى ان طبيعة رفع حركة ما فى هذا اليوم يرتفع بوجود فرد ما من الحركة ولكن طبيعة الحركة لا يرتفع برفع فرد ما منها بل برفع جميع الافراد لها وذلك لان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما منها وارتفاعها بارتفاع جميع افرادها واما ثانيا فلان الامكان المذكور فى هذا التعريف على الوجه الذى قرره الرئيس فى الهيات الشفاء حيث قال يمكنك ان تفرض فيه ليس وصفا للجسم حتى يبطل بوجود ما هو قوة عليه بل هو وصف بحال متعلقه فانه وصف للفارض فبعد تسليم ان هذا الامكان اذا كان بمعنى الاستعداد مما يبطل طبيعته بوجود فرد ما من طبيعة ما هو امكان له وقوة عليه يلزم ان يبطل صفة الامكان من الفارض بتحقق الفرض فيه لا بتحقق البعد فى الجسم واما ثالثا فبعد تسليم ان الامكان المذكور فى تعريف الجسم وصف للجسم ولا بد ان ينعدم بثبوت ما هو امكان له باى وجه كان فهو انما يلزم ان ينعدم بوجود فرض الابعاد لا بوجود نفسها واين احدهما من الاخر على ان معنى الامكان غير منحصر فى مفهوم الامكان العام والاستعدادى بل له معنى آخر يجوز ان يراد ههنا وهو الامكان الوقوعى بحسب نفس الامر اعم من ان يكون معه استعداد لم لا فزيادة قيد الفرض لادخال الفلك فظهر فائدة قيد الفرض ايضا وهو لا يغنى عن قيد الامكان اذ لا يتحقق بالفعل ولا وقتا ما فى جسم من الاجسام فيلزم ح ان يبطل جسميته لعدم ذلك الفرض وهو مستحيل وليس المراد منه نحو الفروض التقديرية التى قد تجرى فى المستحيلات بل التجويز العقلى الذى يستعمل فى الرياضيات فلا يحتمل طرده بالجواهر المجردة واما تقييد الابعاد على النحو المذكور فلاخراج السطوح فانها مما يمكن فيها الخطوط الكثيرة المتقاطعة لكن التقاطع على وجه القيام لا يمكن فيها الا بين خطين لا اكثر منها وذلك لانه لم يتحقق بعد نحو وجود السطوح ولم يبرهن على انها لا يمكن ان يكون الا اعراضا والتعريف الاسمى لامر يختلف الناس فى نحو وجوده لا بد وان يكون على وجه يتوافق فيه القوم حتى يكون التنازع المعنوى فى معنى واحد بينهم والاتحاد

لايكون

ان يكتفوا فى تعريف الجسم ببعد واحد فان الجوهر الممتد منحصر فى الجسم لكن العلم بهذا الانحصار انما يحصل بعد اقامة البرهان على نحو
وجوده وهو مطلب ما الحقيقية فذكر الابعاد المتقاطعة على الوجه المذكور اما احتراز عما ذهب اليه بعض المعتزلة من تالف الاجسام
عن السطوح الجوهرية واما ايفاء بتمام تصوير ماهية الجسم واشعار بان المعتبر فى جسمية الجسم قبوله للابعاد على الوجه المذكور وان كان
قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه فقد وضح ههنا ايضا ان جسمية المكعب وغيره ليس بحسب ما وجد فيها من الابعاد حتى تبطل
الجسمية ببطلانها ولا بحسب امكان وقوع ابعاد مخصوصة شخصية على الوجه المذكور حتى يبطل ذلك الامكان بتحققها ويبطل
ببطلانها الجسمية بل المعتبر فى الرسم والماخوذ فى الحد كون الجسم بحيث يمكن لاحد ان يفرض فى داخل ثخنه بعدا او بعدا آخر عمودا عليه
وبعدا ثالثا عمودا عليهما وهذا المعنى لا ينفك عن الجسم ابدا سواء وجدت فيه الابعاد ام لا وسواء وجد الفارض ام لا وسواء تحقق
منه الفرض ام لا **عقد وحل** وربما قال قائل ان هذا الرسم غير صحيح بوجوه اما اولا فلصدقه على الهيولى لانها جوهر
يقبل الابعاد وان كان بواسطة الصور الجسمية فان صحة فرض الابعاد بالواسطة اخص من صحة فرض الابعاد مطلقا ومتى
تحقق الخاص تحقق العام بالضرورة واما ثانيا فلان الوهم مما يصح فيه فرض الابعاد الثلثة كلك للمقادير الموجودة فيه و
التعليميات مع ان الوهم ليس جسما طبيعيا واما ثالثا فلان الصحة والامكان ونظائرهما امور عدمية واوصاف لا ثبوت لها فى
العين والتعريف بالعدميات لو جاز لجاز فى البسائط التى لا سبيل الى معرفتها الا باللوازم واما الجسم فهيئة مركبة لوقوعها تحت
جنس الجوهر فلها فصل يتركب هى منه ومن الجنس ولتركبها من الهيولى والصورة والتركيب فى الوجود يستلزم التركيب فى الماهية فيق
فى الجواب اما عن الوجه الاول فلان الابعاد اعراض قائمة بالجسم لانه موضوع لها وليس للهيولى الاولى وجود فى ذاتها مستقل
حتى يقبل شيئا شانه ان لا يكون عارضا للامر الا بعد تمام تحصل ذلك الامر الذى يقبله سواء كان بواسطة او بدون واسطة
بل لا يمكن لها فى ذاتها الا قبول ما يكملها ويحصلها موجودا بالفعل وتقومها هيئة نوعية خارجية نعم لو اريد بالواسطة
الواسطة فى العروض بازاء ما هو المعروض بالذات دون الواسطة فى الثبوت لكان صحيحا ان يقال ان الهيولى يقبل الابعاد بالواسطة
مثل ما يقال لمن يجلس فى السفينة انه متحرك بالواسطة لكن صحة هذا الاسناد الذى هو بحسب الواسطة فى العروض بضرب من
التجوز ليس كالاسناد الذى هو بسبب امر متوسط فى الثبوت كاتصاف الماء بالسخونة بتوسط النار لان هذا اسناد بالحقيقة
دون الاول واللازم فى التعريفات صدقها على افراد المعرفات صدقا بالذات وعدم صدقها على غيرها كذلك فلا يقدح
فى صحة التعريف ان يصدق صدقا بالعرض على غير افراد المعرف وبهذا يندفع كثير من الاشكالات التى تكون من هذا القبيل فان
المعلم الاول حد المتصل بانه الذى يمكن ان يفرض فيه اجزاء يتلاقى على حد مشترك ورسمه بانه القابل لانقسامات غير متناهية
وحد الرطب بانه القابل للاشكال بسهولة واليابس بانه القابل لها بصعوبة فيتوهم ورود النقض بالهيولى الاولى فى جميع هذه
الحدود ونظائرها وبما ذكرناه يندفع النقض عن الجميع ولك ان تقول ان ماهية الجسم مركبة بحسب الوجود الخارجى من
الجزئين هما الهيولى والصورة والهيولى هو الجزء الذى به يكون الجسم قابلا متهيئا لحصول الاشياء له والصورة هو الجزء الذى
به يتحقق الحصول والفعلية ولا دخل للصورة فى القابلية اذ جهة القابلية انما هى للهيولى فقط فالقابل للابعاد فى الحقيقة
هى الهيولى لا الصورة فينتقض التعريف طردا وعكسا لصدقه على الهيولى وان كان بشرط الجسمية وعدم صدقه على المجموع
المركب منهما اى الجسم لما بينا ان الصورة لا مدخل لها فى القابلية فليس القابل هو المجموع بل الهيولى بشرط المذكور ولنا ان
نجيب عنه بان القبول ههنا بمعنى مطلق الاتصاف بشئ سواء كان على وجه الانفعال والتاثر التجددى الذى يلزمه الاستعداد
او لم يكن والذى يكون من خواص الهيولى هو الاستعداد لا مطلق الاتصاف لوجود الاوصاف الكمالية فى المفارقات من غير
انفعال هناك فقبول الابعاد الثلثة بحسب الفرض لا يحتاج الى انفعال ومادة اصلا اولا ترى ان الجسم لو كان محض الجسمية
من غير هيولى لكان قابلا للابعاد الفرضية باتفاق العقلاء ولهذا عرف الجسم به من لا يعتقد وجود الهيولى الاولى او نقول
ان امكان القبول للابعاد صفة للجسم لا القبول فلا ينافى هذا كون القبول من جهة احد جزئيه اولا ترى ان امكان الانسان
صفة للمنى وليس المنى انسانا فامكان قبول الابعاد من لوازم الجسم التى لا يحتاج ثبوتها له الى قابلية واستعداد وان كان القبول
بالفعل من عوارض الهيولى المفتقرة الى تغير وانفعال فافهم هذا فان الاهمال فيه مما يفعله الكثير واما الجواب عن الثانى

فلان المراد من قبول الابعاد او صحة فرضها او امكان وجودها ما يكون بحسب الوجود الخارجي والنشأة التي نحن نتكلم فيها مع احد او نفيد له او نستفيد منه والوهم وان قبل اشياء كثيرة وابعادا واجراما عظيمة الا ان قبوله لها بنحو آخر من الوجود غير وجود هذا العالم وابعاد هذا العالم هي التي يمكن ان يشار اليها بالحواس الظاهرة وعالم الخيال عالم آخر سمواته وارضه ابعاده واجرامه واشخاصه وكيفياته كلها مباينة الحقيقة لابعاد هذا العالم واجرامه واشخاصه وكيفياته واليه الاشارة في قوله جل ذكره يوم تبدل الارض غير الارض واما اذا قلنا في تعريف الرطب ما يكون قابلا للاشكال بسهولة لم يفهم الا ما يكون قابلا لها في وجوده الخارجي وكونه الدنياوي واما في غير هذا الكون فليس من شرط معنى الرطوبة ان يقبل الشكل بسهولة او صعوبة اما ترى ان القبر ههنا قبر واعداده متشابهة وفي البرزخ اما روضة او نيران والوضوء ههنا وضوء وهناك نور والجماد ههنا جماد وهناك نور والدار ههنا جماد وفي الآخرة حيوان ولنعرض عن هذا النمط من الكلام لان الاسماع مملوة من الصمم عن استماع مثله والاعين عمي عن مشاهدة نشأة اخرى والقلوب مغشوة غيظا وعداوة للذين آمنوا بها وعملوا بموجبها واما الجواب عن الشك الثالث فبان التعريف المذكور لم يقع بنفس القبول لكونه غير محمول ولا بالقابل بما هو قابل حتى يرد عليه ما ذكره من كونه وصفا اعتباريا لا يليق التعريف الحقيقة الخارجية بل وقع التعريف بكون خاص ونحو من الوجود وهو الجوهر الذي يكون بحيث يصلح لان يفرض فيه الابعاد والجوهر الذي يوجد فيه بحسب الفرض كذا وكذا فان مفاد الذي ما يرادف الموجود او يساوقه والتعريف للشيء بنحو من الكون والوجود ليس تعريفا بامر اعتباري لا تحقق له كيف ووجود كل شيء هو المتحقق بالذات لا مهيته الكلية وكذا الحال في اكثر التعريفات الحقيقية للاشياء كتعريف الحيوان بانه الجسم الذي من شانه ان يحس ويتحرك وتعريف الانسان بانه الحيوان الذي من شانه ان يدرك الكليات اي يتعقل المعاني الكلية ويتصورها ثم لا فرق في البسائط والمركبات فيما ذكره فان تعريف الحقائق الموجودة بنفس السلوب والاعدام غير جائز سواء كانت بسيطة او مركبة لان الغرض من التعريف تحصيل امر في الذهن والعدم والعدمي مفهومهما زوال الشيء لا تحصيله **فصل** في ذكر اختلاف الناس في تحقيق الجوهر الجسماني ونحو وجوده الذي يخصه اما الاعتقاد بوجوده على الوجه الذي يستلزم الجوهرية مع ما يصح الطول والعرض والعمق مطلقا فهذا امر ضروري لا نزاع فيه لاحد من العقلاء واما انه متصل بنفسه ام لا وانه بسيط او مركب من جوهرين او من جوهر وعرض فليس بضروري ولهذا وقع الاختلاف بين الناس في نحو وجوده فمن قائل من زعم انه مركب من ذوات اوضاع جوهرية غير منقسمة اصلا لا وهما ولا فرضا ولا قطعا ولا كسرا وهؤلاء ايضا تشعبوا الى قائل لعدم تناهي الجواهر الفردة في كل جسم حتى الخردلة وهو النظام من المعتزلة واصحابه وقائل الى تناهيها وهم جمهور المتكلمين ومن قائل انه متصل في نفسه فمن هؤلاء من ذهب الى انه يقبل الانقسام باقسامه لا الى نهاية وهم جمهور الحكماء ومنهم من ذهب الى انه يقبل عددا متناهيا ثم يؤدي الى ما لا ينقسم اصلا وهو صاحب كتاب الملل والنحل ومنهم من ذهب الى انه لا يقبل من الانقسام الا ما سوى الخارجي اعني الفك والقطع لكون الجسم المفرد عنده صغيرا صلبا لا يقبل شيئا منهما لصغره وصلابته وهو ذي مقراطيس من الفلاسفة المتقدمين والقائل بانقسامه باقسامه لا الى نهاية افترقوا ثلث فرق ففرقة ذهبت الى انه جوهر بسيط هو الممتد في الجهات المتصل بنفسه اتصالا مقداريا جوهريا قائما بذاته وهو راي افلاطون الالهي كما هو المشهور ومذهب شيعة المشهورين بالرواقيين ومن يحذو حذوهم وسلك منهاجهم كالشيخ الشهيد والحكيم السعيد شهاب الدين يحيى السهروردي في كتاب حكمة الاشراق وفرقة الى انه جوهر مركب من جوهرين احدهما صورة الاتصال والآخر الجوهر القابل لها وهم اصحاب المعلم الاول ومن يحذو حذوهم من حكماء الاسلام كالشيخين ابي نصر وابي علي وفرقة الى انه مركب لكن من جوهر قابل وعرض هو الاتصال المقداري وهو ما ذهب اليه الشيخ الالهي في كتاب التلويحات اللوحية والعرشية وقد شنع عليه بعض الناظرين في كتبه لما وجد تناقضا بين كلاميه في هذين الكتابين حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احدهما واختار انه مركب من جوهر سماه هيولى وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع واحد طبيعي من جوهر وعرض وبين الكلامين مخالفة بحسب الظاهر لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشهرزوري صاحب تاريخ الحكماء وابن كمونة شارحي التلويحات والعلامة الشيرازي شارح حكمة الاشراق كلهم اتفقوا على عدم المنافاة بين ما في الكتابين في المقصود قائلين ان الفرق يرجع الى تفاوت اصطلاحيه فيهما ويتحقق ذلك بان في الشمعة تبدل اشكاله مقدار من ثابت وهو جوهر لا يزيد ولا ينقص بتوارد

الاشكال

الاشكال عليه ومنشؤه ذهاب المقادير في الجوانب وهو عرض في المقدار الذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هو الهيولى
على مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح حكمة الاشراق وهو الذي يسمى بالنسبة الى الهيئات و
الانواع المحصلة الهيولى فلا مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احد الكتابين وحكمه بتركب الجسم وعرضية المقدار
في الاخر فان ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد فتوهم المناقضة انما طرء من اشتراك اللفظ **بحث و اشارة**
ان كلام هذا الحكيم العظيم في بعض مواضع من كتابه الكبير المسمى بالمشارع والمطارحات صريح في انه كان ينكر الاتصال والامتداد
سوى ما هو من عوارض الكم وفصوله ويبطل الاتصال الذي هو مقوم للجسم وما ذكر في التلويحات شيئا يدل على ان ما سماه
هيولى يكون امتدادا جوهريا ممتدا بذاته او مقدارا قائما بنفسه بل اثبت له خواص الهيولى التي هي عند المشائين ابسط من هيئة
الجسم بما هو جسم اعني ما يصلح جنسا للاجسام النوعية البسيطة او المركبة اذ صرح فيه بان في الجسم ما يقبل الاتصال والانفصال
جميعا والاتصال نفسه لا يقبل شيئا منهما فالقابل لهما امر آخر وبان الامتداد ليس خارجا عن حقيقة الجسم والا لما افتقر في تعقلها
الى تعقله اولا فهو جزؤه والقابل له هو المسمى بالهيولى جزء آخر للجسم وهذا صريح في ان رايه هيهنا في الهيولى موافق لراي جمهور
الحكماء في حكمة الاشراق نص على ان ما هو المسمى بالهيولى مقدار جوهري قائم بنفسه فالتناقض بين كلاميه في مجالة جوهرية المقدار و
عرضيته بلا مخلص وكذا في بساطة الجسم وتركبه فان ما سماه هيولى في احد كتابيه يجوز كونه جسما كما حكم عليه بناء على ما راى من
كونه متصلا بذاته ومقدارا جوهريا وليس كمال الجسم الا بهذا المعنى او بما يلازمه واما الهيولى التي اثبتها في كتابه الاخر فانها
لا تصلح الا جزء الجسم لان الجسمية لا تتم ولا تتصور الا بما يجري مجرى الصورة الامتدادية الا بمجرد القابل له فقط وسيظهر لك
الفرق بين الامتداد والاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم عند اصحاب ارسطو وبين ما هي نوع من الكمية عارض للجسم عندهم
ومجرد الجسمية عند صاحب الاشراق وهو منكر للمعنى الاول مط فهذا تفصيل ما اشتهر من مذاهب الناس في حقيقة الجسم
المطلق ونحن بصدد ترجيح قول الحكماء الذاهبين الى تركبه من جوهرين جوهر مادي وجوهر صوري ان شاء الله العزيز الحكيم

فصل في شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسماني وما يلزمه ويتوارد عليه آحاده مع بقاءه الاول ان اول ما يجب عليك هيهنا
ان تعلم معنى لفظ الاتصال والمتصل بالمعنى الذي هو حقيقي لا بالقياس الى شيء آخر وبالمعنى الذي هو مقيس الى الاخر اما ما هو
صفة حقيقية فهو ايضا معنيان احدهما كون الشيء في مرتبة ذاته وحد ماهيته صالحا لان ينتزع منه الامتدادات الثلثة
المتقاطعة مطلقا من غير تعيين مرتبة من الكمية والعظم فلا تفاوت بحسبه بين متصل ومتصل ولا مساواة اي مماثلة في القدر
فلا يكون متصل بهذا المعنى جزء من متصل آخر ولا مشاركا ولا عادا ولا معدودا ولا جذرا ولا مجذورا ولا مباينا ايضا ولا
اقل ولا اكثر وهو بهذا المعنى فصل مقسم لمقولة الجوهر وثابت للجسم في حد نفسه كما سنبرهن عليه ان شاء الله تع اذ هو بعد ما
حقق امره في عدم كونه مؤلفا من غير المنقسمات الجوهرية الوضعية في مرتبة ذاته مصداق لحمل المتصل والممتد عليه مع قطع
النظر عن العوارض والخارجيات كلها فان اتصاله وامتداده نفس متصليته وممتديته لا امر آخر يقوم به فيصير منشأ لصدق
المتصل عليه وموضوعا للحمل عليه سواء كان الجسم مجرد الصورة الامتدادية او مؤلفا من صورة الامتداد وجوهر آخر قابل
له على اختلاف راي الحكيمين العظيمين المقدمين فان قلت لو كان الجسم في حد نفسه متصلا لامكن فيه فرض شيء دون
شيء ولكان قابلا للقسمة الى الاجزاء المقدارية فيكون نوعا من الكم لان هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته ولغيره بواسطته
قلنا ليس هذا القدر اي مجرد كون الشيء متصلا او ممتدا مساوقا لقبول القسمة المقدارية بل انما يستتم ذلك بعد تعيين
الكمية وتحصيل قدر الاتصال اذ ما لم يتعين ذهاب قدر التمادي والانبساط الا الى حد معين من الحدود والنهايات و
مبلغ خاص من المبالغ والغايات او اللانهاية فيهما لم يصح فيه فرض جزء معين دون معين ولا يتميز فيه جزء عيني عن جزء
عيني لا وهمي عن وهمي باحد اسباب القسمة من الفك والقطع او الوهم او اختلاف عرضين قارين كالبلقة او غير قارين
كمحاذاتين او موازاتين اذ المصحح والمهيئ لجميع هذه الانحاء في القسمة هو تعين المقدار وسواء كان معروض القسمة والاثنينية
نفس المقدار او معنى آخر كالهيولى او الجسم وليس للجسم في مرتبة ذاته الا نفس الامتداد في الجهات كلها من دون تعين الانبساط
وتقدر الذهاب والاتصال وانما يعرض كمية الاتصال وتقدره بعد نفس الاتصال والدليل على ان كمية الاتصال غير الاتصال

ان مهية الجسم متصورة في الذهن مع قطع النظر عن الكميات المقدارية والعددية نعم لابد له في الوجود الخارجي من تعين مقداري
وعددي فهو من اللوازم الوجودية دون المقومات واللوازم الذهنية قال الشيخ الرئيس عظم الله تقديسه في التعليقات اذا
قلنا جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما هو جسم ليس هو بجزء ولا كل ومثاله في العقل اذا قلنا جسمان من جملة
خمسة اجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة اعداد عرضت للجسم لا ان الجسم بما هو جسم واحد او كثير وقال في الشفاء فالجسمية با
لحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان
هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما آخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساو او معدود به او عاد له او مشارك
او مباين وانما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها
وثانيهما كون الشيء بحيث يوجد بين اجزائه المتخالفة الاوضاع الموهومة حدود مشتركة يكون كل حد منها نهاية لبعض وبداية
لآخر ومن خواص المتصل بهذا المعنى قبوله للانقسام بلانهاية وهو فصل من فصول الكم ويتقوم به ما سوى العدد من الكميات
كلها قارة كانت او غير قارة منقسمة في الجهات كلها او بعضها فقط فهذان المعنيان للمتصل كلاهما حقيقيان والدليل على
اطلاق المتصل على هذين المعنيين اللذين احدهما فصل الجوهر يتقوم به الجسم والاخر فصل الكم يتقوم به الكم المتصل ما ذكره
في فصل من الهيات الشفاء معقود لبيان ان الابعاد اعراض بقوله واما الكميات المتصلة فهي مقادير الابعاد واما الجسم
الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة فهذه العبارة نص منه على ان نفس الاتصال في الجهات كيف
كان وعلى اي قدر ومبلغ كان هو مقوم للجسم وجزء حده واما مقدار هذا الاتصال فهو قسم من انواع الكم يطلق عليه الجسم
بالاشتراك وربما يقيد الجسم الذي هو الجوهر بالطبيعي والذي هو عرض فيه بالتعليمي اذ يبحث عن الاول في الحكمة التي تسمى
بالطبيعيات وعن الثاني في التي تسمى بالتعليميات واما ما هو صفة اضافية فهو ايضا يطلق على معنيين احدهما كون المقدار
او الشيء ذي المقدار متحد النهاية بآخر مثله سواء كانا موجودين باثنين او موهومين فيقال لاحدهما انه متصل بالثاني بهذا المعنى
والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر فيقال لهذا انه متصل بذاك بهذا المعنى فالمعنى الاول من عوارض الكم المتصل وهذا
المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقا كاتصال الخطي الزاوية او من جهة ما هو في مادة كاتصال الاعضاء بعضها ببعض
واتصال اللحوم بالرباطات والرباطات بالعظام وبالجملة كل مماس يكون عسر القبول للمقابل المماسة **تلخيص وتوضيح**
فقد استوضح بطلوع نور المعرفة من افق التبيان ان للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي امتدادا وانبساطا في الجهات الثلث
مطلقا فهذا له بحسب سنخ طبيعته لانه من مقومات مهيته وليس له تلك المرتبة ان يتعين تماديه بالنهاية واللانهاية ان
امكنت بل احدهما من عوارض الوجود له لا من لوازم المهية كما مر فالجسم بهذه الحيثية في هذه المرتبة لا يساوي جسما آخر ولا يفاوته
بالعظم والصغر ثم اذا اعتبر تعين الامتدادات لحق له امكان انفراض الاجزاء المشتركة في الحدود المشتركة وعرض له الاتصال
بالمعنى الذي هو مبدء فصل الكم ومصحح قبول المساواة والمفاوتة ولا يتوهمن احد ان هناك امتدادين وممتدين بالذات
جوهريا وعرضيا بل انما الممتد بالذات موجود واحد ان اعتبر مطلقا فهو جوهر مقوم للجسم الطبيعي وليس له بحسب هذه المرتبة
ان يكون ممسوحا وان اعتبر متعينا في تماديه فصح ان يمسح بكذا وكذا مرة او مرات متناهية او لا متناهية ان جاز وجوده فكان
جسما من باب التعليميات وكذلك السطح فيه اعتباران باحدهما نهاية الجسم الطبيعي وليس من الكميات وان كان عرضا خارجا
عن حقيقة الجسم وبالآخر نهاية للجسم التعليمي ويكون نوعا خاصا من المقادير القارة وكذا القياس في الخط والذي يكشف
الامر في جوهر الجسم المتصل باحد المعنيين وعرضيته بالمعنى الاخر بقاء شخصية احدهما مع تبدل تشخصيات الاخر عند تبدل
اشكال جسم واحد بعينه بالتدوير والتكعيب كالشمعة الواحدة فهناك شخص الاتصال بالمعنى الاول باق والمقدار المساحي
بحيث يمسح بكذا وكذا باق وهو حقيقة نوعية من الجسم التعليمي لان كل مرتبة من الكم بالذات نوع تام مباين لمرتبة اخرى فوقها
او تحتها وتبدل الاشكال مع انحفاظ المساحة توجب تبدل الاشخاص المتساوية في الكم لان التساوي يوجب المماثلة في الكم
فعلم من هذا ان الجسم التعليمي عرض في الجسم الطبيعي يفارقه في الوهم دون الوجود انما المفتقر الى المادة في الوجودين الوهمي
والحسي تغيرات كل منهما وانفعالاتهما التشخصية وسيظهر لك حقيقة هذه المعاني في فصل ظهور وانكشاف في

الفصول

الفصول التالية من بعد انشاء الله الحكيم **فصل** في ان جميع الامتدادات والاتصالات مما يستصح وجودها بالجوهر
المتصل ان العقل بغريزته التي فطر الناس عليها يحيل ان يعرض المقدار والكمية الاتصالية لما ليس ممتدا في نفسه ومتصلا
في ذاته كما قال الرئيس بلغة الفرس في كتاب دانشنامه الموصوف بالحكمة العلائية جسم درحد ذات پیوسته است کرا کسسته
بودى قابل ابعاد نبودى فالابعاد سواء كانت زمانية او مكانية مما يتوقف وجودها على متصل بنفسه مجرد عن التعين الامتدادي
والتجدد الانبساطي حيث لم يكن ذاته ذاتا مقدارية اذ لو كانت في حد نفسه امورا متفاضلة لكانت بعد عروض المقدار
المتصل لها اما ان يكون باقية على حالها من الانفصال ام لا فعلى الاول يلزم ان يكون المتصل منفصلا اذ تعدد المعروض يوجب
تعدد العارض فاذا كان المعروض امورا متباينة الوجود غير مشتركة في الحدود المشتركة كان العارض كذلك فلم يكن مقدارا متصلا وهو
خرق الفرض واما الهيئة العارضة للعسكر ونظائره فليست عارضة لها في الخارج من حيث ذواتها المتعددة بل انما عرضت
لها في الذهن عند اعتبار العقل اياها امرا واحدا فثبت ان المقادير القارة عارضة للجوهر المتصل اما بلا واسطة كالجسم
التعليمي او بواسطة كالسطح وبعده الخط وكذا الحركة المتصلة من جهة المسافة وبحسب انطباقها على المسافة صالحة لان يتكمم بالزمان
ويتقدر به فان جملة الكميات المتصلة مما يصلح وجودها بتعلقها بالجوهر المتصل بالذات وان سئلت الحق فالكمية
المنفصلة والكثرة العارضة لنوع متفق الافراد لا يستصح وجودها الا بانفصال الجوهر الاتصالي لان تكثر النوع الوحداني
لا يعرض الا لما يعرض له الوحدة الاتصالية وذلك لان الموجب للتكثر لو كان امرا ذاتيا له او لازما لطبيعته النوعية لكان
كل فرد منه افرادا كثيرة فلم يتحقق منه فرد واحد فحيث لم يوجد واحد لم يوجد كثير هف فاذا لم يكن الكثرة لازمة ولا
الوحدة لازمة والا لكان من حق نوعه ان لا يوجد الا في شخص والمفروض خلافه فلا بد ان يكون مثل هذا النوع صالحا في وجوده
للاتصال والانفصال وقد علمت ان المصحح للانفصال ليس خارجا عن حقيقة الجسم الطبيعي من حيث الجوهر الاتصالي وسيظهر لك
عن قريب ان القابل للانفصال جزء آخر من الجسم بمدخلية الجزء الصوري واعداده اياه لقبول الفصل فعلم مما ذكرنا ان الكميات بجميع
اجناسها وانواعها مما لا يستصح الا بالاتصال الجوهري فليكن هذا عندك محفوظا **فصل** في انحاء انفكاك الاجزاء
المقدارية وهي ثلثة احدها انفكاكية خارجية توجب كثرة بالفعل في الخارج وثانيها وهمية جزئية توجب كثرة في الوهم
ولا يخرج فيها الى الفعل في الوهم الا جزئيات متناهية العدد بالفعل مع امكان آحاد اخرى لا الى نهاية وثالثها عقلية فرضية
تحيط بجميع الاجزاء الممكنة الانفراض مجملة على ما هو شان العقل البسيط الاجمالي في ادراك جزئيات الماهية العقلية واولها
ما بحسب اختلاف عرضين قارين او غير قارين فالاول مبدا الافتراق الخارجي والثاني منشا انتزاع الوهم صفة الافتراق
بحسب حال الموصوف في الواقع والقسمة باقسامها اذا طرأ الجسم انما ترد على الصورة الاتصالية في درجة مقدارها التعليمي
الا ان الانفكاكية مما يحتاج الى تهيؤ من المادة وهي التي تقبلها وتحفظ معها كما ستعرف فهي من عوارضها بالحقيقة وان
كان المهيئ لقبولها الانفكاك مقدار تعليمي عارض لصورة اتصالية واما الوهمية فهي من عوارض التعليميات بما هي
تعليميات من غير استعداد خاص للمادة واما العقلية فهي ايضا من عوارضها بما هي متصلة اتصالا لا بالمعنى الاول من
الاولين ومما يجب ان يعلم ان اسم الجزء يقع على ما يتركب منه الشيء وعلى ما ينحل اليه وعلى الجزء المقداري بضرب من الاشتراك
او على سبيل المسامحة والتجوز فان الاجزاء المقدارية اجزاء للمتصل بحسب الانفصال والانحلال اليها الا بالحقيقة بل الشأن
بان يتقدر ويفرض انه لو كان للمتصل بما هو متصل اجزاء اي بحسب تشخصه ووضعه لا بمهيته لكان اشبه الاشياء اليها
بالجزئية هذه الامور المسماة بالاجزاء لانها لما تاخرت وجودها عن وجود ما هو الكل فليست اجزاء بالحقيقة الحقيقية
بل جزئية كل منها بحسب وحدته الاتصالية التشخصية انما هي بالقياس الى عدد حاصل من الوحدات الاتصالية ولهذا
تكونه توافقه وموافقته للكل في الحد والاسم والعام والجسم فاحتفظ به كي ينفعك في اندفاع ما ذهب اليه ذيمقراطيس
فصل في اثبات المتصل الوحداني لينكشف به نحو وجود الصورة الجسمية اعلم ان المتكفل لتحقيق المهيات واثبات
نحو وجودها انما هو العلم الكلي والفلسفة الاولى لا العلم الطبيعي كما ان ايجاد الحقائق الابداعية لا يتصور الا من العقول
الفعالة دون القوى الجسمانية المنفعلة الواقعة في عالم التغيرات والاستحالات اذ العلم صورة للمعلوم وحقيقته

واقول اذا اشتدت معرفة الانسان وحدت بصر بصيرته لعلم ان الفاعل لجميع الاشياء وكذا الغاية للكل الا الباري جل اسمه
بحسب قوة تاثيره في الاشياء وسراية نوره النافذ اليها فما من مطلوب الا ويتكفل باثبات وجوده العلم بالله عز اسمه ومن عرف
الله حق معرفته يحصل له بمعرفته تمام معرفة جميع الاشياء الكلية والجزئية فيكون علمه باي شيء كلي او جزئي من مسائل العلم الالهي
لان علومهم حصلت من النظر في حقيقة الوجود وتوابعها وعوارضها وعوارض عوارضها وهكذا الى ان ينتهي الى التشخصات
وهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي المسمى بالعلم الالهي والفلسفة الاولى الا ان العقول الانسانية لما كانت قاصرة
عن الاحاطة بالاسباب القاصية المستعلية البعيدة عن الجزئيات النازلة في هوى السفل الثانية عن الحق الاول في هاوية
البعد فلا يمكن لهم استعلام الجزئيات المتغيرة عن الاسباب العالية فضلا عن مسبب الاسباب فلا جرم وضعوا العلوم تحت العلوم
واخذوا مبادي العلم الاسفل من مسائل العلم الاعلى فشغلهم شان من شان واما الاولياء والعرفاء فجعلوا الحق مبدأ علومهم
بالاشياء الطبيعية والرياضية والالهية كما انه مبدأ وجود تلك الاشياء وقد روي عن امير المؤمنين صلوات الله عليه
وعلى آله ما رايت شيئا الا وقد رايت الله قبله واليه الاشارة اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وبالجملة فان الاشياء
ذوي الاسباب لا يحصل العلم اليقيني بها الا من جهة اسبابها وعللها وهي اربعة فاعل وغاية وصورة ومادة فمن الاشياء
ما له جميع هذه الاسباب ومنها ما لا يكون لها الا الاولين والعلوم المختصة بمثله يسمى علوم المفارقات وما يختص بما بجميع
الاسباب هو العلم الطبيعي اذا كانت امرا مخصوصا والا فهو الرياضي فالبحث عن نحو وجود الجسم المطلق واثبات المادة و
والصورة وتشخصهما وتلازمهما على ذمة العلم الالهي اذ لا مادة من حيث هي مادة لمثل هذه الاشياء ولا صورة ولما كان
اتصال الجسم وقبوله للانقسامات بلا نهاية مساوقا لامتناع تالفه من غير المنقسمات الوضعية فالبحث عن امتناع وجود
الجوهر الفرد انما يليق بهذا العلم لا بالطبيعيات فذكر مسئلة الجزء في اوائل الطبيعيات على سبيل المبدئية اللهم الا ما
يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته وقواه وانفعالاته المتصلة فان شيئا واحدا يكون مسئلة
لعلمين مختلفين من جهتين مختلفتين كبحث استدارة الفلك فانه ثبت في الرياضي بالبرهان الاني والبيان التعليمي
وفي الطبيعي بالبرهان اللمي والبيان الطبيعي من جهة ما يعرض الطبيعة البسيطة من تشابه الاثار وكذا شيء واحد قد يثبت نحو
وجوده من مباديه المخصوصة ثم يجعل وجوده موضوعا لاحكام واحوال خاصة ثم يصير تلك الاحوال بما يلزمها من الاحكام
وسائل لانكشاف حقيقة ذلك الشيء بنحو اوضح لاثبات وجوده تارة اخرى وهذا مما يقع كثيرا عند تغاير الجهة اذا تقرر هذا
فنقول ان الجوهر اذا كان له وضع واشارة وتخصص بحيز بوجه ما فلابد ان يكون له وجه الى فوق ووجه الى مقابله فينقسم
ولو وهما وكذا له وجهان الى الشرق والغرب فينقسم كذلك وهكذا له وجهان الى كل جهتين متقابلتين من الجهات المتقابلة للعالم
فيتكثر اجزاؤه بحسب محاذاته لكل جانب من جوانب العالم عينا او وهما او عقلا فان قلت يجوز ان يكون لامر واحد غير منقسم محاذيا
ونسب الى امور خارجة بلا استيجاب تكثر في جوهره وذاته وغاية الامر ان يتعدد اطرافه ونهاياته وعوارضه وتعدد العوارض
لا يستلزم تعدد الذات مطلقا قلت اما تحقق المحاذيات والنسب المختلفة من غير تعدد فيما يوصف بها بوجه من الوجوه
اصلا وهذا مما يحرم في شريعة العقل ويجزم بديهة العاقل ببطلانه والذي يوجب التنبيه عليه ان الشيء الذي له مماسة
الى امور مختلفة بعينها اذا كان له انقسام بالفعل لكان كل من اجزائه مختصا بملاقات امر واحد من تلك الامور المختلفة
دون غيره بحيث يستحيل ان يكون الجزء الملاقي لهذا عين الجزء الملاقي لذلك فقد علم من ذلك ان تخالف النسبة [illegible]
وتعددها مما يوجب تخالف المنسوب والمنسوب اليه جميعا ولهذا عد الحكماء الوضع من الامور المتكثرة والمكثرة بذاتها
لان طبيعته تقتضي التغاير ولو وهما فالشيء الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن ان يكون ذا اوضاع متعددة كذلك لا يجوز
ان يكون له بما هو واحد نسب مختلفة او متعددة الى اشياء ذوات اوضاع مختلفة من غير عروض كثرة وتعدد في ذاته
يصحح ثبوت هذه النسب الكثيرة واما تجويز تعدد النهايات والاطراف لشيء واحد ذي وضع من غير ان يتطرق اليه
بحسبها كثرة واثنينية لا في الخارج ولا في الوهم فهذا اشد سخافة واوغل نزولا في الباطل وابعد بعدا عن الحق.
اعلم ان للحكماء في باب اتصال الجسم ونفي تركبها عن الجواهر الفردة حججا قوية ووجوها اضطرارية موجبة لوجود المتصل

الجوهري ولهم في هذا الباب طرق متعددة فمنها ما يبتنى على ان تعدد جهات الجوهر المتحيز ويثبتها بانه يوجب الانقسام ومنها ما
يبتنى على الاشكال الهندسية ومنها ما يبتنى على الحركات والمسامتات ومنها ما يبتنى على الظلال اما الطريق الاول
فالمشهور منها في الكتب حجتان خفيفتا المؤنة لعدم ابتنائهما على اثبات الكرة والدائرة والمثلث ونظائرها ولا على
الحركة والزمان واشباههما ففي الاول يفرض جوهر فرد بين جوهرين فردين فان كان يحجز عن المماسة بين الطرفين فينقسم
اذ يلقى كل منهما منه غير ما يلقى الاخر وان لم يكن حاجزا فاستوى وجود الوسط وعدمه وهكذا الحكم في كل وسط فلم يبق حجم
في العالم ولا تعدد وحجم فالتداخل مستحيل وفي الثانية يفرض جوهر فوق اثنين وعلى ملتقاهما فان لقي بكله او بعضه
كل كليهما فيتجزى او بكله كل احدهما فقط فليس على الملتقى وقد فرض عليه وان لقي بكله او ببعضه من كل منهما شيئا فانقسم وانقسما
جميعا والاحتمالات ترتقي الى عشرة كما صوره بعض من المشتغلين بالتدقيق ومن الحجج في هذا الطريق انه اذا انضم جزء الى جزء
فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حجم الجزئين على حجم الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل
جسم اولا بالكلية بل بشيء دون شيء فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام وهذه الحجة اخف مؤنة من السابقتين في نفي التركب
من تلك الجواهر واما في نفي الجوهر الفرد مطلقا فلا اخف مما ذكرا ولا اقبلهما ومنها انا نفرض صفحة من اجزاء لا يتجزى لها الطول و
العرض دون العمق فاذا اشرقت عليها الشمس او وقعت في شعاع بصر حتى يكون وجهها المضيء او المرئي غير الوجه الاخر فينقسم
واما الطريق الثاني المبتنى على الاشكال والزوايا والاوتار فوجوه هذه الطريق كثيرة كما يظهر على المتامل في كتاب اقليدس
الصوري ونحن قد ذكرنا في شرحنا للهداية الاثيرية قسطاسا كاملا من البراهين المبتنية على القوانين الهندسية الدالة على اتصال
الجسم وقبوله للانقسامات بلا نهاية من اراد الاطلاع عليها فليرجع اليه **عقدة وحل** قال شارح المقاصد ان برهان
هذه الاشكال على ما بينه اقليدس مما يبتنى على رسم المثلث المتساوي الاضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا سبيل الى
اثباتها على القائلين بالجزء لان طريقه ان يتخيل خط مستقيم متناه يثبت احد طرفيه ويدار حول طرفه الثابت الى ان يعود الى
موضعه الاول فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت وجميع
الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي دار ولا نعني بالدائرة الا ذلك
السطح او ذلك الخط وهذا البيان لا ينهض حجة على مثبتي الجزء اذ ما ذكر محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم
فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى ومع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتاديتها الى المحال وعلى هذا القياس اثبات
الكرة انتهى كلامه والحل بان اثبات الدائرة والكرة ونظائرهما بطريق الحركة وان توقف على اتصال المقادير كما قرره المعترض وقد
نص الشيخ عليه ايضا وغيره ايضا من الحكماء وما فعله الفرجار ليس الا دائرة عرفية لا حقيقية الا ان طريق اثبات الدائرة ليس منحصرا
في الحركة على الوجه المذكور بل للحكماء طريقان آخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء اولا فان الرئيس قدس سره اثبت في الشفاء والنجاة
الكرة اولا بطريق لمي مبناه على اثبات الطبيعة في الاجسام وكون مقتضاه في البسائط الجسمانية سيما ليس من جملة الاشكال الا
الاستدارة لتشابهها بل الكروية على الخصوص لان شان ما لا زاوية له من الاشكال البيضية والشلجمية والمفرطحة ان يكون فيها
اختلاف امتداد عن المركز واختلاف تفدد في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا توجب اختلافا واذا اثبت الكرة بهذا الطريق
فيثبت وجود الدائرة بسبب قطع يحدث او يتوهم في الكرة الحقيقية ثم قال واصحاب الجزء يلزمهم ايضا وجود الدائرة فانه اذا فرض
الشكل المرئي مستديرا مضرسا وكان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا اطبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى
نقطة في المحيط استوى عليه في موضع كان اطول ثم اذا اطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط كان اقصر امكن ان يتمم
قصره بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا يستويه بل يزيد عليه فهو ينقص عنه باقل من جزء وان كان لا يتصل به بل يبقى فرجة
فليبذر في الفرجة هذا التدبير بعينه فاذا ذهب الانفراج الى غير النهاية ففي الفرج انقسام بلا نهاية وهو خلاف مذهبهم انتهى
فقد علم ان وجود الدائرة والكرة وامثالهما ليس موقوفا على نفي الجزء وان كان جمهور المتكلمين القائلين بالجزء انكروها فان
وجودها يؤدي الى نفي وجودها اما الدائرة فلانها لو كانت من الاجزاء الغير المتجزية فاما ان يكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها
اولا فعلى الاول اما ان يكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم ولا فيساوي في المساحة باطن الدائرة اعني المقعر ظاهرها اعني المحدب

وهو بط فان كنت متوقفا في بطلانه فانظر الى استلزام تساويهما مساواة الدائرتين المحيطة بها والمحاطة بها وكذا المحيطة
بالمحيطة الى ان يبلغ المحدب الاقصى والمحاطة بالمحاطة الى ان ينتهي الى المحيطة بالمركز وبطلانه ضروري واللزوم واضح لان
المتعدد يوجب تساوي الظاهر والباطن والمطابق والمطابق وعلى الثاني وهو ان يكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير
الملاقي غير الملاقي ولان ما بينهما من الفرج ان لم يسع كل منها جزء لزم الانقسام وان وسعه يلزم ان يكون الظواهر ضعف البواطن والحس
يكذبه واما الكرة فحكمها يعرف بالمقايسة الى ما ذكر من حكم الدائرة فقد انتظم انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن
المقدم حق او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي بط فاذا تقرر ذلك فاعلم ان طريق اثبات الحقايق اما البرهان والحكمة
واما المجادلة بالتي هي احسن ففي الاول الغرض اثباتها مطلقا تحصيلا للمبرهن ما هو كمال لنفسه سواء صدقه غيره ام لا وفي الثاني
اصلاح المدينة ومصلحة الناس في هدايتهم الى الحق وارشادهم وصيانتهم عن الباطل في العقايد وكثير من الباحثين اهملوا
في شرايط المباحثة مثل انهم اذا حاولوا اقامة الحجة على نفاة الجزء بطريق قياس الخلف استدلوا عليهم بوجود الدائرة بان قالوا على
تقدير وجود الدائرة وتركبها من الاجزاء يلزم الانقسام فلهم ان يجيبوا عنه بان الانقسام وان كان محالا عندنا لكن ثبوته على فرض
امر مستحيل ليس بمحال وذلك الامر وجود الدائرة لادائها الى انقسام الجزء فاما اذا اقيم البرهان على وجود الكرة والدائرة باصول
فلسفية مبتنية على اثبات الطبايع في الاجسام وايجابها للاشكال المستديرة في القوابل البسيطة فذلك وان كان تماما
في نفسه لكن لا نفع له في حقهم لانكارهم تلك الاصول المبتنية على نفي الفاعل المختار على زعمهم وهذا ايضا نوع من الاختلال في
المباحثة اذا اريد الزامهم بهذا الطريق اذ قد ثبت في الميزان مقدمة ان من جملة المغالطات الموقعة للخطأ في الاستدلال الاخذ
مقدمة لا يسلمها الخصم في القياس الجدلي وان كانت صحيحة برهانية في نفس الامر ومن هذا القبيل الاستدلالات التي وقعت
لبعض الناس على ابطال الجزء الذي لا يتجزى مما يبتنى على اشكال غير المربع والمثلث القائم الزاوية المتساوي الساقين مما ينكره
القائل بوجود الجوهر الفرد فان المتكلمين المنكرين لاتصال الجسم يحيلون من الاشكال الا المربع والمثلث الذي هو يحصل من قطر
المربع من الضلعين الذين يوترهما ذلك القطر فكل دليل يبتنى على غير هذين الشكلين من الاشكال لا يكون برهانيا ولا جدليا
اما عدم كونه برهانيا فلانه لقائل ان يمنع لزوم المح والخلف على التقدير المذكور بان يقول ان اللازم من الدليل وان كان امرا محالا
في الواقع الا ان محاليته على التقدير المذكور غير مسلم لكون ذلك التقدير امرا مستحيلا فيجوز ان يكون مستلزما لمستحيل آخر
عند فرضه واما عدم كونه جدليا فلان الخصم لا يساعده لابتنائه اما على اصل الاتصال واما على اصول اخرى فلسفية كبعض
الوجوه التي ذكرها العلامة الخفري في رسالته في نفي الجزء من فرض مثلث متساوي الساقين الذي عدد اجزاء قاعدته اقل من
اجزاء كل من ساقيه كقوس الميل الكلي في الفلك مع الربعين من دائرتي المعدل ومنطقة البروج المنتهيين اليها الاخذين من
نقطة التقاطع الربيعي او الخريفي وانا الانفراج بين الساقين يتصاغر الى ان يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير اصغر فيلزم الانقسام
فيما لا ينقسم وكما في الدليل الذي ذكره حسين بن اسحق من انه لو تركب الجزء لزم ان يكون قطر فلك الافلاك مقدار ثلثة اجزاء لا
يتجزى بيان اللزوم ان نفرض ثلث خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر افراد ويكون الوسطاني قطرا للمحدد واحد جانبيه
خط اب والآخر جد فاذا وصلنا بين نقطتي اد بخط اد لكان مارا بالمركز ملاقيا بالمحيط من الجانبين مع انه مار بثلثة خطوط
متصلات فيكون مركبا من ثلثة اجزاء وهو المط وفساده يعلم مما ذكرناه فان كون القطر مركبا من ثلثة اجزاء وان كان ممتنعا
في نفس الامر الا ان استحالته على الفرض المذكور ممنوع وبانه على اثبات اصل الجزء وتماس الخطوط المذكورة الجوهرية المتألفة
من غير المنقسمات لا يمكن وقوع خط جوهري مركب منها قطر المربع سطحي ولا مارا على الخطوط الجوهرية الا اذا كانت اجزاء الاضلاع
والقطر متساوية وكذا يجب ان يكون هيهنا اجزاء الخط المار المتلاصقة وعدد المرور بها من الخطوط المتلاصقة متساوية
ثم العجب ان بعض الاعلام ذكر في بعض تعاليقه على شرح الهداية ان اصل هذا الوجه ماخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة والهيات
الشفاء حيث استدل على بطلان تركب الجسم من الجواهر الفردة بانه لو تركب الجسم منها لزم ان يكون قطر المربع والمستطيل
مساويا لضلعه ثم نقل منها وجها آخر مع ان مسئلة بطلان الجزء لم يذكر في الهيات الشفاء اصلا فضلا عن هذا او غيره ومما
يظهر بمراجعة كتبه كطبيعيات الشفاء وغيرها ليس الا انه فرض سطحا متألفا من اربعة خطوط جوهرية تركب كل منها من اربعة

اجزاء يلزم مساوات القطر للضلع وهو طريق حسن في الزام القائلين بالجزء لا غبار عليه واما الطريق الثالث المبني على الحركات
وتفاوتها التي تعين تخلل السكنات فكما احتجوا بحركة جزئين احدهما فوق احد طرفي خط مؤلف من اربعة اجزاء والاخر تحت طرفه الاخر
بكون حركتاهما متساويتين في السرعة والبطؤ والاخذ فيلتقيان لا محالة عند مقطع وهو ملتقى الثاني والثالث او بحركة جزئين
كل منهما فوق طرفي مؤلف من ثلثة اجزاء فانهما يلتقيان على وجه يوجب انقسام الجميع وهما وكما احتجوا بعدم لحوق السريع البطيء عند
كونهما آخذين في الحركة معا كان السريع خلف البطيء بمقدار من المسافة بينهما ببيانه ان السريع اذا قطع جزءا فلو قطع البطيء اقل منه لزم
الانقسام وان قطع مساويا له او اكثر لم يلحقه السريع ابدا والمشاهد خلافه هف وكما احتجوا من جهة المساحة بقولهم ان العلو ان
للشمس سمتا بواسطة ذي الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا تحركت جزءا تحرك اقل والا لكان
ما اسامته الشمس دائرة مساوية لمدارها على جسم صغير وكما احتجوا من جهة المماسة بانا اذا وقعنا خطا مستقيما كالسلم على جدار
قائم على سطح الارض حصل هناك شبه مثلث قائم الزاوية كان الخط المذكور وترا لها وفرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين
بالقائمة خمسة اذرع مثلا فلا محالة يكون السلم جذر خمسين لقوة شكل العروس فاذا جررنا السلم والوتر من اسفله على خلاف جهة
الجدار الى ان ينحط اعلاه عن طرف الضلع المنطبق على الجدار مقدار ذراع وجب ان يكون ما ينجر عنه من اسفله اقل من ذراع اذ لو كان
ذراعا صار ذلك الضلع اربعة والضلع الثاني ستة فيصير مربع الضلعين اثنين وخمسين مع كون السلم وما ينطبق عليه جذر خمسين
وذلك محال فثبت انه ينجر اقل من ذراع وانت اذا فرضت بدل الاذرع اجزاء لا تتجزى فاذا انجر الوتر من اعلاه جزء وجب ان ينجر من اسفله
اقل من جزء وذلك يوجب الانقسام واما الطريق الرابع المبني على الظلال فكقولهم اذا غرزنا خشبة في الارض فعند كون الشمس
في الافق الشرقي لا بد وان يقع لها ظل ثم لا شك ان ذلك الظل لا يزال يتناقص الى ان يبلغ الشمس وقت الزوال فعند ما تحركت
الشمس جزءا واحدا لا بد ان ينتقص من الظل شيء فاما ان يكون جزءا واحدا فيلزم ان يكون طول الظل مساويا لربع الفلك وانه محال او اقل
فيلزم الانقسام **اوهام وازاحات** من الناس من استدل على اتصال الجسم بان الجسم لو كان مركبا من اجزاء لا تتجزى
لكان متقوما بها فيكون تعقلها قبل تعقله ويكون بين الثبوت غير مفتقرة الى البيان ولا ينكرها كثير من العقلاء وبطلان
التوالي باسرها يدل على بطلان المقدم والجواب ان هذه مغالطة نشات من الخلط بين الاجزاء المحمولة والاجزاء الخارجية واجراء
صفات احدهما للاخرى فان الصفات المذكورة انما هي في الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك يشترط كون الماهية
متعقلة بالكنه وهو ممنوع واما الجزء الخارجي فربما يفتقر الى البيان كالهيولى والصورة عند الحكماء وكذا العقلي اذا لم يتصور
الماهية بحقيقتها كجوهرية النفس عند من يقول بجنسيتها لها ولغيرها من الجواهر ومنهم من زعم انه لو وجد الجزء لكان متناهيا
ضرورة فكان مشكلا كرة او مضلعا لان المحيط به اما حد واحد او اكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظ واما الكرة
فلانه لا بد عند ضم بعضها الى بعض من تخلل فرج بين الكرات يكون كل فرجة اقل من الكرة والجواب بان التشكل من عوارض المقدار
الطويل العريض العميق والجزء ليس له امتداد اصلا في جهة والا لكان خطا فكيف في الجهات والا لكان جسما ولو سلم فذلك في
الاجسام دون الاجزاء ومنهم من تخيل ان ظل كل جسم يصير مثليه في وقت ما وح يكون نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي
طوله اجزاء وتر يكون شفعا له نصف هو نصف ظل ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء والجواب بمنع الحكم المذكور وانما
ذلك فيما له نصف فالاشتباه في هذا الاخير كمثلوه انما وقع من جهة اجراء صفة الشيء على جزئه الغير المنقسم **فصل** في ذكر
ما يختص بابطال مذهب النظام المعتزلي اعلم انه وافق الحكماء في قبول الجسم انقسامات غير متناهية الا انه وغيره من المعتزلة لا يفرقون
بين القوة والفعل فياخذ هولاء الاقسام حاصلة بالفعل فذهب هنا يلزم عليه الى ما لا ينقسم فقد وقع فيما هرب عنه
من حيث لا يشعر وقد يستدل على ابطال مذهبه اولا بالنقض بوجود المؤلف من اجزاء متناهية ولو في ضمن جسم آخر اذ لا كثرة
الا والواحد فيها موجود فاذا اخذ منها آحاد متناهية امكن ان يركب فيحصل منها حجم لانها اجزاء مقدارية متباينة في الوضع
ثم يستدل على تعميم الحكم بتناهي الاجزاء في جميع الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء ساير الاجسام وبنسبة حجمه الى حجمها
ليلزم المط اذ بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فنسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت الاحجام والابعاد متناهية
كما سيجيء فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي واعترض عليه

بمنع توافق النسبتين على التقدير المذكور وتجويز كون النسبتين المختلفتين مع ان الازدياد في الحجم بسبب الازدياد في العدد مستندا بان ازدياد
الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر مع ان النسبة بينهما ليست على نهج واحد فان نسبة الزاوية الحادة في المثلث
المتساوي الساقين القائم الزاوية الى القائمة بالنصف وليست نسبة وترها الى وتر القائمة كذلك بالشكل الحماري بل يجوز ان يكون نسبة
الجسمين من النسب الصم التي توجد في المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثله في الاعداد لان نسبتها عددية قطعا ورد هذا
بانه لما كان الجسمان عنده مركبين من الاجزاء التي لا تتجزى فقد وجد لها عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية
فلا يكون صمية فان الفرق بين الاعداد والمقادير انما هو بوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير فاذا كانت المقادير
كالاعداد في تالفها من الوحدات لم يبق فرق الا ان الوحدات في احدهما وضعية وفي الآخر عقلية واما الجواب عما ذكر اولا
بان ازدياد الوتر ليس مما يوجبه مجرد ازدياد الزاوية في الانفراج بل مع ازدياد تعاظم الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها
وعند ذينك الامرين يكون ازدياد الوتر على النسبة المذكورة وهذا وان كان بحثا على السند الا ان الغرض التنبيه على فساد
هذا التصوير ومما يختص ايضا بمذهبه من الفساد عدم قطع مسافة معينة في زمان معين وذلك لان قطع كل قسم من المسافة
كالنصف موقوف على قطع قسمه وقسم قسمه الى غير النهاية وهي امور مترتبة والموقوف على امور مترتبة غير متناهية محال فقطع
المسافة يكون محالا على مذهبه ولهذا ارتكب الطفرة وهي مع شناعته لم ينفعه لان المقطوع ان لم يكن اكثر من المطفور
فلا اقل يكون مساويا او اقل منه وجزء المسافة وان قل كان حكمه في الانقسام حكمها والمشاهد من الحركة ليست الا قطع المسافة
لا تركها اصلا واعتبر بامرار العضو اللامس على صفحة ملساء وبمد القلم على بيضاء بالسواد كيف يجد كلها ملموسا ومسودا ولو كانت
نسبة المقطوع الى المطفور نسبة المتناهي الى غير المتناهي لوجب ان لا يقع الاحساس بالملموس ولا بالاسود الا على هذه النسبة
فليس كذلك وعلى هذا القياس فساد اعتذاره عن ذلك بالتداخل ومن الناس من حاول الاعتذار عن قبله في ذلك الاشكال
بان قطع المسافة المعينة انما توقف على زمان غير متناه الاجزاء ينطبق كل جزء منه على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا
لا يستلزم عدم تناهي الزمان لان المحدود من الحركة والزمان يشتمل كل منهما على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي وزعم ان
هذا مثل قول الحكماء القائلين بقطع المسافة المحدودة مع كونها محتملة للانقسام بغير نهاية في زمان محدود وذلك لكون الزمان
ايضا كذلك وذهل عن الفرق بين المذهبين بالقوة والفعل جهلا منه او تجاهلا حبا للتعصب او رفضا للحكمة وعن ان ما يوجد
شيئا فشيئا من بداية الى نهاية فاستحالة كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة كاستحالة كون المحصور بين حاصرين غير
متناه فالقول به فرع لباب السفسطة وضلال عن سنن الحق وصراطه المستقيم فمن كان ذا بصيرة يتفطن بفساد هذا المذهب
من نفسه بدون الرجوع الى قطع المسافة وان كان عدم التناهي فيما له امتداد واحد اظهر واجلى ولكن من لم يجعل الله له نورا
فما له من نور ثم العجب ان المصحح لراي النظام كيف صار بعينه نقضا على مذهب الحكماء في اتصال الاجسام عند جماعة من اتباعهم
فصل في الاشارة الى مفاسد مترتبة على نفي الاتصال في الجسم يشهد الحس ببطلانها وقد التزمها مثبتو الجزء الذي
لا يتجزى وهي تفكك اجزاء الرحى وسكون المتحرك والطفرة والتداخل وعدم لحوق السريع البطيء ولقوة هذه المفاسد
انعطف بعض المتكلمين عن اصرارهم على اثبات الجزء راجعين الى مذهب المحققين منهم الامام الرازي وغيره وتوقف بعضهم
قال في كتاب نهاية العقول اعلم ان من العلماء من مال الى التوقف في هذه المسئلة بسبب تعارض الادلة فان امام الحرمين صرح
في كتاب التلخيص في الاصول ان هذه المسئلة من مجازات العقول وكذا ابو الحسين البصري وهو احذق المعتزلة فنحن ايضا
نختار هذا التوقف فاذن لا حاجة لنا الى هذا الجواب عما ذكروه انتهى قوله ونقل في التاريخ انه وقعت مناظرة في
مجلس صاحب بن عباد بين جماعة من اصحاب تناهي الاجزاء واصحاب النظام القائل بعدم تناهيها كما مر ذكره فالزم اصحاب التناهي
اصحاب النظام انه يجب من كون الاجزاء غير متناهية في الجسم ان لا يقطع مسافة محدودة الا في زمان غير متناه لانه لا بد عند
الحركة من خروج كل جزء من حيزه ودخوله في حيز جزء آخر وانتقال الجزء غيره الى حيزه فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان
القطع غير متناه فارتكبوا في الجواب القول بالطفرة ثم الزموهم ايضا بان كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء يكون مانعا
حجمه غير متناه فالتزموا تداخل الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزم اصحاب تناهي الاجزاء تجزية الجزء القريب من قطب الرحى

عنه

عند حركة البعيدة وقطعه جزءا واحدا لكون القريب ابطأ من البعيد والتزموا ان البطيء يسكن في بعض ازمنة حركة السريع ولا يكون
ذلك الا بتفكك اجزاء الرحى عند حركتها على مثل دوائر دقيقة بعضها فوق بعض وشنعت كل من الطائفتين على الاخرى وتمم
التشنيع عليهما بالطفرة والتفكيك وكذا هؤلاء التزموا سكون المتحرك في لحوق السريع البطيء اذا تحركا على الوجه الذي مر بيانه
ومما يقوي التشنيع عليهم في التزام التفكك وسكون المتحرك ان تقرر الاول فيما يتفق العقلاء في شدته واستحكامه وعدم تفككه
كالفلك الدوار وقد وصف تعالى الافلاك بالشدة في قوله وبنينا فوقكم سبعا شدادا او في جسم لو تفكك اجزاؤه لتناثرت
كالفرجار او كان له شعور بذلك بل يبطل حيوته وحركته كالانسان اذا دار على نفسه والثاني فيما يقع التفاوت بين الحركتين باضعاف
اضعاف حركة البطيء كحركة القمر والشمس فيما اذا كان نقطة محاذاة القمر من الفلك الرابع عند ابتداء حركتيهما متقدمة على مركز
الشمس بقدر قوس من ذلك الفلك لئلا يبقى لهم مهرب من الاول الى الاعتذار بالفاعل المختار وتعلق ارادته بتفكيك اجزاء
الرحى تارة والصاقها اخرى جهلا بان ارادة الباري اجل شانا مما تصوروه ثم من العجائب ان يتفطن اجزاء الدوارة والرحى وهما
جسمان جمادان من الفطنة والالهام حتى علم الابطأ منهما انه ينبغي ان يقف حتى تزول سمته عن الاسرع وعلم مقدار الوقفة
من الزمان بحسب نسبة التفاوت بين المسافتين الاسرع والابطأ وكيفية انضباط هذه النسب في ازمنة السكنات في كل جزء جزء
من الاجزاء الدوارات على حوالي الدوائر ولا يتيسر للصوفية الرقاصين عشر من اعشار اعشار هذه الفطنة مع دعواهم الكشف
والكرامات بل لا يتيسر لانسانين قصدا موضعا واحدا احدهما اقرب منه من الاخر وارادا ان يبلغا معا الى ذلك الموضع و
يتماسير بها دفعة اذ لا يعلم الاقرب منهما انه كم يجب ان يقف في حركته ولا يعلم الابعد انه كيف ينبغي ان يسرع حتى يكون وصول
كل منهما موافقا لوصول صاحبه ومن الثاني بان عدم شعورنا بالسكون في المتحرك للطافة ازمنة السكون جهلا بانه اذا كانت
نسبة زمان السكون الى زمان الحركة كنسبة فضل مسافة السريع على مسافة البطيء لزم ان يكون زمان الحركة الطف بكثير من
زمان السكون فينبغي ان لا يحس بالحركة اصلا ولا اقل من ان يرى تارة متحركا واخرى ساكنا ومما يؤكد فساد قولهم لزوم وجود
المعلول بدون العلة في حركة الشمس وسكون الظل ووجود العلة بدون المعلول فيما اذا فرضنا بئرا عميقا مائة ذراع مثلا
وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الاخر دلو ثم شددنا قلابا على طرف حبل اخر طوله
خمسون ذراعا ارسلناه في البئر بحيث وقع القلاب في الحبل الاول على طرفه المشدود في الخشبة ثم جررناه فيكون ابتداء حركة
القلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهاؤهما الى راس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والقلاب خمسين مع ان
حركة القلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة **فصل**
في تقرير شبه المثبتين للجزء ومبنى خيالاتهم وكشف الغشاوة عن وجه المقصود بازالتها اعلم ان مبنى خيال القائلين بالجواهر
الفردة ان الجسم ان لم يتناه القسمة فيه فيستوي الجسم الاصغر كالخردلة والاكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم نهاية
القسمة ويلزم ان يكون مقدار كل منهما غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه وهذا مما يندفع بان الجسم
المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمئات والالوف الغير المتناهيين وبينهما من
التفاوت ما لا يخفى والحاصل انه ليس لاحدهما اقسام ما لم ينقسم واذا قسما متساويا كل منهما صاحبه في العدد فكل واحد من الاقسام
التي للخردلة اصغر والتي للجبل اكبر وهكذا بالغا ما بلغ لا الى نهاية نعم من ذهب الى ان قسمة الجسم الى الاجزاء الغير المتناهية حاصلة
بالفعل كالنظام فهذا نعم الدليل على ابطال مذهبه واما ما قال بعض الافاضل في هذا المقام من ان المقادير الغير المتناهية
اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة واما اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان انصاف الذراع المتداخلة
الغير المتناهية بمعنى نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية
متناقصة فمدفوع بما قيل اذا كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد فاذا انضم بعض متناه منها الى بعض متناه اخر يزيد
مقدار المجموع على مقدار احدهما لا محالة فاذا انضم اليه بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهي قطعا و
المنع مكابرة واما ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل منها الا الذراع فصحيح لو كانت تلك الانصاف
بالقوة واما وجودها بالفعل فامر محال والمحال اذا فرض وقوعه قد يستلزم محالا اخر وههنا من هذا القبيل على ان المقادير

اذا كانت متناقصة من جانب تكون متزائدة من الجانب الاخر لكون احدهما مضايفا للاخر فيكون المجموع المركب منهما غير متناه في
المقدار على ما اعترف به اللهم الا ان يفرق بين ان يكون تزايد الاجزاء من جانب اللاتناهي او من جانب التناهي وقال بلزوم عدم
تناهي المقدار في الاول دون الثاني وهذا تحكم محض بعد ان يكون اعيان تلك الاجزاء باقية بحالها بالفعل في السلسلتين
المفروضتين متزائدة ومتناقصة على ان وجود الاجزاء الغير المتناهية على ذلك الوجه مما يبطله برهانا التطبيق والتضايف
وغيرهما لكونها مترتبة شبهة اخرى قريبة الماخذ مما ذكروه وهي لزوم تغشية وجه الارض بحبة اذا قسمت باجزاء ولا يخفى وهنها
وسخافتها فان وجه الارض سطح متناه يمكن ان يغشيه اجزاء متناهية صغيرة الحجم جدا كثيرة العدد شبهة اخرى لو كانت القسمة
تمر بغير نهاية لكان قطع المتحرك المسافة يحتاج الى قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع ابدا ويلزم ان يكون
الزمان الذي يقطع فيه الانصاف الغير المتناهية غير متناه وهذه الشبهة مما ذكروه مرة مقبولة لتصحيح مذهب النظام وتاييدا
له ومرة مردودة لانتقاض مذهب الحكماء وجوابها ان المسافة المقطوعة شيء واحد غير منقسم الى اجزاء غير متناهية الا وهما و
فرضا لا وجودا وفصلا وكذا الزمان الذي مقدار الحركة الواقعة فيها والكلام وارد على النظام كما مر شبهة اخرى ذكرها ابو ريحان
البيروني معترضا على ارسطاطاليس في رسالة ارسلها الى الشيخ الرئيس وهي انه يلزم على اصل اتصال الجسم وقبوله للقسمة بغير
نهاية ان لا يدرك متحرك متحركا في سمت واحد وان كان المقدم منهما ابطا بكثير كالشمس والقمر فانهما اذا كان بينهما بعد مفروض
وسار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا اذا ساره القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا اصغر وكذلك الى
ما لا نهاية له على انا قد نراه يسبقها ونقل الشيخ الرئيس ان هذه الشبهة مما اورده الفيلسوف على نفسه واجاب عنه بجواب وهو
مما لا يرتضيه الشيخ لانه قال بعد ذلك واما ما اجاب به ارسطاطاليس عن هذه المسئلة وفسره المفسرون فهو ظاهر السفسطة
والمغالطة وتلخيص الجواب الذي ذكره الشيخ ان ليس يعني بتجزية الجسم بلا نهاية ان يتجزى ابدا بالفعل بل يعني بها ان كل جزء منه
له في ذاته متوسط وطرفان فبعض الاجزاء يمكن ان يفصل بين جزئيه اللذين يحدهما الطرف والواسطة وبعضها لا يقبل لصغره
الانقسام بالفعل فيكون القسمة فيها بالقوة فمن قال ان جزء الجسم يتجزى بالفعل لزمه هذا الاعتراض ومن قال ان بعض اجزائه
منقسم بالفعل وبعضه بالقوة لم يلزمه شيء لان الحركة انما يأتي على تقسيم المسافة المتناهية في الاجزاء المنقسمة بالقوة لم يلزم
شيء لان الحركة انما يأتي على تقسيم المسافة المتناهية في الاجزاء المنقسمة بالقوة والحق ان يقول ان المتحرك ليس لمسافة حركته حد
آني موجود ما دام كونه متحركا فاذا لم يكن لكل من المتحركين المذكورين ما دام كونهما متصفين بالحركة حد معين موجود بل حد نوعي فكذلك
البعد الذي بينهما ليس بعدا معينا شخصيا بل بعدا مطلقا وانما يكون لكل منهما في كل آن فرض حد معين من المسافة وبينهما
مقدار معين منها وكما ان وجود الآنات في زمان الحركة المتصلة بحسب الوهم فقط فكذلك وجود حد معين لكل منهما ومقدار
مخصوص بينهما نعم وقوع المناطق والتقاطعات والاقطاب في الافلاك مما يجعل بعض الحدود محصلا بالفعل لا بمجرد الفرض
لكن الحدود الحاصلة بسبب مرور المناطق او تقاطع بعضها ببعض او حصول الاقطاب ومواضع هي غاية التباعد بين
الدائرتين وغاية التباعد بينهما ليست الا عددا متناهيا بين كل اثنين منها مقدار وحداني الذات والصفة غير منقسم الا
بمجرد الفرض شبهة اخرى اذا دحرجت الكرة على سمت واحد في بسيط مستو يكون ملاقات دائرة منها بخط مستقيم من
البسيطة بنقطة بعد اخرى ويلزم منه تجاور النقط وتركب الخط منها ورفعت بان مماسة الكرة البسيطة وان كانت في حال
الثبات والسكون بنقطة لا غير ولكنها في حال الحركة انما هي بخط غير قار متدرج الاجزاء في الوجود وكذا يكون المماسة بينهما
في كل آن فرض وجوده بنقطة الا ان الآنات حالها في التحقق والوجود حال النقط المفروضة في الخط في ان وجود الجميع بالوهم والفرض
لا بالفعل والفصل فالاستدلال بتجاور الآنات على تجاور النقط من قبيل المصادرة على المطلوب الاول اذ التنازع فيها كالتنازع
في النقط من جهة ان الحركات والازمنة كالاجرام والابعاد غير مؤلفة مما لا يتجزى وان سبيل الآن من الزمان بعينه
سبيل النقط الموهومة من الخط وان كان الآن السيال نسبته الى الزمان نسبة النقطة الجوالة الى الدائرة والراسمة للخط الى
الخط وللناس كلمات عجيبة في دفع هذه الشبهة فتارة يقولون ان حدبة الكرة والسطح قوي وتماسهما بجوهريهما ضروري
وتارة يقولون ان زوال الملاقات لا يكون الا بالحركة وهي زمانية لا آنية فلزوم تتالي النقاط والآنات ممنوع اذ زوال الانطباق

في الزمان كما ذكرنا وحصول الانطباق نقطة اخرى في ان بينهما زمان ولما استحال الجزء الذي لا يتجزى لا يكون الانطباق اول
فلم يلزم محذور وتارة بان المتحقق ليس الا نقطة واحدة فلزوم تتالي النقاط ثم بل ينعدم نقطة ويتحقق اخرى وكذا الحكم في تتالي
الآنات وكلا هذين القولين بعيد عن الصواب اما الاول فلانه لما وقع الاعتراف منه بان الانطباق الاول في الآن والثاني في
آن آخر بينهما زمان فيتوجه السؤال بانه كيف يكون الحال في ذلك الزمان بين الكرة والسطح ابينهما تلاق ام تفارق والتفارق
بينهما بين البطلان وان شئت فافرض الكرة من الحديد او جسم في غاية الثقل لا يرتفع عن السطح الا بمحرك خارج فرض عدمه
واما التلاقي فهو اما بنقطة او بخط فان كان الثاني لزم الانطباق بين الخط المستدير والمستقيم وان كان بنقطة والتلاقي
النقطي لا يكون الا في آن فننقل الكلام الى الزمان الذي بين آن وقعت فيه الملاقات الاولى وهذا الآن ويعود الشقوق بعينها
من راس والكل محال وكذا القول بتجاور الآنات كما زعمه المتكلمون فلم يبق متسع الا بالاطلاع على الحق الذي ذكرناه في الجواب واما
الثاني فلان تجاور النقاط واجتماعها متجاورة في الزمان يكفي للاستحالة وان لم تكن مجتمعة في آن واحد فذلك امر مستحيل
لاستلزامه انتهاء قسمة المقدار الى ما لا ينقسم ولو بالقوة كما ذهب اليه محمد الشهرستاني ولما سيأتي حسبما يقام عليه البرهان
من ان المتجددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات في الدهر المحيط بالزمان وما معه وفيه فيكون النقاط التي
كل منها في آن مجتمعة في الواقع على نعت التجاور ولان تجاور الآنات اللازمة لها على اي وجه امر مستحيل في ذاته لانطباقها على
الحركة المنطبقة على المسافة والمنطبق على المتصل الوحداني لا بد وان يكون متصلا وحدانيا فاذا كان احد المتطابقين مركبا
من الافراد المتتالية الغير المتجزية اصلا لزم ان يكون الآخر ايضا مركبا منه وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تالفه من الجواهر
الفردة فكذا حكم ما يطابقه من الزمان والحركة شبهة اخرى ان ما يمكن خروجه الى الفعل من الانقسامات في المستقبل
ان كانت متناهية فيقف القسمة الى ما لا يقبل القسمة اصلا عند فرض وقوع تلك الانقسامات جميعا وان كان يمكن الخروج
الى الفعل عدد غير متناه فيلزم منه ما يلزم من مذهب النظام وجوابها باختيار الشق الاول والقول بانه وان كانت القسمة
الممكنة الوقوع متناهية الا انها ليست في مرتبة معينة من التناهي حتى لا يقبل الانقسام بعدها وهكذا حال الزمان و
الحوادث التي في المستقبل عندهم فانهم ذهبوا الى ان كلما يوجد من الحوادث بعد هذا اليوم عدده متناه وكذا كل ما يحصل
من ايام الزمان وساعاتها مقدارها متناه ومع ذلك ما من جملة من الحوادث والايام والساعات الا ويوجد بعدها حادث
آخر ويوم آخر وساعة اخرى فليس معنى كونها متناهية انها تقف عند حد لا يتجاوزه والتناهي بهذا المعنى يصح في العرض
اتصافه باللاتناهي الا ان كثيرا ما يقع المغالطة باشتراك الاسم بين اللاتناهي بمعنى عدم الوقوف عند حد وبينه بمعنى
عدم النهاية في المقدار والعدد شبهة اخرى ان وجود الاطراف يستدعي محلا غير منقسم كالجوهر الفرد او ما في حكمه والا لكان
انقسام المحل يوجب انقسامه وهو محال والجواب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال مطلقا اللهم الا ان يكون المحل محلا
من حيث ذاته المنقسمة واما اذا كان المحل هي الذات المنقسمة مع حيثية اخرى غير مجرد الذات فلا يوجب انقسامه انقسام ما
حل فيه اولا ترى ان الاضافات تنقسم بانقسام محالها وقد لا تنقسم فالاول عندما يكون عروضها بمجرد الذات المنقسمة
وذلك كمحاذات الجسم لجسم آخر وانطباقه له فينقسم المحاذات والمطابقة نصفا وثلثا وربعا وغيرها حسب انقسام الجسم ذي
المحاذات او المطابقة الى النصف والثلث والربع وذلك لان مماسة نصف الجسم هي نصف مماسة كله ومماسة ثلثه ثلث
مماسة كله وهكذا والثاني عندما يكون عروضها لا لمجرد المقدار كالابوة فانها لا تعرض للانسان الاب من اجل مقداره و
جسميته فقط بل لاجل فعله النفساني الشهوي واخراجه فضلا من بدنه يستعد لصورة من نوعه وكالبنوة فانها تعرض للابن
بواسطة انفعال جسم قليل المقدار يصير مادة لبدنه بعد استحالات وتغيرات كثيرة كما وكيفا عن شخص آخر مثله انفعالا
مثل قبول الافراز والانزال عنه وهاتان النسبتان ليستا عارضتين للاب والابن من جهة جسميتهما فقط حتى يتزايد
بتزايد الجسمين ويتناقص بتناقصهما وينقسما حسب انقسام البنية الى الاعضاء فيكون ليد الاب ابوة بالقياس الى
جزء من بنوة الابن التي تكون في يده ليكون الابوة التي في اليد بعض الابوة التي في الكل فان ذلك واضح البطلان بل كل من
الابوة والبنوة عارضة للحيوان بما هو حيوان اي ذو نفس مقيسا الى مماثله وكون الشيء ذا حيوة ونفس ليس مما يوجب

الانقسام فكذا ما يتبعه من الاعراض التى تعرض من الحيوانية فان الحيوانية وان كانت قابلة للتفاوت بالكمال والنقص والقوة و
الضعف عند بعض المحققين من الحكماء كما مر ذكره الا ان تفاوتهما الكمال والنقص ليس بازاء تفاوت الجسمية فى العظم والصغر في مراتبه
حتى يكون الكامل فى التجسم كاملا فى الحيوانية والناقص الصغير فيه ناقصا فيها فيكون الابل والفيل اتم حيوانية من الانسان والقردة
فاذن نقول ان حلول الاطراف بما هى اطراف ليس فى الجسم من حيث جسميته بل بانتهائه وعدمه ولهذا ذهب جمع الى انها عدمية
فالسطح ينقسم فى الجهتين لا فى الجهة الثالثة لان وجوده انما يحصل بقطع وقع فيه فى الجسم من جهة امتداد واحد من امتداداته الثلثة
فلا جرم لما كان عروضه للجسم بواسطة القطع الذى وقع فى هذه الجهة لا بالذات لانه من هذه الجهة عدمى ولا بالعرض بتبعية انقسام
الجسم فيها لكون عروضه للجسم ليس من حيث وجود امتداده الحاصل فيها بل من حيث فنائه وعدمه فيها ولكن ينقسم فى الجهتين
الباقيتين بالذات وبالعرض جميعا اما انقسامه بالذات فلكون ذاته متحصلة من الجهتين الباقيتين من جهات الجسم عند عروض
القطع على الجهة الثالثة له واما انقسامه بالعرض وبتبعية المحل فلان عروضه للجسم ليس لاجل قطع ما سوى الواحد من امتداداته
بل لاجل قطع الواحد وبقاء الاخرين والا لكان خطا او نقطة فلا جرم ينقسم بانقسام الجسم فى الامتدادين الاخرين واما الخط
فينقسم فى جهة واحدة بالذات وبالعرض بتبعية المحل ولا ينقسم فى جهة اخرى اصلا بمثل الذى ذكرناه وعلى هذا قياس عدم
انقسام النقطة فى جهة اصلا فاعرف وتدبر شبهة اخرى يلزم منها طفرة الزاوية وهى عقدة عسيرة الانحلال واشكال صعب
الزوال مبناها على وجوب الاتصال فى المقادير وما يحصل منها كالزوايا والاشكال تقريرها ان الزاوية المسطحة مقدار
سطحى بين خطين يلتقيان على نقطة او كيفية عارضة للسطح من الجهة المذكورة على اختلاف مذهبى الرياضيين وغيرهم فيها
وعلى اى تقدير لا خلاف بين الحكماء فى قبول القسمة بغير نهاية فى الجهة التى بين الضلعين والزاوية قد تكون متفقة الخطين مستقيمتهما
او مستديرتهما سواء وقع تحديبا هما وتقعيرا هما من جهة واحدة او كل منهما فى جهة اخرى مقابلة للجهة التى للاخر وهو اعم من ان يكون
جانب التحديب منهما موضع الملاقاة او جانب التقعير بشرط ان لا يصير فى شئ من هذه الصور متحدين فى الوضع بحيث ينطبق
عليهما جميعا خط واحد والا لم يكن بينهما زاوية وقد تكون مختلفة الخطين وهى اما ان يكون بحيث وقعت حدبة خطها المستدير
الى الداخل كزاوية حدثت من خط مستقيم بدائرة من خارج او الى الخارج كما اذا حدثت من تقاطع قطر الدائرة ومحيطها فالاولى مما
برهن اقليدس فى كتابه بالشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه على انها احد من جميع الحواد المستقيم الخطين والثانية اعظم من
جميع تلك الحواد فاذا تقرر هذا نقول اذا فرضنا خطا منطبقا على الخط المماس يتحرك الى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس
منه حركة ما فاى قدر يتحرك يحصل زاوية الخطين مستقيمة اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان يصير لا مثلها وهذا هو الطفرة
بعينها فى الحركة وكذا اذا فرضنا حركة القطر او فى حركة مع ثبات احد طرفيه تصير تلك الزاوية منفرجة من غير ان يصير اولا مثل القائمة
لازدياد ما هو ازيد مما نقصت هى به عن القائمة عليها وكذا اذا فرضنا رجوع كل من الخطين المذكورين الى موضعه الاول يلزم المحذور
المذكور واستصعب كثير من الاذكياء حل هذه العقدة وذكروا فيها وجوها غير سديدة وتشبث بعض العلماء بان الزاوية من مقولة
الكيف ومراتب الكيف مما يجوز سلوكها على وجه الطفرة وبعضهم ذكر ان هذه الحركة من احد الضلعين ليس فى جهة هى بين الضلعين
وهى جهة عرض البسيط الواقع بينهما بل فى جهة اخرى هى جهة طول ذلك البسيط والزاوية لا يقبل الانقسام الا فيما بين الخطين
لا فيما بين الراس والقاعدة والسفسطة فى الجميع وذكر شيخنا وسيدنا ادام الله تعالى ظله الظليل على مفارق مريديه بادامة وجوده
الشريف وعزه الجليل واضاء اشراق نوره مستديما على تنوير قلوب السالكين وتطهير نفوس المستعدين ما يشفى العليل ويروى
الغليل بحمد الله وقوته من وجه وجيه نذكره تبركا بافادته وتيمنا باضائته وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران
اعتبار انها سطح واعتبار انها احيطت بمستقيم ومستدير وهى انما تقع فى طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار
الثانى لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان تساوى زاوية اخرى مختلفة الضلعين وكذا العكس فانه اذا طبق
الضلع المستقيم من المستقيمة الخطين على المستقيم من مختلفتيهما فاما ان يقع المستقيم الاخر بين المختلفتين او خارجا عنهما اذ لا
يمكن الانطباق بين المستقيم والمستدير فلا ينطبق الزاوية المستقيمة الخطين على مختلفتيهما وبالجملة يختلف حقيقة الزاوية من جهة
اختلاف الضلعين استقامة واستدارة لانهما من الفصول المنوعة للخط فكذا لما يحاط به من جهة كونه محاطا ولما كانت الحركة انما

منتهاه

متصلا لاتصال المسافة والجسم وقد تقرر ان الامور المتخالفة بالنوع لا يكون بينها اتصال وحدانى موجود بوجود واحد فما يقع فى طرفى
الحركة لابد وان يكون افراده ومراتبه من نوع واحد فشئ واحد من افراد احد المقدارين المختلفين بالمهية لا يقع فى مسافة الحركة و مسافتها
اولا ترى ان المتزايد بحسب المقدار تخطى لا يصل ولا يبلغ بحركة فى شئ من المراتب مقدارا ما سطحيا وبالعكس وكذا المتزايد فى السطح لا
يبلغ بالحركة فى حدودها الى مساواة جسم ما وبالعكس فكل فرد من احد نوعى الزاوية اذا تحرك ضلعه وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج
الى مساواة جميع الافراد المتوسطة فى القدر بين المبدأ والمنتهى من ذلك النوع وهى التى تكون واقعة فى مسلك تلك الحركة ولا يمكن
ان يبلغ الى مساواة شئ من افراد النوع الاخر ولا هى واقعة فى مسلك تلك الحركة اصلا فلا يلزم ان يبلغ الزاوية التى هى بين الدائرة و
الخط المماس فى التعاظم الى زاوية مساوية لمستقيمة الخطين ولا التى بين القطر والمحيط فى التعاظم الى مساواة القائمة ولا التى بين الخط
المماس والقطر العمود عليه فى التصاغر الى مساواة ما هى اعظم الحواد **بحث وتتميم** وللباحث ان يقول اذا قيست زاوية
الى زاوية بانها اعظم او اصغر او ازيد او انقص فلابد ان يصلح ما يجرى بينهما قياس المساواة ايضا اذ الاعظم والازيد بالنسبة الى
الامر لابد وان يشتمل على مثل ذلك الامر وشئ زائد عليه فالمماثلة بين المستقيمة الخطين والمختلفة الخطين ثابتة بالامكان
وجوابه بان الازيدية كمقابلها يقال بالاشتراك الاسمى او بالحقيقة والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين يوجد بينهما عاد مشترك
ويقال لهما المتشاركان والنسبة بينهما لا محالة عددية رسمت بانها ائية احد المقدارين المتجانسين من الاخر بان يقال هذا
المقدار من ذلك المقدار ثلثه او ربعه او جزء من عشرين جزء منه وهذه هى التى تقتضى التجانس بين المتناسبين ويلزم كون
احدهما مشتملا بالقوة على الاخر مع شئ زائد وعلى ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن ان يقال لواحد منهما اى شئ هو من صاحبه وهو
لا يقتضى كونهما من نوع واحد او جنس قريب ولذا عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين مع
ان الاختلاف بين الخط المستقيم والمستدير وكذا بين الخطوط المستديرة المختلفة فى التحديب بالفصول المنوعة واما المساواة
فلا معنى لها الا المماثلة فى المقدار والكمية فلابد ان يكون المتساويين متحدين فى نوع من الكمية فعلى ذلك قد ظهر انه يصح ان يصير
اصغر المقدارين اعظم من الاعظم بدون ان يصير مساويا له كما اذا فرضنا دحرجة واحدة من الدائرة بزيد بحركة الفرجار الى ان يبلغ نصف
الدور فيصير اعظم من القطر وقد كانت اصغر منه لا محالة بدون ان يصير وقتا مساوية له فاعرف هذا واما ما لزم من كون سدس
المحيط من الدائرة مساويا للوتر الذى يساوى نصف القطر لكونهما ضلعى مثلث متساوى الاضلاع فى البرهان الترسى فالوتر
يكون ستين جزء كنصف القطر من اجزاء بها يكون القطر مائة وعشرين جزء مثل سدس المحيط الذى اجزاؤه ستون اى سدس
ثلثمائة وستين هى اجزاء المحيط عند الحساب فالوجه فيه ان عدد ستين لسدس المحيط حقيقى ولنصف القطر وضعى اذ ليست
اجزاء القطر بحسب الحقيقة مائة وعشرين بل هى بحسب الوضع عندهم لمصلحة راعوها هى السهولة فى الحسابات وانما اجزاؤه
الحقيقية هى مائة واربعة عشر وكسر فلم يلزم المساواة بين القوس ووترها الا فى الوضع لا فى الحقيقة فالمحذور غير لازم واللازم
غير محذور فالقدماء منهم ارشميدس اثبتوا بين المقادير المتخالفة الانواع نسبة بالازيدية والانقصية الصميتين لا بالمساواة
فهى تتصف بالمفاوتة بين المختلفين بوجه الصم دون المساواة وسائر النسب العددية واشتراط التجانس فى النسب مطلقا على
ما اشتهر بين المتاخرين تقييد فيما اذا كانت عددية لا مقدارية اى صمية وههنا شبهة اخرى كثيرة متفقة الماخذ مشتركة
الاصل فى الجواب تركنا ذكرها على وجه التفصيل مخافة الاسهاب فى التطويل ولان بناء الاجوبة عن الكل على تحقيق الحركة كما سيجئ
حيث يجئ حينه فانتظره مفتشا انشاء الله وهى كاستلزام حضور شئ غير منقسم من الحركة والزمان شيئا غير منقسم بازائها
من المسافة كايجاب حركة النقطة بحركة ما هى فيه كمخروط مثلا تتالى احياز غير منقسمة وكاقتضاء عدم الان فى آن يليه تتالى
الانات المستلزمة لتركب المسافة من غير المنقسمات وكاستلزام حدوث اللاوصول فى آن يلى آن الوصول تجاور الانين وكذا
اللاانطباق واللامحاذات وكاستيجاب كون الزمان مركبا من الانات والحركة من الاكوان الدفعية بكون الحاضر من الزمان امرا
غير منقسم مع انفصاله عما مضى وعما سيأتى بعدهما فاذا عدم وجد ان آخر منفصل عنه بمثل ما ذكر وبكون الحركة لا اول لحدوثها
لعدم حدوثها فى آن هو مبدأ الحركة والا لكان الزمان موجودا فى الآن ولا فى آن آخر يكون بينهما زمان والا لم يكن ما فرض
مبدأ مبدأ بل فى آن يلى الان الاول الذى هو آخر زمان السكون فيكون معناها الكون الاول فى الآن الثانى وكاستلزام تتالى

الجسم عدم وجدان التفاوت بين الحركتين سرعة وبطءاً اذا اتفقتا في الاخذ والترك لكون كل منهما في كل آن يفرض من زمانيهما في اين
فاين كل واحدة منهما مساوية لاين الاخرى والملازم حق وكذا الملزوم وقد يرشد بهذه الشبهة في النزاع مساواة الخردلة
للجبل **فصل** في ان قبول القسمة الانفكاكية ثابتة الى غير النهاية اعلم انه ذهب جمع من القدماء منهم ذيمقراطيس الى ان ما
يشاهدون من الاجسام المفردة كالماء والهواء مثلا ليس ببسائط على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس بسائط صغار متشابهة
الطبع في غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية فقط وبهذا وبتسميتها اجساما يمتاز هذا المذهب عن مذهب
القائلين بالجزء ثم اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون منهم الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء وقيل انها مكعبات
وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع في الاشكال فللنار اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثماني قواعد
مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات هذا ما نقله الخطيب الرازي وذكر الشيخ
في الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها متفقة الانواع وقد قرر بعض المتاخرين الدليل في بطلان هذا
المذهب بان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الآخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة
الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع وفيه بحث اما اولا فلكونه
مبنيا على تساوي تلك الاجسام في الماهية ولا يجدي اعترافهم بكونها متساوية بالطبع اذ غاية الامر فيه ان يحصل الزامهم بذلك فلم
يكن البيان برهانيا وللقائل ان يدعي انها متخالفة بالماهية ولا يوجد جزآن متحدان في الماهية فلم يثبت ان كل جسم قابل للقسمة
الانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهيولى فضلا عن ان يعم واما ثانيا فلان صحة هذا الدليل على هذا التقرير موقوف على تساوي
الاجسام المحسوسة ومباديها التي يتركب منها الاجسام وهو غير ثابت ولا هم معترفون بها ايضا لان هذه الاجسام المحسوسة
متخالفة الطبايع بالضرورة فاذا كان مباديها متفقة الطبع جميعا فلم يكن الكل والجزء متفقين في الطبيعة وان كان المراد
من المجموع العدد الحاصل من الاجزاء المادية من غير ملاحظة الصورة الحاصلة للكل فليس لها حقيقة متاصلة لها وحدة طبيعية
حتى يحكم عليها بانها مساوية لغيرها في الحقيقة ام لا وكانا نأخذ هذا الحكم عن قول الشيخ ان القسمة بانواعها تحدث اثنينية
في المقسوم يساوي طباع كل واحد منها طباع المجموع ولم يرد ان المراد منه القسمة الواردة على الجسم المفرد والا فلا يخفى فساده
ظل غربي مع نور شرقي وليكتف في اثبات هذا المرام بما ذكر من كلام الشيخ مع مزيد شرح وتمام فالطباع معناه
مصدر الصفة الذاتية الاولية للشيء حركة او سكونا كان او غيرهما وهو اعم من الطبيعة والمراد من انواع القسمة ما يكون بحسب
الفك والقطع او بحسب الوهم والفرض او بحسب اختلاف عرضين قارين اي ما هو الموضوع في نفسه كالسواد والبياض او غير قارين
او ما هو له بالقياس الى غيره كالتماس والتحاذي وقد مر ذكر هذه الاقسام والدليل على انحصار القسمة في هذه الانواع ان
الانقسام ان تادى الى الافتراق فالاول والا فان كان في مجرد الوهم فالثاني والا فالثالث وربما قيدنا الوهم بالمجرد صونا
هذا بتسميته قسما ثالثا والا فهو من قبيل الانقسام الوهمي سيما ما يكون بحسب العرضين الغير القارين وقد اشرنا سابقا الى الفرق
بين قسميه بان احدهما وهمي منشأ انتزاعه في الخارج والاخر خارجي عرض لقسميه اتصال الاضافي بالمعنى الذي يعرض لاعضاء
الحيوان واستدلال بعضهم على كون الانقسام وهما وهميا بقولهم ان الجزء ما لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا من
غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين ضعيف كما لا يخفى لان الغرض منه تعريف الجوهر الفرد لا ضبط انحاء القسمة وقد ظهر من
نفي الانواع المتباعدة في معنى واحد عن الشيء نفي النوع المتوسط عن ذلك الشيء وكذا قولهم انا نقطع بان الجسم الذي بعضه يتسخن
او وقع عليه الضوء او لاقى ببعضه جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل ولم يصر جسمين ثم اذا زال ذلك التسخن او الضوء
او الملاقاة عاد جسما واحدا وكذا قولهم لو كان ذلك يصير المسافة اقساما لانها تنفى الخارج بحسب موافاة المتحرك حدودها
ثم تعود في ذاتها متصلة واحدة في نفسها عند انقطاع الحركة فان ترويج سلب الوقوع في الخارج عن التي باختلاف عرضين
قارين بانضمامها مع التي صح فيها ذلك السلب نوع من التلبيس والمغالطة فانا قاطعون بان محل السواد من جسم غير محل
البياض منه وان ارتفع الوهم والفرض وخصوصا اذا انقسم في باطنه وبان السطح الاسود غير السطح الابيض وبان الماء الحار غير
الماء البارد ثم من الذي قال ان موافاة المتحرك للاقسام متعددة ليلزم تعدد المسافة بوجه فضلا عن عدم تناهي العدد ومن

الذي قال ان للمسافة المتصلة حدودًا في الواقع وهل هذا الا من اغاليط المتاخرين ان الموجود من الحركة في كل وقت جزء غير منقسم
وسنعطف اشراق العرفان على تحقيق الحركة والزمان بوجه لم يبق لاحد مجال هذا الهذيان حسبما وعدناه ان شاء الله تعالى ومما
يؤكد تصريح الشيخ في منطق الشفاء بانه انفصال بالفعل وما ذكر ايضًا في شرح الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين
انفصال في الخارج من غير تادى الى الافتراق بنوع ما قررناه فمعنى كلامه ان كل متحيز مما يوجد ويفرض فيه طرفان باحد اسباب القسمة
يتميز كل واحد منهما عن الاخر اما في الوهم او في الخارج يساوي طباع كل من القسمين طباع الاخر وطباع المجموع المنحل اليهما وذلك لان
الاتصال عبارة عن وحدة في الوجود بل هو نحو من الوجود الوحداني والوجود الواحد لا يعرض لامور متخالفة في الماهية المحصلة
التامة المستغنى كل منها في تمام ماهيته عن الاخر بخلاف المادة والصورة والجنس والفصل المحتاج بعضها الى بعض لنقصانه
وابهامه فاذن لا يخ اما ان يكون طباع كل جسم من الاجسام الذيمقراطيسية يساوي للاخر ولا اقل واحد منها لواحد آخر او يكون
الجميع متخالفة الطباع بحيث لا اشتراك في الطباع بين اثنين اما على الشق الاول فنقول التحام النصفين اعني اتصالهما
وافتراق الجسمين اعني انفصالهما اما بحيث يمتنع ارتفاعه اولا وعلى الثاني ثبت المرام من تجويز الفصل والوصل في تلك الاجسام
وعلى الاول لا يخ اما ان يكون الامتناع لامر ذاتي ام عرضي لازم او مفارق فان كان الثاني فكذلك لان المطلوب تمهيد اثبات الهيولى
كما سيظهر وهو انما يثبت بامكان شيء منهما وان لم يقع بعد في الخارج لمانع لازم كالفلك او مفارق كالصغر والصلابة في بعض
الاجسام التي سماها الرياضيون المحسوس الاول لا يحتمل القسمة عند الحس وبازائه الزمان الذي يقطع فيه الحركة ذلك الجسم وهو
المحسوس الاول من الزمان عندهم كما ذكره العظيم افلاطون في كتاب النواميس الالهية وهو الزمان الذي اذا تحرك المتحرك كما
لنقطة الجوالة او الهابطة فيه دائرة عظيمة او خطا طويلا يراهما الحس مجتمعي الاجزاء معا وان لم يكن كذلك في الواقع وان كان الاول
فيجب ان يكون نوعه محصورًا في واحد والمفروض خلافه واما على الشق الثاني فنقول تلك الاجسام وان تخالف بحسب الطبايع
والصور الا ان الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام ماهية نوعية متحصلة في الخارج وانما يختلف افرادها من حيث هي افرادها
بامور منضافة اليها من خارج وقد مر في مباحث الماهية بيان الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة الانواع وبين الجسم بالمعنى
الذي هو جنس فالفصول عوارض خارجية منضمة بالقياس الى المعنى الاول ومتممات داخلية مضمونة بالقياس الى المعنى
الثاني فجسميته اذا خالفت جسمية اخرى كانت بامور خارجية سواء كانت جواهر صورية او اعراضًا واما جسم اذا خالف جسما
آخر مباينا له في النوع كانت بامور داخلية وعدم الفرق بين هذين المعنيين مما يغلط كثيرا وبالجملة لا شبهة في ان الصور الامتدادية
وهي تمام حقيقة الجسم بما هو جسم في جميع الاجسام امر واحد نوعي محصل ومقتضاها فيها واحد وما يجوز ويمتنع لها في بعض
الافراد يجوز ويمتنع في الكل فحينئذ لو كان الالتحام بين الجزئين المتصلين مقتضى ذات الطبيعة الامتدادية يلزم ان يكون
الاجسام والامتدادات كلها متصلا واحدا ولو كان الانفكاك بين الجسمين المنفصلين ذاتيا لها لم يوجد شيء من تلك الطبيعة
متصلا واحدا بل لم يتحقق لا في العين ولا في الوهم وذلك ضروري البطلان والجواهر الفردة مع استحالة وجودها ليست من
افراد تلك الطبيعة بحسب مفهوم الاسم وشرحه فهذا تقرير البرهان على ان القسمة الانفكاكية لا يقف عند حد في شيء من الاجسام
من حيث الجسمية ولا حاجة الى دعوى التشابه في الاجسام سواء كانت الدعوى مقدمة برهانية او مسلمة عند الخصم كما في الاقيسة
الجدلية ولذلك اكتفى الشيخ ببيان واحد في اثبات القسمة والاجسام الذيمقراطيسية والفلكية وجعل المانع عن الانفصال
في الفلك لا نماء فيها زائلا وجعل المانع في القبيلتين خارجا عن انطباع المشترك وان كان المانع في الفلك داخلا في جوهره
بما هو نوع خاص من الجسم لا بما هو جسم فقط وكلما لزم المانع او دخل فيه فمن حق نوعه ان لا يكون الا شخصًا واحدا لم ينقسم
مخلص اخر لو قطع النظر عن تشابه الاجسام المنفصلة لتم البرهان لان النظر في جسم مفرد وقبوله للتبعيض الوهمي يوجب
ان يقبل الجزء المقداري ما يقبله الكل وبالعكس لتشابه الكل والجزء فان من الحقيقة الامتدادية وما يطابقها ايضا ان
اجزائها المقدارية جزئياتها فللكل وجود بالفعل وتشخص عيني وللجزء وجود بالقوة وتشخص فيجوز بحسب الماهية المشتركة ان كالأ
يعرض لاحدهما ما يعرض للاخر وبالعكس فليجز ان يكون المتصل منفصلا والمنفصل متصلا اس جزء الجسم يلزم ان يصح كون
مقداره كمقدار الكل فلم يبق فرق بين الجزء والكل ح كلية الكل يمنع ان يكون مقدار الجزء مثله فهذا من ضروريات تعين الكل

كلا والجزء جزء والا فالتبادل كان جائزا من حيث الطبيعة ش فما نقول في الفلك من حيث كونه فلكا حيث امتنع الفصل على اجزائه لا على المجموع ج ليس للفلك بما هو فلك جزء مقداري لان طبيعته المنوعة لجوهره امر روحاني غير سار في الجسم فالمقسوم بحسب الفرض مادة الفلك لا فلكيته كما ان المقسوم من الحيوان قالبه لا حيوانيته وههنا شبهة مشهورة اعيت الفحول في حلها هي ان مبنى الاستدلال على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين بمعنى واحد في الموضعين فيكون مغالطة لا دليلا وهو ان ما يقبله الاجسام الذي يمقراطيسية ولجزاؤها ليس الا انفصالا فطريا واتصالا خلقيا وما يقاس عليهما من تجويز التحام الاجسام وانفصال الاجزاء صفتان طاريتان وكذا لفظ القبول في الاولين بمعنى الاتصاف الذي يجامع الفعلية ولا ينافي اللزوم وفي الاخرين بمعنى الاستعداد المتجدد الذي لا يجامع الفعلية فمقتضى اطراد حكم الطبيعة الواحدة في جميع الجزئيات هو جواز الاتصال والوحدة في كل من تلك الاجسام بحسب فطرتها والانفصال والتعدد في اجزائها كذلك ولا يكفي ثبوت هذا المعنى في تمهيد اثبات الهيولى بل لا بد من التوسل فيه الى امكان طرء الوصل بعد الفصل او الفصل بعد الوصل فان المحوج الى الهيولى في كل موضع الامكان الاستعدادي المغاير للفعلية في الوجود دون الامكان الذاتي المجامع لها فيه الا في ضرب من ملاحظة العقل واعتباره كما ستعلم انشاء الله وقد اجاب شيخنا واستادنا سيد اعاظم الاعلام وسند اكابر الكرام ضاعف الله قدره بان قبول القسمة الوهمية مساوق لامكان القسمة الانفكاكية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد وان منع عنها مانع لازم او زائل اذ لو امتنع الانفكاك عليه لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الاوهام الاختراعية ولم يكن ح فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المفارقات الذوات ولا شك ان فرض الانقسام الوهمي من المعاني الانتزاعية وخصوصا اذا كان منشاؤه اختلاف عرضين **بحث وكشف** هذا منقوض بالزمان فانه عندهم متصل قابل للقسمة الوهمية غير قابل للقسمة الانفصالية وايضا توهم القسمة وان سلم كونه مساوقا لتجويز وقوعها في الخارج لكن تجويز العقل وقوع امر لا يستلزم امكانه الذاتي فضلا عن الاستعدادي اذ ربما جوز العقل شيئا في بادي النظر ثم اذا اقام البرهان ظهر خلافه ثم اذا لم يكن ممتدا قابلا للانفكاك الخارجي لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه كتوهم القسمة في المجرد لظهور الفرق بينهما بان هذا ممتد وذاك خارج عن جنس الامتداد وما لا امتداد ولا وضع له لم يكن تقدير القسمة فيه اختراعا محضا من العقل ثم ان لابطال هذا المطلب دليلان اخران احدهما وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الاجسام كما يدل عليه التجربة في القارورة الضيقة الراس الجذابة للماء بعد المص الصباحة في النار بعد السد مع كون الخلاء محالا وثانيهما ان كلا من الاجسام تلك لو كان بسيطا ذا طبيعة واحدة كانت كرية الاشكال لما سيجي فيحصل بينها فرج خالية والخلاء مح وان كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع لم يكن متصلا واحدا هف **الفن الثاني في البحث عن حال الهيولى ماهية وحقيقة وفيه فصول** **فصل** في الاشارة الى ماهية الهيولى من جهة مفهوم الاسم واثبات وجودها وتحقيق انيتها بحسب ما انكر احد له اقل تمييز ان في الاجسام سنخا يتوارد عليه الصور والهيئات ولها جمهرة يختلف عليها الاستحالات والانقلابات ولا يحتاج الجمهور في اثبات وجود امر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم اعني المادة القابلة لوجود هذه الحوادث واللواحق وزوالها فان كل من له استيهال مخاطبة علمية يعلم ويعتقد يقينا بالفكر او الحدس ان التراب يصير نطفة والنطفة تصير جسد انسان او حيوان والبذر يصير شجرا والشجر يصير رمادا او فحما واذا قيل انه خلق من الماء بشرا ومن الطين حيوانا لا يخ اما ان يفهم من هذا القول ان النطفة باقية نطفة والطين طينا ومع هذا فهو بشر وحيوان حتى يكون في حالة واحدة نطفة وجسد انسان او طينا وحيوانا واما ان يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء اصلا وكذا الطين ثم حدث حيوان او انسان فح ما خلق الانسان من نطفة ولا الحيوان من طين بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء اخر حصل جديدا بجميع اجزائه واما ان يكون الجوهر الذي كان فيه الهيئة النطفية او الطينية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسانية او صورة حيوانية والقسمان الاولان باطلان عند الكافة وليسا مما يعتقده العامة ولذلك كل من زرع بذر النبت شيء منه او تزوج ليكون له ولد يفرق بين ولده وغيره بانه من مائه ويحكم على الزرع بانه من بذره وعلى الفرخ بانه من بيضه او لا يرى انه لا يحصل في الزراعة من البر غير البر ومن الشعير غير الشعير ولا في التوليد من الانسان غير الانسان ومن الفرس الغير المحض الفرس ومن الحمار غير الحمار ومن المزدوج من القسمين غير المزدوج من صفات كل منهما ثم ان جحد جاحد وعاند معاند لا يلتفت

العاقل الفطن بل يكذبه بمجرد الحدس الانسانى ومثل هذا الانسان يكذب نفسه فى احكام كثيرة الا انه لا يستحيى عن نفسه ومن لا
يستحيى عن نفسه لا يستحيى عن الله لانه اقرب اليه من نفسه فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم لا خلاف فيها لاحد بل وقع الاتفاق
من العقلاء مع افتراقهم فى الاراء على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والهيئات الا انها عند الاشراقيين ومن تبعهم نفس الجسم
الذى هو امر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه فمن حيث جوهريته يسمى جسما ومن حيث اضافته وقبوله للصور والمقادير
يسمى مادة وعند المشائين ومن يحذو حذوهم جوهر ابسط يتقوم بجوهر آخر يحل فيه يسمى صورة يتحصل من تركيبهما جوهر
وحدانى الحد قابل للمقادير والاعراض والصور اللاحقة وهو الجسم فالجسم عندهم مركب فى حقيقته من الهيولى ومن الاتصال
القابل للابعاد الثلثة وعند اصحاب ذى مقراطيس اجسام متعددة بسائط غير قابلة للفصل وعند قوم آخرين هم المتكلمون
على تشعبهم وتكثرهم هو الجواهر الفردة التى يتقوم بها التاليف فيحصل الجسم فالتاليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين
الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محله الذى هو الهيولى نعم من زعم ان الامتداد الجسمانى
عرض فى المادة والجسم مركب من الهيولى والاتصال العرضى يكون مذهبهم اشبه بمذهبه من مذهب المشائين ويبقى الفرق
بينهما بان يقوم جوهرية المحل فى الوجود يكون عنده بما سماه صورة وعند هؤلاء بذاته مع اتفاقهم على تقوم الجوهر المركب
بالعرض القائم بالجزء الاخر منه بحسب الهيئة ويكون المحل شخصا واحدا عنده واشخاصا متعددة عندهم ونسبة مذهب
المتكلمين الى هذا المذهب كنسبة مذهب ذى مقراطيس الى مذهب الاشراقيين لان هذين مشتركان فى عدم جسمية الهيولى مع جوهريتها
وقبولها للانقسام ومفترقان فى فعلية الانقسام وعدمها وذانك مشتركان فى جسميتها ومفترقان وكون الانقسام جميعها
حاصلة بالفعل او بالقوة والهيولى عند المشائين استعداد محض وعند غيرهم ذات وجهين قوة من وجه وفعل من وجه و
ستعلم ان جوهرية الهيولى لا يوجب كونها امرا بالفعل محصلا فان قلت المذكور فى كتب المعتزلة ان مبادى الاجسام عند النظام
واصحابه هى الوان وطعوم وروايح ونحو ذلك من الاعراض فلم يكن هيولى الاجسام عند المتكلمين كافة جوهرا قلت نعم الا
ان هذه الامور عندهم جواهر لا اعراض وتقرير هذا المذهب على ما صودفت ان مثل الوهميات والعقليات كالاكوان والتاثيرات في كتبهم
والاراء والاعتقادات والالام واللذات وما اشبهها كلها اعراض لا دخل لها عندهم فى حقيقة الجسم قطعا واما الالوان و
الاضواء والطعوم والروايح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام ومن تبعه جواهر بل اجسام
حتى صرح كما هو المنقول عنه بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت
صار الجسم الكثيف الذى هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هو شئ واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كل هذه الامور اعراض
الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو مجموع من تلك الاعراض وعند الاخرين جواهر مجتمعة يحلها تلك الاعراض وقد وجد قريبا من
زماننا هذا شخص من المشتغلين بالبحث فى كان مصرا على ان الماء رطوبة متراكمة وان الارض يبوسة متراكمة وهكذا سائر العناصر من الاعراض
وهذا اشنع مما نسب الى النظام وما وقع فى بعض الكتب كالمواقف وغيره من ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام
والنجار ليس على ما ينبغى والصواب ان يذكر مكان النظام ضرار على ما فى سائر الكتب وربما يوجه كلام المواقف بان الكلام فيما
هو جسم اتفاقا والنظام يجعله مجموع اعراض بسبها جواهر بل اجساما فهو يوافق النجار ويخالف القوم فى المعنى الا ان الاحتجاج
عليهما بان العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من الانتهاء الى جوهر يقوم به ولهما بان الجواهر متماثلة والاجسام متخالفة فلا يكون جواهر
لا يلائم هذا التوجيه ولا ينتظم على راى النظام حيث زعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة
فى انفسها قائمة بذواتها وان لم تكن متماثلة لجواهر الاخر كالحلاوة او الحرارة مثلا وبهذا يظهر ايضا ان الاحتجاج بان الاجسام
باقية والاعراض غير باقية لا ينهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدلى لا يبتنى على
مذهب المانعين حتى لو قصد الالزام لم يتم المرام بل الاقرب ان الاجسام بما هى اجسام متماثلة عند الحكماء والمتكلمين لان ذلك
مناط اثبات الصورة النوعية عندهم واثبات الفاعل المختار عند هؤلاء والقائل بالاختلاف انما هو النظام وما استغرب ما
فى كلام صاحب المواقف تاييدا المذهب النظام واصلاحا لفاسده وترويجا لكاسده ولن يصلح العطار ما افسد الدهر
من انه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم فيكون الاختلاف عائدا اليها

وكانه لم يفرق بين التمايز بحسب المفهوم والتركيب الذهني بين التمايز في الوجود والتركيب الخارجي وعلى تقدير التركيب العقلي والاتحاد\
الجنسي فقد دريت ان المميز الفصلي لا يجب ان يكون مهية مندرجة تحت مقولة عرضية ولا جوهرية فالاجسام اذا اتحدت مع\
سائر الجواهر في الجوهرية ذهنا وكان الجوهر جنسا لها عقلا فلا بد من امتيازها بفصول يتحد معها في الوجود يكون كل منها جزء\
عقليا للناصل لها في الخارج والطعوم والروايح ليست كذلك واما اذا اتحدت الاجسام بعضها مع بعض اتحادا نوعيا او كان كل منها\
مركبا من الجوهرية او الجسمية مع امر آخر على اختلاف الحكماء رأى والمتكلمين حتى يكون التركيب خارجيا وجنسية الامر المشترك جسما كان\
او جوهرا ذا وضع بضرب من الاعتبار على الوجه الذي اشرنا اليه من تصيير المادة الخارجية جنسا مع كونها متحدة الحقيقة خارجا وعقلا\
باعتبار فلا يلزم الا دخولها في حقيقة بعض الانواع بما هي انواع كما هو مذهب الاشراقيين من تقوم الاجسام النوعية بالاعراض كما هو مذهب\
النظام فان مذهبه انها محض الجواهر فكيف توجه بما ذكر لا في حقيقة الجسم بما هو جسم ثم العجب كيف ذهل عما ذهل في توجيه مذهبه\
واصلاحه من الوقوع في ورطة اخرى وهي عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الشئ بانتفاء ما يتقوم به وهو جملة الاعراض لغير المتباقية\
باعترافه وقد اشار اليه بقوله ولذلك ان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية فلو لم تكن الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة\
محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض وح يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض وهل هذا الا تناقض في الكلام **فصل**\
في الاشارة الى مهية الهيولى عند المحصلين من المشائين قد عرفوا الهيولى بانها الجوهر القابل للصورة وهو بحسب الظاهر منقوض\
بالنفس لانها جوهر قابل للصور فالاولى ان يقيد الصورة بالحسية ومنهم من قيد التعريف بكون القابل بحيث لا معنى له الا القابلية\
وفيه خلل الا لما ذكره الشيخ الالهي في المطارحات على ما سنذكره بل لان في النفس جوهرا هيولانيا لا معنى له الا القابلية لانه\
استعداد محض نحو المعقولات الصورية كما سنحققه وليس نفس النفس لان النفس بما هي نفس صورة كمالية للمادة الجسدانية فلا يكون\
استعدادا نحو الكمال العقلي لاستحالة ان يكون امر واحد بما هو واحد فعلا وقوة وان كان بالقياس الى شيئين ولا ان يكون صورة\
لامر ومادة لامر وان كان الامران متغايرين وذلك لان اتصاف الشئ بمتخالفين بالاضافة الى امرين انما يجوز ويصح اذا لم يكن ذلك\
الشئ حقيقة محض حقيقة احد المتخالفين وفيما نحن فيه كذلك اما الهيولى فانها محض القابلية والاستعداد عند المشائين واما\
النفوس والصور فانها فعلية في انفسها متعلقة بالقوة والاستعداد مشوبة بها شوب وجودها بوجود الهيولى الخارجة عن ذاتها\
وعلى ذلك بناء مذهبهم في تركب الجسم المطلق من الهيولى والصورة واما ما اورده الشيخ الالهي في اوائل الطبيعيات كتابه بان القابلية\
واستعداد القبول ليست امورا جوهرية بل ينبغي ان يتحقق القابل في نفسه حقيقة حتى يقبل امرا آخر ويضاف اليه انه قابل لامر\
آخر وحامل الصور ليس نفس الاستعداد فان الاستعداد هو استعداد لشئ له في نفسه حقيقة بلى لا يمنع ان يكون الجوهر الحامل\
للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول كما ان النفس يسمى نفسا باعتبار تدبيرها للبدن فيكون هذه الاضافات اجزاء لمفهوم\
الاسم لا للحقيقة الجوهرية ففيه بحث لان نسبة القابلية والاستعداد الى الهيولى كنسبة الفاعلية والايجاد الى البارى تعالى\
فكما دل البرهان على ان سلسلة التأثير ينتهي الى مؤثر يكون بذاته مؤثرا والا هاو ليست الهية وتاثيره بصفة زائدة والا\
لكان مفتقرا في اتصافه بتلك الصفة الى امر يضم اليه والى الهية سابقة على هذه الالهية وهو ممتنع لانجراره الى لزوم الدور\
او التسلسل الباطلان بالذات كما سنحقق في مقامه فكذلك سلسلة الحاجة والافتقار الاستعدادي ينتهي الى شئ ذاته\
محض الفاقة والافتقار وكما ان معنى عينية الصفات في الموجود الاول جل اسمه ليس الا ان المفهومات الاضافية التي لا وجود لها\
الا في العقل هي عين ذات الشئ الذي هو صرف الوجود المجهول الكنه بل معنى ذلك كونه بذاته منشأ الحكاية تلك الصفات ومنبعا\
لانتزاعها عقلا كما انه منبع لوجودات الاشياء خارجا فكذلك حكم عينية الاستعداد للهيولى فانها عبارة عن جهة فقر الاشياء\
وقصوراتها في الوجود العيني كما ان الامكان الذاتي عبارة عن جهة فقر الذوات وقصورات المهيات بحسب تقدمهما في مرتبة\
الذات والمهية ولا يذهب على احد ان كون الشئ بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره لا يوجب كونه من مقولة المضاف بالذات\
لان المتضائفين مفهومان ذهنيان كليان يعقل كل منهما مع الاخر وليس كذلك حال الوجودات العينية اذ لو كان بعضها مستحيل\
الانفكاك عن الاخر والا لكان جميع الوجودات داخلة تحت جنس المضاف بالذات وليس كذلك بيان ذلك ان الجاعل بنفس ذاته جاعل\
والمجعول بنفس جوهره مفاض وبالجعل البسيط مجعول فالبارى بنفس حقيقته المقدسة يتجلى للاشياء ومع ذلك تعالى

عن ان تكون واقعة تحت جنس فضلا عن وقوعه تحت جنس المضاف الذى هو اضعف الاعراض واما النفس فى نفسيتها فان كانت بجوهرها
متعلقة الوجود بغيرها تعلقا شوقيا تدبيريا او حلوليا كان حالها ما ذكرنا من حال الوجودات المتعلقة بغيرها بالذات وان
كان نحو العلاقة مختلفا وان كانت النفسية جايزة الزوال والانفكاك عنها فقياس ارتباطها على ارتباط الهيولى بغيرها قياس
بلا جامع واما قوله قدس سره بعد ذلك ولا يجوز ان يتقوم الامر الجوهرى حقيقة نفسه متقومة بالقوة والاستعداد وهو نفس
الاستعداد فان جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصح ان يكون عرضا والا لم يكن الشيء جوهرا محضا بل مجموع جوهر وعرض فالجواب
ان كثيرا ما يعبر عن حقايق الفصول الذاتية بلوازمها العرضية كما مر ذكره غير مرة وهذا من باب تعريف القوى بافاعيلها
الذاتية بالقوة الفاعلة يعرف بفعلها الخاص والقوة الانفعالية يعرف بانفعالها والحق ان تعريف العقل بادراك
المعقولات وتعريف القوة الحيوانية بالاحساس والتحريك والقوة النباتية بالتغذية والتنمية كلها مما اقيمت مقام الحدود
وان كانت المذكورات بظواهر مفهوماتها اعراضا نسبية لكن الفصول الحقيقية هى ما يعبر عنها بهذه الامور التى هى علاماتها
ولوازمها اذ لا يمكن الحكاية عنها الا بهذه اللوازم فكذلك الحال فى الهيولى وساير القوى الانفعالية من حيث انها انفعالية والسر
فى الجميع ان انحاء الوجودات البسيطة لا سبيل الى معرفتها الا باللوازم او بالمشاهدة الاشراقية وان ذا الحد المنطقى المركب من
الجنس والفصل ليس الا الماهية الكلية النوعية وربما يكون الوجود نحوا بسيطا والماهية اللازمة له مركبا احدها من جزئين كل
منهما داخل فى الماهية خارج عن ذلك الوجود الا انها بجزئيه حكاية عن حقيقة ذلك الوجود لازمة له بحسب حاق مرتبته فيضطر
الانسان الى ذكرهما عند الاشارة اليه فيتوهمهما حد ذلك الوجود اضطرارا مع ان الوجود مما لا حد له وقد حقق الشيخ هذا فى
الحكمة المشرقية وقريب منه ما اورده شرف الله نفسه فى كتاب المباحث جوابا عن مثل ذلك الاشكال حيث قال وههنا سؤال
وهو انه ان كان فصل الهيولى هو الامكان والهيولى جوهر وفصول الجواهر جواهر فيجب ان يكون الامكان جوهرا او قد ابطل هذا
وان لم يكن الامكان فصله ولا انه لازم فقد كان قبل الامكان ممكنا لانها لا تنفك عن الامكان والجواب عن هذا ان فصل
الهيولى لا يعرف لان الهيولى من حيث هى هيولى مجردة ليس ممكنا ولا غير ممكن بل يلزمه الامكان معناه انه اذا عقلت عقل معها امكان الا
فلا ينفك عنه انتهى كلامه وهو كما يظهر عند التعمق عين ما ذكرناه اذ غرضه ان الهيولى لكونها جوهرا بسيطا وفصول البسائط
الوجودية يكون بحيث لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها المنتزعة عن حاق حقيقتها عندنا بتصور فى الذهن ولو بحسب التقدير والهيولى
ليست حقيقتها الا قوة الحقايق وامكانها الاستعدادى كما يدل عليه برهان وجودها فهذا الامكان تمام ذاتها وكمال حقيقتها
من حيث هى قوة الصور الجوهرية كما ان الحركة كمال ما بالقوة من الاوصاف العرضية من حيث هو بالقوة فيها واما ما اعترض ثالثا بقوله
والاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له كيف وقد قيل ان الاستعداد للشيء لا يبقى مع حصوله فاذا كانت الهيولى هى
الاستعداد او جزؤها الاستعداد للصورة فلا يبقى مع الصورة وكلا منافى حامل الصورة فجوابه ان وحدة الهيولى كما استحقق
وحدة مبهمة لان لها فى ذاتها استعداد كافة الصور والاعراض وكلما خرج منها الى الفعل بطل ما بحسبه من الاستعداد فلم
يكن الهيولى استعدادا له بل لغيرها ولهذا قيل ان وحدة الهيولى جنسية ليست شخصية واولوا كلام من قال من الحكماء ان هيولى
عالم العناصر واحدة بالتشخص بان غرضه ان الهيولى لها تشخص حصل لها من الهيئة الفائضة من الصور والاعراض جملة ولا شك
فى ان مجموع الجواهر والاعراض شخص واحد وتحقيق ذلك ان للهيولى فى ذاتها لكونها امرا عقليا وحدة كوحدة عارضة للمعقولات
المشتركة بين الحقايق المتكثرة النوعية فى الذهن متشخصة بتشخصات العقل فحال الهيولى فى وحدتها التشخص العقلى كحال الاجناس
فى وحدتها الذهنى الاشتراكى وكثيرا ما يصرح الشيخ واتباعه ان للجنس الذى للمركبات استعدادا لوجود الفصول ومع ذلك
اتصافه ببعض الفصول لا يبطل استعداده كساير الفصول وذلك لان وحدته مبهمة تجامع التكثر كما ان تشخصه لا يابى العموم
والاشتراك فكذلك حكم الهيولى فى كونها استعدادا فانها ليست استعدادا واحدا بل فى كل مرتبة يقترن بصورة تصير مستعدا
لصورة اخرى وايضا الحكماء فرقوا بين القوة والاستعداد بوجوه ثلثة ذكرها الشيخ الرئيس فى بعض رسائله وذلك لان القوة
يكون على الضدين بالسوية فان كل انسان يقوى على ان يفرح ويحزن الا ان منهم من هو مستعد للفرح ومنهم من هو مستعد للحزن
وكذلك الحكم فى الغضب والخوف وساير الانفعالات ولان القوة ما تكون بعيدة والاستعداد يكون قريبا والقوة يتفاوت شدة

عنهما الحفظ العقلانية لها وهو فى الذهن

ضعفا

وضعفا والاستعداد لا يكون الا واحدا هو القوة الشديدة وبالجملة الاستعداد استكمال للقوة بالقياس الى احد المتقابلين فالهيولى الاولى هي بالقوة كل شيء فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه الى زوال وبعض ما فيها لا يعوق عن بعض آخر ولكنه يحتاج الى ضميمة اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه القوة هي قوة بعيدة واما القوة القريبة فهي التي لا يحتاج الى ان يقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي ينفعل عنها فالشجرة مثلا ليست بالقوة بل يحتاج الى ان يلقاها اولا قوة فالعة ثم ناشرة ثم ناحتة ثم بعد ذلك يتهيأ الان ينفعل من ملاقات القوة الفاعلية المناجرة فيصير مفتاحا فظهر ان الهيولى ليست استعدادا واحدا لمخصوص صورة واحدة حتى يبطل ذاته بوجود تلك الصورة بل هي قوة مطلقة لجميع الصور وليست في ذاتها واحدة بالعدد بل بالمعنى وليست ايضا جوهرا مستقلا في الوجود حتى يكون وحدتها وحدة معينة بل هي في وجودها تابعة لوجود صورة ما مطلقة يحصل طبيعتها المطلقة محصل واحد بالعدد مستقل في الوجود ويقيمها مقيم عقلي متخص وان اردت ايضاح ذلك فانظر الى حال البدن كيف يصحبه قوة مستمرة للهيئات والصور المتبدلة للاعضاء وغيرها واستعداداتها المتعاقبة فلم يزل يلزم موادا عضاء في هذه النشاة نفص ويحسبه قوة مستمرة نحو الاستكمال طورا بعد طور وحالا بعد حال بحيث يتبدل فيه جميع الصور التي للاعضاء والامشاج ومع ذلك محفوظ الوحدة الشخصية للصور المطلقة وللاستعداد المطلق بنفس شخصيته باقية من اول العمر الى آخر الاجل فقس عليه حال عالم العناصر في وحدتها الشخصية ووحدة الهيولى التي هي قوة محضة مستمرة الى آخر الدهر مع تبدل الصور وتعدد الاستعدادات وسيجيء فضل ايضاح في مباحث التلازم ان شاء الله تعالى ومن هنالك يظهر خطأ جماعة من المتاخرين كالعلامة الخفري وغيره زعموا ان الهيولى شخص واحد يتوارد عليه الصور والهيئات ومثلوها بالبحر والصور بالامواج ولو عكسوا الامر لكان يشبه ان يكون اولى فان وجود الهيولى تابعة لوجود الصورة فكيف يكون المتبوع متعددا والتابع بما هو تابع واحدا شخصيا وقد برهن على ان ما بالفعل مطلقا متقدم على ما بالقوة واما القوة الجزئية فهي متقدمة على الفعل الذي هو قوة عليه وكل قوة تابعة لفعل متقدم وهي امكان لفعل متقدم عليه ويضاف اليه فالقوة على الرجولية تابعة للصورة الطفولية مقترنة بها والقوة على الطفولية تابعة للصورة المنوية والقوة عليها تابعة لصورة الدموية والقوة عليها تابعة لصورة الغذاء وهكذا متعاقبة الى ما يقارن صور البسائط ثم يعود الى صور المركبات تارة اخرى بغير واسطة او بواسطة تردد ها من بسيط الى بسيط حتى ينتهي الى المركب فلا يزال الاستعدادات تابعة للصور بوجه والصور تابعة للاستعدادات بوجه آخر كالمد والجزر للبحر والطلوع والغروب للفلكيات والقبض والبسط للصوفي واما النقض على التعريف الذي ذكرناه للهيولى بالجوهر القابل للصور الحسية بان من الصور الجسمانية ما ليست بحسية سيما صور الافلاك فانها غير محسوسة فالجواب ان المراد منها ما يقبل الاشارة الحسية وان لم يكن ان امر مدركا باحد الحواس الظاهرة واطلاق الحسي على ما يقابل العقلي شايع كثير ولاحد ان يورد في تعريف الهيولى بدل الحسية الجسمانية فيقول الهيولى جوهر قابل للصور الجسمانية ثم يعرف الجسم بانه جوهر من شانه ان يقصد بالاشارة الحسية او يمكن فيه فرض ثلث متقاطعات على التقاطع العمودي كما مر

فصل في اثبات الجوهر الهيولاني لما بطل المذاهب القائلة بانفصال الجسم الى اجزاء لا تقبل القسمة المقدارية اصلا جوهرية كانت كما عليه المتكلمون تبعا لعبارات بعض من تقدم عهده عهد افلاطون وارسطو من الفلاسفة قبل نضج الحكمة وتمامها او عرضية كما عليه النظام والفراد والنجار او لا تقبل الفكية فقط دون غيرها كما راه بعض آخر مثل ذيمقراطيس واصحابه ثبت ان حقيقة الجسم غير خارجة عن اتصاله وهو متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال ولم يكن انفصاله وانفصاله بتباعد الاجزاء وتجاورها بل بزوال الوحدة وحدوث الانفصال او زوال الانفصال وحدوث الاتصال وبالجملة مثل هذه الحقيقة لا بد ان يكون وحدتها الشخصية هي نحو اتصالها ومتصليتها كما ان وحدة العدد وشخصيتها ليست الا انفصالها وتعددها وكما ان بطلان كثرة العدد يبطل هويتها الانفصالية فبطلان وحدة الاتصال في الجسم يبطل هويته الاتصالية فاذا تحقق للجسم اتصاله وتحقق قبوله الانفصال وتحقق ان القابل وما يلزمه يجب بقاء وجوده مع المقبول والاتصال نفسه لا يبقى مع الانفصال لما علمت ان الوحدة مقابلة للكثرة فلو لم يكن في الجسم شيء يقبل الانفصال الا ان اما ان يقبل الاتصال مقابله ضده او عدمه واما ان يكون الفصل اعداما لهويته الاتصالية بالتمام وايجادا لهويتين اتصاليتين اخريين من كتم

العدم من غير رباط بحسب الذات بين هاتين وتلك وكذا عند التحام الهويتين متصلا واحدا اذ لو يكن قابل غير الاتصال يقبل الاتصال
يلزم ان يقبل الشيء نفسه او يكون الوصل اعداما للهويتين واحداثا لهوية واحدة من غير جامع بين هذه وبين تينك والاولان
باطلان بالضرورة وكذا الثانيان للفرق الضروري بين الفصل وبين اعدام جسم بكليته واحداث جسمين آخرين وكذا بين الوصل
واعدام جسمين واحداث جسم ثالث كماء الجرة يجعل في الكيزان او ماء الكيزان يجعل في الجرة فذلك الامر الباقي في الحالين هو
المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه هوية اتصالية ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليها مع بقائها بحالها ولا
هوية انفصالية كالوحدات الجوهرية او غير الجوهرية ليمتنع طريان الوحدة والاتصال عليه بل وحدتها واتصالها بحلول الصورة
الاتصالية فيها وكثرتها وانفصالها بطريان الانفصال عليها ثم اذا ظهر لك ان ادنى مراتب الموجودية بالفعل هو الموجودة
الاتصالية والانفصالية الذين لا جامعية لشيء منهما بالقياس الى نفسه ولاجزاء ذاته وان الوجود الانفصالي لما كان ادونهما مرتبة في
الخسة والقصور فلم ينل من منبع الوجود الامرية ازلا من ان يصف بالتجوهر من دون حامل يحمل ذاته حسبما برهن على استحالة تجوهر
الافراد الانفصالية وبطل كون المنفصلات والآحاد الوضعية موجودا مستقلا والموجود من الموجود العددي ليس الا عرضا قائما
بغيره واما المتألف من الوحدات لا يستحق الا نحوا عرضيا من الوجود وكذا الغير القار من المقادير لا يسع الا الوجود العرضي كما
ستحقق فظهر ان لا ادون منزلة من الجواهر الصورية الا الهوية الاتصالية الجسمية ولا شك ان مادة الشيء وجودها انقص
من ذلك الشيء كيف ونسبتها اليه نسبة الشيء الى التمام وقد فرغنا من تحقيق هذا في مباحث العلل الاربع فما ظنك بامر يكون
مادة يكون صورتها اضعف الصور فهل الا قابل محض لا حظ لها من الفعلية فمثل هذه المادة يجب ان يكون حقيقتها قوة متقومة
بفعل ما اي فعلية كانت ومادة متحصلة بتعين ما اي تعين كان حتى انها يتسم مهيتها بالفصل كما يتسم بالوصل ويتقوم
بالكثرة كما يتقوم بالوحدة ويبقى مع الفساد كما يبقى مع الكون ويقبل الخير كما يقبل الشر وانما يحصل الاستمرار والبقاء لانها
لازمة لمطلق الصور المحفوظ نوعيتها بتعاقب الاشخاص بابقاء مقيم قدسي يديم بعنايته عالم الاجسام وصورها وتوابعها
اللازمة ويحفظ انواعها بتوارد افرادها ويبقي وجوداتها وخزائنها ويجبر نقصاناتها وشرورها وآفاتها ونقائصها بتعقيب
امثالها واشباهها **ابحاث وتحقيقات** قال صاحب البصائر وهو ابن سهلان الساوجي معترضا على الحجة
المذكورة ان الانفصال عدمي والعدمي لا يحتاج الى قابل والا لكان في العدم قوابل موجودة غير متناهية قبل وجود
الاشياء ودفعه بان الانفصال ان كان عبارة عن حدوث هويتين اتصاليتين فذاك وان كان عبارة عن عدم الاتصال
فليس كل عديم الاتصال منفصلا حتى يكون العقل منفصلا والنقطة منفصلة بل لا بد مع ذلك من اضافة الى محل يبقى معه
وله استعداد ما يقابله فكما ان البصر يضاف الى محل وعضو يتصور بصورة المرئي ويقبل قوة بها يرتسم الالوان فكذلك
العمى لكنه هو بطلان تلك القوة عن العضو القابل نوعا او شخصا وكما لا يقبل السواد البياض بل محله كذلك لا يقبل البصر
العمى بل محله فعلى هذا القياس لا يقبل الاتصال الانفصال بل محله وقد علمت ان قابل الاتصال لكونه محض القابلية
يكفيه اقل جهة يتهيأ بها لورود الاشياء عليه لغاية عريه في ذاته عن الصورة فنسبته الى الاتصال وزواله ثم عوده
كنسبة واحدة فيقبل العود ثم العود بخلاف غيرها من القوابل الثواني لصورها بصورها المقومة اياها الموجبة لاستعدادها
وقبولها لما يحتاج الى مزيد تاثير من مؤثر قوي لينفعل به وينتقل من احد المتقابلين الى الآخر بل ربما ينفعل من احد الطرفين بحيث
يبطل استعداده لغيره او للطرف الآخر كالمصور بصورة تمامية لا اتم منها وكالمصور بصورة فلكية او كوكبية لا ضد لها
ولا ند ولا فساد يعتريها الا على نحو الفناء المطلق كما هو عند اشراف الملة والحكمة فليس حال الهيولى الاولى من هذه الجهة
بالقياس الى الوصل والفصل حال العين بالقياس الى البصر والعمى وحال الانسان بالقياس الى العلم والجهل **بحث آخر**
قالوا سلمنا ان الانفصال يحتاج الى قابل ولكن قابله نفس الجسم وهو الهيولى الاولى لا غير وجوابه انا نبهنا على ان الاتصال
المقوم للجسم ليس مما يتبدل عليه كابعاد الشمعة وامتداداتها فانها اعراض لا يخل تبدلها بحقيقة الجسمية بل بكميتها للانفصال
التعليمية واما الاتصال المقوم للجسمية فمتى زال لم يبق جسم كان اولا حتى يقبل الانفصال فالقابل له معنى مباين للجسمية
فثبت ان الاتصال ليس نفسه هو الجسم وتوضيحه على نمط ثان الاشكال ان الجسم قابل للانفصال وليس الاتصال بنفسه قابلا

للانفصال فليس الجسم هو الاتصال بنفسه وفي قوة هذا الكلام ان الجسم لا يعقل الا بالاتصال وكل ما هو كذلك فليس الاتصال خارجاً عن حقيقته فظهر من هذا القول ان الاتصال الغير خارج عن حقيقة الجسم ومن القول القياس انه ليس كل حقيقة فكل ما ليس خارجاً عن حقيقة شيء ولا كل حقيقة فهو جزؤه فالاتصال يكون جزء الجسم فاذا ثبت هذا لزم ان يكون الهيولى غير الجسم بنفسه فبطل ان يكون القابل للانفصال نفس الجسم بل جزؤه فله جزء آخر غير الاتصال فيتركب حقيقة الجسم عن الاتصال وما يقبله فيكون للاتصال صورة جوهرية وهذا هو المرام **بحث آخر** ان بناء الحجة المذكورة على تركيب الجسم من جوهرين على وجود الاتصال الذي هو بمعنى الممتد الجوهري ونحن لا نسلم ان في الجسم الا الاتصال الذي قيل انه من فصول الكم وما سواه ممنوع اذ القدر الذي ثبت من نفي الجواهر الفردة ليس الا جوهراً شأنه الاتصال والامتداد وقبوله للابعاد واما ان الامتداد نفس حقيقة الجسم او جزؤه فلم يثبت وما قيل من انك اذا شكلت الشمعة باشكال مختلفة تغيرت ابعاده مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم فان الشمعة المتبدلة الاشكال لا يخلو عن تفرق اتصال وتوصل بعد افتراق فالمطولة اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت مستطيلة يفترق فيها اجزاء كانت متصلة فاتصال واحد مستمر على تفرق الاتصال وتنوع الامتدادات غير صحيح وبوجه آخر ان الاتصال الذي يبطله الانفصال ثم يعود منه بعد زوال الانفصال لاشك في عرضيته فان الجسم عند توارد الانفصال والاتصال عليه باق بمهيته ونوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو عن شيء فهو عرض فالاتصال الذي يبطله الانفصال عرض وبوجه آخر انكم اثبتم في الجسم امتداداً جوهرياً هو الصورة الجسمية وامتداداً عرضياً هو المقدار التعليمي والامتداد من حيث هو الامتداد حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية والعرضية فاذا ثبت عرضية بعض افرادها عندكم على ما ذكرتم من حيث تبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع فهذه وجوه ثلثة يشترك جميعها في نفي الامتداد الجوهري عن الجسم فهي في الحقيقة ترجع الى انكار الصورة لا انكار الهيولى وقد مر ان صاحب التلويحات ذهب الى ان حقيقة الجسم مركب من جوهر قابل وامتداد عرضي هو نفس المقدار المسمى بالجسم التعليمي بناء على تجويزه تقوم الجوهر الجسماني من جوهر وعرض قائم به ولكن يجاب عن اشكالاته من قبل المشائين اما عن الاول فبان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الابعاد الثلثة على نعت الاتصال ولهذا احد بهما ولو لم يكن متصلاً في مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما سبق من العبارة المنقولة عن الشيخ في الحكمة الفارسية وحاصلها ان نفس ذات الجسمية بما هي هي لو لم تكن متصلة واحدة في حد جوهريتها بل كان اتصالها من قبل العارض لكانت بحسب وجود ذاتها اما متالفة من الجواهر الافراد متناهية او غير متناهية او يكون من قبيل المجردات عن الاحياز والابعاد والجهات ثم يعرضها الاتصال وقابلية الانفصال او يلحقها التعلق بالابعاد والجهات وكلا الشقين باطل فبقي ان يكون الجسم متصلاً في حد حقيقته وذاته فقابلية الجسم للابعاد انما يتصور اذا كان متصلاً باتصال ثابت له في حد نفسه وما ثبت للجوهر في حد نفسه يكون اما تمام ذاته او جزء ذاتها وجزء الجوهر جوهر فيكون الاتصال جوهراً وللقائل ان يقول ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان تقوم الجوهر بالعرض ممتنع ولم يقم برهان بعد على استحالة تقومه بعرض هو احد جزئيه القائم بجوهر هو جزؤه الآخر كالجسم عند القائلين بتركبه عن الهيولى وعن امتداد عرضي يقوم بها فذلك الامتداد وان كان معتبراً في حقيقة الجسم عندهم لكنه عرض البتة لا يقال نحن نجري الكلام الى جزئه الجوهري فيلزم ان يكون ممتداً في حد نفسه مع قطع النظر عن عروض الامتداد الذي له لانا نقول هذا بعينه وارد عليكم منقوض بالهيولى التي اثبتم فان الهيولى عندكم متصلة باتصال يرد عليها من قبل الصورة فهي في حد ذاتها غير متصلة ولا منفصلة واما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلاً واحداً يلزم ان يكون اجزاء لا تتجزى كما يستفاد من عبارة الشيخ في الحكمة العلائية والتجرد له عن الاحياز والامكنة فهو ايضاً مشترك الورود والجواب عن الموضعين ان عدم اتصال الشيء في نفسه لا يوجب له التركيب من المنفصلات الافرادية ولا يستلزم فيه التجرد له عن الاحياز والامكنة في الواقع بل خلوه عن الاتصال بحسب مرتبة ذاته بذاته وانما يلزم ذلك لو وجب خلو الشيء عن الاتصال والمقادير والابعاد خلوه عنها بحسب الواقع وليس كذلك بل القابل للاتصال لا ينفك عن لزوم اتصال ما وانفصال يقابله في الواقع لامتناع تجرده عنه فقد ظهر ان قابلية الابعاد لا يوجب ان يكون القابل متصلاً في حد نفسه هذا لكنا نجيب عن ذلك بان هذا الذي ذكرتم من كون الشيء متصلاً في نفس الامر غير متصل في مرتبة الذات ولا منفصل ولا متحيز ولا مجرد انما يصح اذا كان ذلك الشيء مما لا قوام له بنفسه ولا في مرتبة نفسه بل يكون نفسه مع نفسه بالقوة والامكان ويكون ذاته استعداداً محضاً محصلاً لما يتميز به متصلاً ما

منفصلا بانفصال وهذا مما يوجب الاعتراف بكون الجوهر الذى ليس فى نفسه متصلا ولا منفصلا هيولى متقومة باتصال واحد
وانفصال متعدد غير مستغنية عما يجعلها متصلة او منفصلة فى نفس الامر فيكون الاتصال جوهرا صوريا بقوم الهيولى بوحدة
عند الاتصال الواحد وبكثرة عند الانفصال المتعدد حتى لا يلزم خلو الهيولى فى نفس الامر عن التجسم والتحيز ولا كونها مع قطع النظر
عن الصور اما جوهرا فردا او امرا مفارقا لكون مرتبة ذاتها على تقدير جوهرية الصورة متاخرة الوجود عن وجود صورة ما
فجوهرية الاتصال الصورى وتقوم الهيولى بها يوجب ان لا يكون للهيولى مرتبة فى الواقع يكون تحيزها عارية عن الاحياز والابعاد
واما لو كانت الهيولى متجوهرة بذاتها مع قطع النظر عن الاتصال عرضا قائما غير مقوم لها بل مقوما للجسم فقط كما زعمه صاحب التلويحات
فالمحذور لازم لا مدفع له وهذا هو الذى حدا بهم الى اثبات جوهرية الصورة فقد ثبت بهذا البيان ان الحال قد يكون جوهرا
وبنزع الامر ايضا فيما ادعيناه من انه لو لم يكن امتداد جوهرى فى الوجود لم يكن لشئ من الكميات المتصلة والمقادير القارة وغير
القارة وجود اصلا فكن على بصيرة فى هذا الامر واما الجواب عن الاشكال الثانى فبان بقاء جسم واحد شخصى بشخصيته عند
تعاقب الاتصال والانفصال غير صحيح بل الصحيح خلافه وبقاؤه بنوعه لا ينافى جوهرية الاتصال قوله كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما
هو فهو عرض كلام مجمل يفتقر الى ما يبينه والحق ان كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شئ مع بقائه بحالته المتخصصة ولو بحسب
ذاته وهويته فهو من عوارض حقيقته واما اذا تبدل بتبدله الشخص الى شخص اخر فهذا مما يصح كونه من الذاتيات والجسم اذا طرء
عليه الانفصال لم يبق هويته الشخصية بحالها بل ينعدم ويحدث بدلها هويتان اخريان او لا ترى ان استمرار طبيعة نوعية جوهرية
مع توارد اشخاصها وانحفاظ جواب ما هو فيها عند تبادل جزئياتها لا يدل على كون تلك الاشخاص اعراضا نعم ما ذكرناه انما يدل على
الاشخاص والمتخصصات امور عرضية للطبيعة فان كل ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو عرضى بمعنى محمول خارجى لا انه عرض بمعنى
المفتقر فى تقومه الى الموضوع فرب عرضى لشئ يكون جوهرا فى نفسه كما سلف فكل واحد من الاتصالات الشخصية عرضى لمهية الجسم
ومع ذلك الجسم متقوم بطبيعة الاتصال مهيته والهيولى متقومة بها وجودا وهذا شان الجواهر الصورية كما سيجئ واما الجواب عن
الاشكال الثالث فهو من جهتين الاول انا لا نسلم ان الامتداد والاتصال طبيعة واحدة ومفهوم واحد بل قد مر ان ههنا اشتراكا
لفظيا يطلق تارة على مفهوم جوهرى هو كفصل مقوم لمهية الجسم مقسم لجنس الجوهر واخرى على مفهوم عرضى هو بمنزلة فصل مقسم
لجنس الكم والثانى ان الامتداد وان كان مفهوما واحدا الا انه قد يؤخذ طبيعة مطلقة من غير تخصص بحد معين ومساحة معينة
وهو بهذا الاعتبار مقوم للجسم بحسب التقرر ومحصل للهيولى بحسب الوجود وقد يؤخذ متخصصا بحد معين ممسوحا بمساحة كذا
وكذا متناهية او غير متناهية لو صح غير المتناهى فى المتصلات وهو بهذا الاعتبار عرض خارج عن حقيقة الجسم اذ يتغير هو وتتغير
شخصياتها عند تبدل الاشكال على الشمعة مثلا لا يتغير الجسمية المعينة وان تبدل مقدارها المعين لسنا نقول مرتبة
ممسوحيتها الا انها امر كلى محفوظ عند تبدل خصوصيات ابعاد الشمعة وانما يتغير المساحة بالتداخل والتكاثف الحقيقيين و
تحقيق الكلام فى هذا المرام بحيث لا يزل اقدام الافهام باغاليط الاوهام الموهونة لعقول الانام يحتاج الى بيان حقيقة الجسم
بمعنى التعليمى بالمعنى الذى هو من عوارض الجسم وكيفيتها وامتيازها عن الاتصال الجوهرى الداخل فيها من حيث القوام اعلم انهم
اختلفوا وتشعبوا الى اقوال فاحدها انه عرض متصل يمكن فيه فرض الخطوط الثلثة على وجه التقاطع بالزوايا القوائم ويكون
اتصاله غير اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا يكون فى الجسم متصلان احدهما صورة جوهرية والآخر صفة عرضية ويكون احدهما
كالآخر متكمما به واحد منهما قابلا للقسمة العقلية الكلية غير متعينة الابعاد والاخر قابلا للقسمة الوهمية الجزئية متعينا فى
ابعاده الثلثة ممسوحا بمساحة معينة لكنهما متحدان للوضع والاشارة الحسية ولا يخفى فساده لورود ثالث الاشكالات عليه
وثانيها انه متصل بالذات ويكون به ممتدية الجسم الطبيعى بالعرض وهذا مردود بما علمت ان الجسم مرتبة مهيته متصل وفصله
الذى يمتاز به عن الجواهر الغير الجسمانية ليس الا مفهوم قولنا قابل للابعاد الثلثة وعلمت بالبرهان انه لولا الاتصال الجوهرى فى
الموجودات لما صح لشئ من الاشياء الموجودة صفة الوحدة الاتصالية ولما صدق على شئ حمل المتصل لا بالذات ولا بالعرض
وثالثها انه مجموع امور ثلثة هى الطول والعرض والعمق للجسم وفيه ان هذه الابعاد ليست بنعت الكثرة موجودة فى الجسم
والجسم التعليمى من الموجودات الخارجية بالفعل ورابعها ان فى الجسم اتصالا واحدا منسوبا الى الصورة الجسمية بالذات والى

مقدارها التعليمي بالعرض فح اما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم وتحدد انبساطه في الجهات فلزم ان لا يكون من مقولة
الكم واما ان يراد به الصورة الجسمية ماخوذة مع التعيين المذكور محيثة بالحيثية المذكورة فكان له اتصال بالذات لا بامر خارج
عن ذاته بل من جهة اشتمال ذاته على الصورة الجسمية ويشبه ان يكون هذا هو الذي اختاره المحققون ويوافقه كلام الشيخ في الشفا
والتعليقات وكلام تلميذه في التحصيل وتوضيحه ما افاده بعضهم ان ليس في الجسم الا ممتد واحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد
في الجهات على الاطلاق بدون تعين امتداداته تعينا في النفس وتحصلا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا او مقدارا مخصوصا
فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرا وان اعتبر من حيث هو متعين تعينا ما بمقدار ما كان جسما تعليميا مط واذا اعتبر من حيث هو
متعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا واورد عليه انه لزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية وعرض
هو تعين الامتداد وقد اجيب عنه بما حاصله ان المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء والعرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل
اصلا لكن المركب من معنى الجوهر عند مثبتي الهيولى حيث اخذوا الموضوع في تعريفه بدل المحل والعرض يجوز ان يصدق عليه تعريف
العرض فيكون عرضا اذ لا خفاء في ان المجموع المركب من الصورة وحيثيتها العرضية مندرج تحت مفهوم العرض فان الهيولى وان لم تكن
بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعا لاحتياجها في التقوم اليها لكنها بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض يكون موضوعا
لاستغنائها عن المجموع من حيث هو مجموع وفيه بحث لان الاشكال هيهنا ليس مجرد كون هذا المجموع مما يصدق عليه مفهوم العرض
ام لا بل العمدة في الاشكال ان افراد المقولات ليس بعضها داخلا في بعض وهيهنا يلزم ان يكون مهية واحدة مركبة من مقولتين
مقولة الجوهر ومقولة الكم فلم يكن واحدا نوعيا له حد حقيقي بل امرا اعتباريا له وحدة اعتبارية مخلص عرشی الحوا ان معنى
الجسم التعليمي الشيء الممتد المتعين الامتداد بحيث يمسح بكذا وكذا لذاته مساحة حاصلة من تكرار مكعب واحد او ما في حكمه وليس كون
الممتد جوهرا داخلا في هذا المفهوم اصلا كما ليس داخلا في شيء من المشتقات كونها جوهرا او عرضا من حيث مفهوماتها وان لم
تكن في الوجود منفكة عن احدى الخصوصيتين فهذا الامتداد الذي هو في الجسم اذا اخذ على الاطلاق يكون مقوما للجسم ومحصلا
للهيولى واذا اخذ متقدرا ومتعينا في جهاته وقطع النظر عن كونها جزء للجسم او صورة للهيولى لان كون الشيء جزء لشيء امر اضافي
خارج عن مفهوم ذاته وكذا كون الشيء صورة لامر قابلي بحسب المفهوم غير داخل في مفهوم ذلك الشيء فيصح للعقل ان يعتبره مطلقا عن
هذين الاعتبارين النسبيين فهذا الممتد المتعين الامتداد داخل تحت مقولة الكم بالذات ومفهومه بسيط عن اعتبار دخوله
في الجسم وتقويمه للهيولى وليس مركبا عن المعنى الذي هو به مقوم للجسم وعن معنى آخر عرضي ليلزم تركبه عن جوهر وعرض ونظير ذلك
ان الابيض داخل عندهم في مقولة الكيف بالذات كما صرحوا به في مسفوراتهم ولا يكون في الوجود الا جسما ذا بياض وليس هو بمعنى
الذي هو بحسبه نوع من الكيفيات المحسوسة مما يدخل فيه الجسمية ولا الجوهرية لا في المفهوم ولا في الوجود بل مفهوم امر مطلق عن
الخصوصيات التي هي غير البياض ووجوده ايضا ليس الا وجود ما ينفعل عنه الحاسة البصرية بتفرق نورها سواء كان معه جسم
ام لا وليس كون الشيء مفتقرا في وجوده الى مقارنة اسباب مهيئات وامور معدات ومقدمات في عالم الحركات مما يوجب له
ان يكون وجوده من حيث ذاته متقوما بها بل لو جاز ان يكون في الوجود بياض مجرد عن قابل جسماني لكان بياضا وابيض بذاته
كما ان البياض المفتقر في وجوده الى الجسم المركب العنصري بياض وابيض بنفسه لا بذلك الجسم فبياضية البياض وابيضيته ليست
بسبب الجسمية بل وجوده يفتقر الى حامل يحمله لكونه نحوا ضعيفا من الوجود عرضيا فالجسم الذي له البياض قسم من الجسم مطلقا
داخل في مقولة الجوهر بلا شك واما اذا اسقطت عنه خصوصية الجسمية واخذ مجرد ما له البياض فهو قسم من اللون داخل في مقولة
الكيف فهكذا قياس كمية الجسم التعليمي فان الممتد القابل للابعاد اذا اخذ كونه مقوما للجسم يكون من باب الجوهر واذا اخذ مجرد
امتداد او متعين في الجهات ممسوح بعاد مشترك خطي في طوله وعرضه وعمقه او بعاد مشترك على هيئة المكعب فهو من مقولة
الكم وهكذا في خصوصيات اشكاله التعليمية مثل الكرة والمكعب والمخروط والاسطوانة وغيرها فان الكرة بما هي كرة اي
مقدار محاط بنهاية واحدة تفرض في داخله نقطة يتساوى الابعاد الخارجة اليها من تلك النقطة من مقولة الكم وبما هي مستغنية
القوام عن الموضوع مستقلة في الاشارة الحسية فهي من مقولة الجوهر وليس مما يدخل في تقومها الجوهرية ولا في تحصلها الجنسية
الطبيعية كونها متعينة الشكل الكري ولا متعينة الامتداد المساحي وقس عليه سائر الاشكال المجسمة على هذا المنوال واشكر

سهمه

فتصفى تاييدك لدفع هذا الاشكال **بحث اخر** هو ان الجسم لا يخلو عن اتصال جوهري لكنه هو المقدار لا غير وليس في الجسم متصل
سواه وهو القابل للانفصال لا ما سميتموه مادة ولا يجدي قولكم انه لا يبقى مع الانفصال لان ما يبطله هو الاتصال العارض
لا الاتصال الجوهري وبيانه ان لفظ الاتصال كما مر قد يطلق على المعنى الحقيقي الذي لا يستدعي ان يكون بين شيئين وهذا
اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة من لفظ الاتصال وهو الممتد الجوهري على اصطلاحهم وقد يطلق على المعنى الاضافي المتعارف بين
الجمهور الذي لا يتصور ان يعقل الا بين شيئين متصل ومتصل به سواء كانا متعددين في الخارج ثم يحدث او يتوهم بينهما اتصال
او يتصور للجسم المتصل الواحد اجزاء وهمية فيقال انها عليها انها متصلة بعضها ببعض او يكون في الجسم الواحد اختلاف عرضين
فيقال ان محل احدهما متصل بمحل الاخر ولا شك في عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبي وهو الذي يقابله الانفصال فلا يصلح ان
يكون جزء لامر جوهري محض فللقائل ان يقول الاتصال بالمعنى الاول نفس الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابله الانفصال بل هو
يقابل الاتصال بالمعنى الثاني وهما يتعاقبان على الموضوع مع بقائه بعينه في الحالين واما ما يقال ان الممتد شيء ذو امتداد او ما له
امتداد فيلزم ان يكون محل الامتداد غيره فقد مر ان ذلك غير لازم بل الممتد وغيره من المشتقات لا يدخل في مفهومها غير مبدأ
الاشتقاق ولو سلم فيكون هذا من المجازات اللفظية والاطلاقات العرفية على انه لا يبتني الحقائق العلمية على احكام الالفاظ
او لا ترى انه يقال بعد بعيد وجسم جسيم وخط طويل وليل اليل وغير ذلك من المشتقات التي لا يوجب زيادة ما يشتق منه على
ما يحمل عليه فان قيل توارد المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد اذا تخلخل وتكاثف مع بقائه في الحالين يوجب
عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها يجاب بان وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين من فروع وجود الهيولى واثباتهما يتوقف
على اثباتها فاذا لم يكن المقدار غير الجوهر المتصل الذي هو تمام حقيقة الجسم فلم يتصور زيادة المقدار ونقصانه من غير ورود
عليه او انفصالها عنه فان زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة اجزاء الجسم ونقصانه بنقصانها فمرجع التخلخل و
التكاثف الى تخلل الجسم اللطيف بين اجزاء الجسم وانفصالها عنها واجتماعها لا الحقيقيين اللذين هما حركة جسم واحد
شخصي في المقدار الى حد زائد على ما كان عليه او حد ناقص عنه فانهما غير ثابتين بالبرهان وانما البرهان هو المتبع في الا حكام
العقلية واما اثباتهما بالقارورة الممصوصة اذا كبت على الماء او بالقمقمة الصياحة اذا وضعت في النار فهو في غاية
الضعف سيما وقد شوهد عند الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا ايضا الى الحكم بان الماص لم يعط من الهواء بقدر
ما ياخذ منها حتى يلزم التخلخل وذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انه قد جرب رشح بعض الادهان من الزجاج فلا يمتنع مثل ذلك
في الهواء الذي هو الطف كثيرا من الدهن فان قيل اشتراك الاجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير يوجب مغايرة المقدار
للجسم فيقال لدفعه بما في حكمة الاشراق من قوله اشتراكها في الجسمية بعينه اشتراكها في نفس المقدار المشترك بين المقدار الصغير
والكبير واختلافها في المقادير هو بعينه اختلافها في خصوصيات الكبر والصغر وكما ان التفاوت بين المقدار الصغير والكبير
ليس بشيء زائد على المقدار بل بنفس المقدار فكذلك اذا بدل لفظ المقدار بالجسم والتفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير
يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير ويرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف في نفس ماهية
الشيء على ما هو راي الالهيين والقدماء من الرواقيين كما مر ذكره مستقصى واما الجواب من قبل المشائين فهو انما يتاتى باحد
امرين احدهما باثبات المغايرة في التحقق بين الاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم وليس بمقداري وبين الاتصال بالمعنى الذي
هو من مقولة الكم وفي اثبات هذه المغايرة طرق احدها ان عند طريان الانفصال ينعدم امر جوهري عن الجسم اما تماما او واحد
جزئيه وذلك لان الجسم مع الاتصال الواحد شخص واحد له وجود واحد فاذا طرء عليه الانفصال وحصل متصلان احدهما
ساكن في المشرق والاخر متحرك في المغرب احدهما ابيض والاخر اسود مثلا فلا شبهة في ان ذلك الوجود لم يبق بتشخصه بل
انعدم وحدث تشخصان اخران لاستحالة كون موجود واحد متحركا وساكنا اسود وابيض والا لزم اجتماع المتقابلين في تشخص واحد
لكن البديهة تحكم بثبوت جهة ارتباطية باقية في ذات المتصل الاول بهذين المتصلين الحادثين وما هو الا ما ادعيناه
وعنيناه بالهيولى واذا اثبت وجود جوهر استعدادي يجامع مع المتصل العظيم والصغير ولا يخلو عن متصل ما على سبيل
البدلية يتحقق ان المقوم للمادة ليس الا المتصل مطلقا في اي امتداد كان والمقوم للجوهر المحصل لوجوده لا يجب ان يكون ...

كما سيتضح بيانه ان شاء الله وتحقق ان خصوصيات المقادير لا مدخل لها في تقويم الهيولى فثبت عرضيتها وقد مر الفرق المحصل له فيما بين طبيعة الامتداد الواحد بالمعنى الذي هو جوهر مقوم للجسم ومفتقر اليها الهيولى وبينها بالمعنى الذي هو كمية خارجة عن ماهية الجسم مستغنية عنها الهيولى وثانيهما اثبات التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الاجسام وله دلائل كثيرة سوى ما ذكره من حديث اتفاق الاجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير والحق ان هذا الدليل ضعيف كما ذكره لقوة ما اورده عليه عند الانصاف من تجويز الاختلاف بين افراد حقيقة واحدة بالكمال والنقص في اصل الحقيقة سيما اذا كانت تلك الحقيقة من الكمالات الخارجية الراجعة الى انحاء الوجود للشيء فان العدد والمقدار ونظائرهما حالات مخصوصة عارضة لهويات الاجسام ووجوداتها والوجود قد مر انه مما يتفاوت ويتميز بنفس حقيقته من دون انضمام شيء اليه به يحصل التميز والتعين والتفاوت بين افراده وانحائه ولكن انكار الحركة في الكمية بحسب التزيد والتنقص والتخلخل والتكاثف الحقيقيين لا يخ عن مكابرة لكثرة الشهادات ووفور العلامات الدالة على وجود التخلخل ومقابله مع ملاحظة امتناع الخلاء كانكسار القمقمة الصماء ودخول اللحم في المحجمة بعد المص وبقائه فيه ما دام راسه مسدودا وغير ذلك من الامور الجزئية التي يجزم العقل عند مشاهدتها باشراق شارق الوجدان من مشارق العرفان بان جسما واحدا يزيد وينقص مقداره وسنعيد القول فيه في موضعه **زيادة توضيح لاعادة تهذيب وتنقيح** قد ظهر مما سبق ان اصحاب المعلم الاول واتباعهم كالشيخين فارابي وابي علي ومن يقتفي اثارهم يفرقون بين مفهومي الممتد احدهما الصورة الجرمية التي معناها الممتد على الاطلاق والاخر المقدار المصحح لفرض الحدود المشتركة بين اجزاء المتصل الواحد وفي معناه الممتد المتعين الامتداد في الجهات وظهر ايضا ان الاول مقوم للجسم والاخر عرض فيه وان الامتداد بالمعنى الاول لا يتفاوت بحسبه جسم وجسم وممتد في الجوانب عن ممتد في الجوانب فلا يكون بسببه شيء من الاجسام صغيرا او كبيرا ولا جزءا او كلا ولا عادا او معدودا ولا ماسحا او ممسوحا ولا مشاركا او مباينا بخلاف الثاني ولهذا اشتهر انهم قائلون بالامتدادين الموجودين بوجودين وليس كذلك بل لا يكون على رايهم في الجسم الا ممتد واحد لكنه اذا اخذ بما هو هو من دون تعين في الامتداد فهو جوهر محض مقوم للجسم ومحصل للمادة واذا اخذ على التعين الامتدادي المقداري متناهيا كان او غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم ولا محصل للمادة ويظهر الفرق بينهما بما مر منا وباثبات التخلخل والتكاثف في الجسم لا بتبدل اشكال شمعة واحدة فان في موارد التخلخل والتكاثف يتبدل نفس المقدار وههنا يتبدل عوارضه التي هي مراتب انبساطه وخصوصيات ابعاده الطولية والعرضية والعمقية واما الشيخ المؤيد بالاشراق فهو ممن انكر الممتد بالمعنى الاول في كتاب حكمة الاشراق محتجا عليه بوجوه ثلثة احدها انه لو تقوم الجسم الموجود في الاعيان بامتداد جوهري لكان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا لا جائز ان يكون كليا لان الكلي من حيث هو كلي لا وجود له في الاعيان وما لا وجود له في الاعيان لا يتقوم به الموجود العيني ولا جائز ان يكون جزئيا لانه ان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره فلم يكن فيه امتداد جوهري وان كان في الجسم امتداد عرضي واخر جوهري فذلك مح لان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف في جواب ما هو فلا يكون بعض جزئياته جوهرا وبعضه عرضا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي وثانيها انه لو كان في الجسم امتداد جوهري لكان في كل الجسم وفي جزئه وما في الكل اعظم مما في الجزء فيكون قابلا للتجزية فيكون كما مقداريا وثالثها انه اذا تخلخل الجسم ان بقي الامتداد الجوهري كما كان وهو مقدار لا شك فليس في كل الجرم المتخلخل الزائد مقدار الصورة الجرمية وهو محال وان لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو ان نقص او ازداد فالامتداد الجوهري كم لذاته وهو عرض فالجوهر يكون عرضا قيل في الجواب عن الوجه الاول بما حاصله انه ان اراد الكلي العقلي اخترنا ان الممتد المقوم للجسم العيني ليس كليا بهذا المعنى لعدم وجود الكلي بهذا المعنى في الخارج وان اراد به الكلي الطبيعي اي ما يصير معروضا للكلية اذا وجد في العقل اخترنا انه كلي باعتبار مهيته وجزئي بتشخص الجسم قوله وان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره قلنا ما ثبت عرضيته انما هو امر عارض هو تعين امتداده بالانقطاع اما مطلقا او مخصوصا وهذا العرض ليس موافقا لمفهوم الممتد في المهية ليلزم من عرضيته عرضية ذلك المفهوم اقول لا يخفى ما في هذا الجواب من الوهن والقصور اما اولا فلان مهية المقدار على ما سبق من مختار المحققين فيه ليست مجرد تعين الممتد الجوهري بل المتصل القابل للقسمة المقدارية الجزئية والحدود المشتركة المعينة واما ثانيا فلان تشخص الشيء على ما حققناه ليس الا بنحو وجوده الخاص واليه مال كلام بعض المحققين من الحكماء كالمعلم الاول وربما يستفاد من بعض عبارات

الشيخ الرئيس وعند الاخرين من المحصلين اما بذاته كما يراه الشيخ الاشراقي او بارتباطه الى الموجود الحقيقي كما نسب الى اذواق المتألهين
واما باتحاده مع مفهوم الموجود كما ذهب اليه صدر المدققين واما الاعراض القائمة بالشيء المستتبع اياها بحسب هويته الشخصية
فليست بداخلة في افادة التشخص والمتشخصية عند المعتبرين من الفضلاء الذين يعتد بهم وبكلامهم وانما هي لوازم وامارات
للتشخص كما مر سابقا في مبحث التشخص فالممتد المقوم للجسم العيني لو كان جزئيا موجودا في الخارج لم فيجب ان لا يكون مناط جزئيته
الامور العارضة له الا بمعنى كونه من اللوازم والعلامات فاذا صار ذلك الممتد الجوهري جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر
عن العوارض والخارجيات فلو كان تعين المقدار فقد ثبت عرضيته فيلزم ان يكون الجوهر عين العرض وان لم يكن ما هو المقدار
بل هو غيره فيعود المحذور الذي ذكره من استلزام ان يكون في الجسم الواحد ممتدان متعينان احدهما جوهر والاخر عرض متباينان
في الوجود وهو خلاف ما تقرر عندهم وايضا اذا تعين الممتد الجوهري مع قطع النظر عن الممتد العرضي فهو اما مساو له او
ازيد او انقص وعلى كل تقدير يلزم تعدده بذاته مع محذورات اخرى كاجتماع المثلين والتداخل والتعطل في وجود احدهما والصواب
ان يجاب عن الوجه الاول بما حققناه من ان الامتداد الواحد الجرمي له مفهومان مفهوم كونه ممتدا على الاطلاق ومفهوم كونه
خاصا متعينا في الحدود والمسافة فهو بالمعنى الاول مقوم للجسم وبالمعنى الثاني عرضي خارج عنه وكثيرا ما يكون مفهومات متعددة
ينتزع من نحو وجود واحد خاص شخصي بعضها داخل في حقيقة الشيء ذاتي له وبعضها خارج عنه عرضي له كوجود زيد مثلا فانه
بذاته مصداق للانسانية ومصداق لكونه مفهوما وشيئا وممكنا عاما فلا عجب من ان يكون وجود واحد مما يصدق عليه
مفهومان مختلفان بحسب المعنى احدهما مقوم له باعتبار والاخر عارض له فالممتد من حيث معنى الاتصال الوحداني في اي حد كان
مقوم للجسم ومن حيث ان له صفة الكمية والمقدارية عارض والتعين في القدر غير معنى التشخص وكذا الابهام فيه غير مستلزم
للكلية فان مرتبة معينة من المقدار ربما يوجد في اشخاص كثيرة كل منها يتفق مع الاخر فيها وجسم معين شخصي ربما يتوارد عليه
مراتب متفاوتة في المقدار كما في الحركة الكمية والامتداد الجوهري اي الممتد بنفسه بنفس ذاته المقوم الجرم العيني الشخصي امر متعين الذات
مبهم المقادير التي كل منها عبارة عن متعين مقداري والتعين الذاتي لا ينافي الابهام المقداري وانما الذي ثبت عرضيته ليس الا
المتعين المقداري من حيث كونه كما لا من حيث كونه منبسطا في الجهات على اي حد كان من حدود النهايات وليس المتصل الجوهري
المقوم للجسم ممتدا والمتصل المقداري ممتدا اخر غيرها في الوجود بل هما متغايران في المعنى والمفهوم وتغايرهما في مفهوم صار
موجبا لتوهم ان الحكماء ذهبوا الى ان في الجسم الواحد ممتدان جوهري وعرضي وجسمان طبيعي وتعليمي واما الجواب عما ذكره ثانيا
ان الممتد بالمعنى الجوهري ليس بحيث يتحقق له كليته وجزئيته وكبره وصغره انما هذه من عوارض الممتد بالمعنى الذي هو مقدار كيف
والقائلون بجوهرية الامتداد الوحداني اجل شانا من ان يذهلوا عن ان القابل للجزئية والكلية والمساواة وعدمها والعظم
ومقابله ليس الا من مقولة الكم فكون الممتد الجوهري ذا جزء مقداري اول هذه المسئلة واما عن الثالث فليس معنى الحركة في الكم
والازدياد فيه ان يكون للموضوع مقدار معين باق من اول زمان الحركة الى آخره وقد يزيد عليه وضم اليه اخر مثله او ازيد او
انقص بل معناها ان يتوارد في انات زمان الحركة واجزائه الفرضية على تمام الموضوع مقادير متفاوتة كل مقدار يكون بتمامه
بدلا عن المقدار الذي كان للموضوع في آن سابق او لاحق فليس في التخلخل مقدار باق من اول الامر الى آخره حتى قيل انه يزيد او ينقص
تمام او يبقى بحاله بل الباقي في الزمان الذي هو زمان حركة التخلخل مثلا هو نفس المادة مع مقدار ما على سبيل التبادل والمسافة هي
خصوصيات هذه المقادير والمبدأ هو مقدار صغير قد بطل بمجرد التلبس بهذه الحركة والمنتهى هو مقدار كبير قد حدث في آخر
آن من الانات المفروضة لزمان الحركة وكذا القياس في الاشتداد والتضعف من الحركات الكيفية وقد مر تحقيق ذلك ثم العجب
ان هذا العظيم الشان والبحث الجليل القدر ممن حقق الامر الذي ذكرناه في كتابه المسمى بالمشارع والمطارحات في صدر الفصل
المعقود لبيان الشدة والضعف فكيف وقع منه هذا المقال المغلط الموجب للاضلال حاشاه عن ان يتمنع في ذلك بحث آخر
معه ثم انه ربما يورد معارضة اوردها بعض المحققين على ما ذكره بانه قد اختار في التلويحات ان الجرم العيني مركب من الجوهر
العيني الذي سماه هيولى ومن الاتصال والامتداد العرضي فيقال الامتداد العرضي الذي اختار انه مقوم للجرم العيني اما كلي او جزئي
وكلاهما باطلان على النحو الذي ذكره في الدليل اما الاول فظاهر واما الثاني فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم

العينى فى الصورتين اللتين ذكرهما فان كان المقوم هو الامتداد الذى ثبت عرضيته بالتبدل فليس فى العينى غيره لم يكن الا
مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية وان كان للجرم امتداد عينى باق واخر زايل فذلك ممنوع لانه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان
فما اجاب عن هذا البحث فمثله جواب عن دليله غايته ما فى الباب ان المعنى الثانى هو جوهر عند الحكماء واقول ههنا فرق دقيق
يجب التنبيه عليه وهو انه فرق ما بين نحو تركب الشئ كالجسم الطبيعى من مادة وصورة عند المشائين وبين تركبه من موضوع وعرض
عند صاحب التلويحات وعند تحقيق هذا الفرق بين نحوى التركيب فى المذهبين لقائل ان يقول بقاء الجرم العينى المتقوم من جوهرين
يتقوم كل منهما بالآخر مع تبدل احدهما الذى هو الاتصال الجوهرى غير صحيح عند صاحب الفطرة السليمة بخلاف الجرم العينى المتقوم من
جوهر هو فى الحقيقة تمام ماهية الجسم بما هو جسم وعرض هو من معيناته ومنوعاته فانه مما لا استحالة عند العقل فى بقاء مركب بعينه
ببقاء احد جزئيه بالعدد وبقاء الجزء لا بالعدد بل بالمعنى والنوعية بورود الامثال المتبادلة وذلك لانحفاظ وحدته الشخصية
العددية باستمرار وحدة احد جزئيه بعينه فما ذكره هذا المعارض المحقق لا يصلح للمعارضة لوجود الفارق المذكور وليس ايضا
لقائل ان يقول ان هذا العظيم النحرير قد اعترف بوجود الامتداد الجوهرى فى حكمة الاشراق فكيف يتأتى له الاستدلال على نفيه
لانا نقول ذلك الامتداد معنى اخر مقدارى عند الحكماء وهو غير الامتداد المقوم للجسم عندهم الا ان هذا المقدار عرض عندهم
وجوهر عنده وقد مر مرارا ان للممتد معنيين احدهما صورة مقومة للجسمية عند المشائين والاخر عرض خارج عن حقيقة الجسم
لازم لها والشيخ الالهى قد انكر المعنى الاول مطلقا جوهرا كان او عرضا واثبت المعنى الثانى وذهب الى جوهريته وعينيته للجسم
فى حكمة الاشراق والى عرضيته وجزئيته للجسم فى التلويحات كما بينا فانه هناك بالحقيقة منكر للصورة لا للهيولى ومحصل هذا الكلام
ان بناء اعتراضه المذكور على ما فهم من ظواهر اقاويل الحكماء من ان الصورة الجسمية اى المتصل بالمعنى الاول عندهم امر مبهم فى الواقع
فاورد عليهم انه كيف يتقوم امر عينى بامر مبهم فى الواقع واما المقدار الجوهرى عنده فليس امرا مبهما فى الواقع وان عرض له الابهام بحسب
وجوده الذهنى فان للعقل ان ينتزع من الاشخاص هيئاتها ويأخذها على وجه لا يأبى عن الصدق على كثيرين فكما ان للجسم مرتبة
اطلاق وتعين عند العقل فكذلك للمقدار بحسب اعتباران فاذا حلله العقل الى هذين الاعتبارين يحكم بان احدهما المقدار
المقوم للجسم والمطلق منه مقدار مقوم للجسم المطلق بل هو عينه والمقادير الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل هى عينها كما هو رأيه
واما ما اثبت عرضيته عنده فى ذلك الكتاب فليس الا امتدادات الطول والعرض والعمق وليس شئ منها مقدار للجسم بل هى عوارض
للمقدار الجرمى وعرضيتها لا يوجب عرضيته وقد علمت انه ممن ينكر وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين بل الحركة فى المقدار
مطلقا فلا يقام عليه الحجة الدالة على عرضية المقدار بتوارد المختلفات من المقادير هذا توجيه كلامه على ما يوافق رأيه واما
الجواب الحق عنه فهو ان الممتد المقوم للجسم العينى عند الحكماء المشائين ليس الا امرا متحصلا متعينا فى نفسه غاية الامر انه مبهم
من حيث المقدارية والتعين الشخصى بحسب جوهر الذات لا ينافى الابهام الكمى بحسب العارض كما لا ينافى الابهام الكيفى فان الجسم
فى حد نفسه شخص جوهرى معين وقابل للحركات والاستحالات الكمية والكيفية والمتحرك ما دام كونه متحركا لا يتعين له فرد
من المقولة التى يقع فيها الحركة وبه يخرج الجواب عن الوجه السابق ايضا منه فليدرك **بحث اخر** على نمط اخر سلمنا ان فى الجسم باعتبار
الامتداد امورا ثلثة الاول جوهر غير خارج عن ماهية الجسم والاخيران عرضان فيه زايدان عليه يتبدل احدهما على الجسم
بالتخلخل والتكاثف والاخر يتوارد عليه لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينعدم عنه امر ذاتى فان اللازم ليس الا ان حقيقة
الجسم يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالعدد بالوحدة الاتصالية
فلا وانما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية تساوق الوحدة الاتصالية وتلازمها وهو غير مسلم فان الانسان الواحد او
السرير الواحد مثلا لكل منهما وحدة شخصية مع تألفه عن متصلات متعددة ينضم بعضها الى بعض فالجسمية لا تساوق الا
الوحدانى بل اللازم كون القابل للاتصال والانفصال امرا واحدا شخصيا ويجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا بذاته
ومع استمرار وحدته الشخصية يتعدد اتصاله الذاتى فح لاحد ان يقول ظاهر ان الانفصال لا ينافى استمرار الاتصال بل انما
ينافى وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعددا فالممتد الجوهرى باق فى الحالين بتشخصه والزوال والتبدل
انما هو لعارضه اعنى الوحدة والكثرة وقد اجاب عنه بعض الاذكياء بعد تمهيد ان وجود كل شئ ليس الا عبارة عن نفس تحصله

وتحققه سواء كان فى العين او فى العقل وهو مساوق للتشخص بل عينه كما ذهب اليه المعلم الثانى فتعدد كل من التشخص والوجود ووحدته
يوجب تعدد الاخر ووحدته هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن موجودا واحدا له ذات واحدة وتشخص واحد فليس لاجزائه
الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الامر كيف وقد تبين ان الاجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسامات
بلا نهاية فاما ان يكون لبعض اجزائه وجود وتشخص بالفعل وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد التى ترد على اصحاب الاتنائيهم
الاجزاء للجسم واذا طرء عليه الانقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال
مع تعينهما وهو باطل لان اجزاء المتصل الواحد بعينها ليس الا بحسب الفرض وهذان التعينان بحسب نفس الامر وبديهة واما ان يكون
وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذى لهما حال الاتصال اولا لا سبيل الى الاول لانه خلاف ما تقرر من المساوقة بين التعين
والوجود فالتعين الحادث بعد الانفصال يلازم الوجود الحادث بل عينه ولا الى الثانى لانه يلزم ان يكون ذات واحدة يوجد
بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود ويوجد بوجود آخر وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود ليس الا نفس تحقق الشيء
فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات واما ان لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة فلا بد لهما من مادة
حاملة لقوة وجودهما وتعينهما حين الاتصال واذا خرج وجودهما وتعينهما بطريان الانفصال من القوة الى الفعل تصير حاملة
لهما ومتلبسة بهما وليس تلك المادة هى نفس ذلك المتصل الاول لما علمت بطلانه سابقا فيكون القابل له ولهما معا جوهرا
آخر وهو المطلوب **بحث وتعقيب** ان القول بان تعدد الوجود عين تكثر الاشخاص الموجودة او مستلزم له وتوحده عين
توحد الشخصية او مستلزم له وان الاتصال والانفصال عبارتان عن توحد الجسم وتكثره مما لا شبهة فيه ونحن نساعده كيف ومن
اصولنا المقررة ان الموجود ليس الا نحو وجود كل شيء والوجود بنفسه متشخص وهو عين الهذية والهوية الا ان ههنا فرقا ما بين
المتصل بالذات باحد المعنيين وما هو بالعرض متصل بذلك المعنى فان كون الشيء وان كان موجبا لتحويل الوحدة الشخصية
الى الكثرة الشخصية وبطلان موجود واحد وحدوث موجودين متعددين لكن الموصوف بوحدة الاتصال وتعينه المقدارى
ليس الا ما سميتموه المقدار وهو القابل للقسمة المقدارية عند الوهم وفى الخارج بواسطة الامر الحامل له اى الجوهر الجسمانى وقد
مر ان الامتداد والممتد بنفسه على الاطلاق شيء والماخوذ ممتدا متعينا بالتعين المقدارى او العددى من كونه واحدا او
كثيرا شيء آخر وليس المراد من قولنا انه الممتد بنفسه مطلقا ان الصورة الجسمية بصرافة اطلاقه موجود فى الخارج وجزء للجسم بل العرض
كما انها بذاتها مع قطع النظر عن التعين بحسب المقدارية والعددية موجودة فحاصل الكلام فى هذا المقام ان الوحدة الشخصية
للجوهر المتصل ليست عين الوحدة المقدارية فكما انه فرق بين معنى المتصل مما يقبل الوحدة الخارجية تارة والكثرة التى بازائها
اخرى من جهة حامل يقبل ذاته بوجود واحد تارة وبوجود متعدد اخرى واما المتصل بالمعنى المقوم لحقيقة الجسم وهو الممتد بذاته
على الاطلاق فى اى امتداد كان وفى اية وحدة او كثرة بحسب المعنى الآخر كانت فهو مما لا يقبل فى نفسه الا نحوا واحدا من وجود
حقيقته وهذا النحو الواحد لضعف وجوده ووحدته مما لا يابى قبول الاضداد والاختلافات لسائر الاشياء بل نقول القابل
للابعاد حقيقة منحصرة فى شخص واحد له مقدار مساحى واحد من حيث المساحة والكمية وهو ما حواه السطح الاعلى من الفلك
اعنى كرة العالم وهو شخص واحد سواء كان فى اتصال واحد او فى اتصالات متعددة حادثة او فطرية وهذا الشخص له تشخص
واحد مستمر وله ايضا تشخصات وتعينات متبدلة حاصلة فيه من تبدلات مقاديره اتصالا او انفصالا او تعينات احواله وصوره
واعراضه المتبدلة وهذا كما ان هيولى العنصريات عند الحكماء شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية بورود تعددات الصور
الجسمية وتوحداتها عند توارد الانفصال والاتصال وورود الكون والفساد فى الصور النوعية وسائر الاستحالات
فان قلت الهيولى لما كانت امرا مبهما امكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم قيل كون ذات الهيولى
امرا مبهما بالمعنى الذى لا يصح ثبوته وجريانه فى الجسم غير بين ولا مبين بعد فكما ان معنى ابهام الهيولى كما هو المشهور وعليه الجمهور
ليس الا انها متعينة الذات مبهمة الصورة فان لها تعينين احدهما ذاتى مستمر والآخر عرضى متبدل فكذلك يقال فى الجوهر الممتد
من انه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال وكثرته ولها تعين ذاتى مستمر وتعين مقدارى يتبدل على نحو ما قالوه فى الهيولى
بحسب ما هو المشهور عند الجمهور **مخلص عرشى** وافصح الاحداث بقول فى التقصى عن هذا الاشكال ويتم دليل الاثبات

فكذا المعرفة وتعلمها وتعددهما فى حد المعنى الفصل له

الهيولى من جهة مسلك الاتصال والانفصال هو انه لا ريب لاحد من العقلاء فى انه ينعدم عند طرو الانفصال على المتصل الوحدانى
عن الجسم المفرد امر كان موجودا له فى الواقع عند الاتصال كما انه يوجد له عند حدوث الاتصال بينهما امر لم يكن موجودا للمتصلين
المتعددين قبل الاتصال فنقول ذلك الامر الذى زال عن المتصل الواحد الماخوذ مجردا عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عند
طريان الانفصال ثم عاد بعد زواله وطريان الاتصال الامحة يكون وحدة ما للاتصال البتة فهى لا تخ اما ان تكون وحدة ذاتية و
اتصالا حقيقيا او وحدة ارتباطية واتصالا اضافيا فعلى الاول يثبت المقصود من وجود الهيولى الاولى لاتفاق الفريقين على
ان المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان اتصالا جوهريا فلا بد من اشتمال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل اعداما
وافناء للجسم بالمرة والوصل ابداعا وانشاء نشاة اخرى وعلى الثانى يلزم ان يكون فى الجسم المفرد اضافات ووحدات اتصالية غير
متناهية موجودة مجتمعة محصورة بين حدين حاصرين حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية ويلزم المفاسد الواردة على
مذهب النظام واصحابه القائلين من جهة قبول الجسم هذا ما تيسر لنا بفضل الله وملكوته من المقال فى تتميم الاستدلال على وجود
الهيولى من جهة قبول الجسم لطريان الاتصال والانفصال شك وهداية قد وقع هنا اشكال لبعض المقلدين من تلامذة
الشيخ الرئيس وهو ان الوجود والوحدة وسائر الامور العامة التى لا تنقسم فى المقدار ولا يحتاج فى وجودها وتعقلها الى المادة
فكيف يتعلق بالمادة ويقبل الانقسام فى المقدار ثم كيف ينقسم الوحدة ويتعدد الهوية ثم ان هذه الامور لوازم واعراض فهى
الموضوعات ولو كانت هذه الامور غير حالة فى الموضوعات لكانت مفارقة ولكانت جواهر بل عقولا مفارقة فاجاب عنه الشيخ فى
بعض مراسلاته اليه بقوله هذه المعانى ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والوحدة المادية ينقسم
والوجود مطلقا والواحد مطلقا ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعى فى المعنى الجنسى بلى قوله انها هذه لوازم واعراض فهى
لموضوعات فيجب ان ينقسم قول يحتاج ان يتامل اما انها لوازم لموضوعات فحق واما انها يجب ان ينقسم فى كل موضوع لانها اعراض
فليس كذلك فانه يجب ان ينقسم ما كان منها عارضا للموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا والانفصال يبطل
بالانفصال ويبقى متصلا بفرض الاثنينية الموهومة المشتركة فى الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية ذهنية
هذا كلامه وفيه تصريح بان الوجود والوحدة فى المتصل الحقيقى نفس الاتصال القابل للتعدد والانفصال ان الانفصال فيه ليس
الا تعدد وجوده وتكرر وحدته مع ان الوجود والوحدة المطلقين من الامور الشاملة والمعقولات العامة لجميع الموجودات وهذا
ايضا من المؤيدات لما ذهبنا اليه حسب ما حققنا وبسطنا القول فيه فى اوايل هذا السفر ان الوجود بنفسه موجود وما ذهبنا
اليه ايضا من ان الوحدة لكل واحد هى عين الوجود له فليكن هذا عندك من المتحقق الثابت الذى لا يعتريه وصمة ريب ولا تهمة عيب
وظهر ايضا ان الوجود والوحدة وما يلزمهما وسائر الامور الحقيقية الشاملة لجميع الاشياء اللازمة لكل الموجودات هى اعم
واشمل من ان يكون معقولا محضا او محسوسا محضا لظهورها تارة فى العقول وهى بهذا الاعتبار لا يحتمل القسمة الا باجزاء
مختلفة المعانى كالاجناس والفصول وتارة فى المواد البسيطة الاتصالية وهى بهذا الاعتبار لا تقبل القسمة الا باقسام
مقدارية وضعية متشاركة فى الحدود المشتركة وهى مع ذلك كلها بحسب حقيقتها بريئة عن المهية والمادة مقدسة عن
القسمة بحسب الحد والمعنى وبحسب الوضع والهيولى فما اجلها واما ارفع شانها واحاط شمولها للكل لا بمعنى المخالطة وما اقدس
طور ذاتها وتجردها عن الكل لا بمعنى المزايلة ثم ما اشد غفلة العقلاء المدققين فى البحث حيث لم يرتفع اذهانهم ولم ترتق
عقولهم عن ملاحظة خواص الوجود ولوازمه من شموله معها لجميع الاشياء على الوجه المذكور الى ان يحققوا الامر فى شمول مبدء
الوجود لجميع الاشياء شمولا احاطيا انبساطيا لا على نحو شمول المعنى الكلى العقلى لافراده الخاصة بل نحو ارفع واجل من ذلك
وممن تفطن بنحو آخر من الشمول هو الشيخ الرئيس حيث قال فى كتاب المباحثات ذيل نحو ما نقلنا منه من المقام والمعانى
العقلية هى الصور ليس انما يمنع ان يكون فيها قسمة منعا كيف كان بل ان يكون فيها قسمة ما هو واحد من جهة كثيرة وضعية
فقد بان ان المعنى المعقول من حيث هو معقول لا ينقسم الا الى اجزاء مختلفة فلا يحل الاجسام واما هذه فانها ليست معقولات
الذوات بل يكون يمكن لها ان تكون معقولة وان تكون غير معقولة فيقبل هذا ضربا من القسمة ولا يبعد ان يكون الواحد
بالاتصال والوجود الجسمانى ينقسم الى اثنين منه والى موجودين متشابهين ولا يمنع ذلك الوحدة الجسمانية وغير ذلك

انتهى كلامه فافهم واغتنم **بحث آخر** على جهة اخرى ان تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة
فمادة المتعدد ان كانت واحدة لزم كون شئ واحد في احياز متعددة وجهات مختلفة وان كانت متعددة فتعددها اما ان يكون
حادثا بالانفصال او مفطورا بحسب الذات فان كان حادثا فحدوثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد او مع بقائها فعلى الثاني يلزم
كون ذات واحدة شخصا واحدا تارة واشخاصا متعددة اخرى وعلى الاول يلزم التسلسل في المواد اذ كل حادث حادث عندهم
مسبوق بمادة قابلة لها وهي ايضا حادثة على التقدير المذكور ومع ذلك فهو ينافي المقصود من وجود امر يكون باقيا حالتي الفصل
والوصل لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية والوصل ايجادا ولو كان التعدد واقعا في المادة بحسب اصل الفطرة لكان الجسم المفرد
مشتملا على اجزاء غير متناهية حسب قبول الانقسامات الغير المتناهية اذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد
لوقف عدد انقسامات الجسم اذا استوفى المواد ووصل الى ذلك الحد وليس كذلك كما مر هف والجواب ان الهيولى وان كانت واحدة
في حد ذاتها وشخصيتها لكن لا بنفسها لقبول الاشارة الحسية والابعاد المقدارية وتحصيل الجهات وحصول الفصل والوصل
والوحدة والتعدد بالذات بل انما تهيئها لشئ من هذه الاوصاف والنعوت بالعرض بعد تعينها المستفاد من قبل الصور الجسمية
فمع المتصل الواحد واحدة ومع المتعدد متعددة وهي في حد ذاتها بريئة عن الجميع بحسب ملاحظة العقل اياها كذلك ولا يلزم مما
ذكرنا ان يكون الهيولى من المفارقات في مرتبة ذاتها كما ينبهنا لك عليه ولا ايضا متالفة من غير المنقسمات متناهية وغيرها لما
مر من الاشارة الى ما سيجئ من تقدم الصورة الجسمية في الوجود عليها فان ذاتها لا تخلو من الاتصاف بشئ من تلك الاوصاف
المذكورة في نفس الامر وان كان بواسطة الصورة الجرمية واما اعتبار ذاتها مجردة عن الصور كلها فهو مجرد فرض يخترعه الوهم
وستعلم ان ما بالفعل مطلقا يتقدم على ما بالقوة فالهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة اتصالية من جهة
الصورة والوحدة الاولى يتقوم اما بالوحدة الثانية او بما يقابلها فاذا طرء عليها الانفصال زال عنها الوحدة الاتصالية
بدون زوال ذاتها وزوال شخصيتها وهذا بخلاف الجوهر الجسماني فان وحدته الاتصالية هي عين وحدته الشخصية لما علمت
من ان الوجود فيه نفس وحدة الاتصال وهي عين التشخص فلا جرم لم يبق ذاته الشخصية عند الانفصال فمادة الجزئين الحادثين
عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة بتعدد الجزئين وهي محفوظة الوجود في جميع مراتب باقية الذات في حالتي الانفصال
والاتصال غير حادثة بحدوث شئ منهما ليلزم التسلسل في المواد الحادثة ولا متكثرة بتكثر الانفصال ليلزم اشتمال الجسم على اجزاء
غير متناهية بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية انما تعرض للجوهر الممتد بالذات والهيولى
لا يقتضي في ذاتها شيئا منهما ولا ايضا مما يتابى عنها فهيولى الجسمين الذين احدهما في المشرق والاخر في المغرب لها وحدة
عقلية تجامع الاثنينية الوضعية ويقبلهما ولها نحو وحدة تجامع الاثنينية كما ان وحدة العشرة تجامع الكثرة والتعدد
كما ان لكل من الحركة والزمان ثباتا يجامع التغير والتجدد وانما ذلك لضعف الوحدة فيها وضعف الثبات والوجود فيهما
فحصول الهيولى في الجهات المتخالفة والاحياز المتباعدة عبارة عن قبولها الاجسام المتعددة والجسميات المتكثرة الموصوفة
بالذات بالوقوع في الاشارة الحسية وقبول الاين والاحياز والجهات بوحدتها الشخصية لا ينافي كثرتها الانفصالية بخلاف
وحدة الاتصال وقد قال بعض الحكماء ان الوحدة قد تكون من لوازم نفي الكثرة وقد يكون من لوازم نفي الكثرة فههنا لك نقول
يشبه ان يكون وحدة الهيولى من قبيل الوحدة بالمعنى الاول فان وحدتها ليست صفة وجودية بل هو مفهوم سلبي من لوازم
نفي الكثرة عن ذاتها بذاتها بل هو عين نفي الكثرة ووحدة الصور الجرمية من قبيل الوحدة بالمعنى الثاني لانها وحدة وجودية
قابلة للانفصال والتعدد كيف ولو لم تكن وجودية فكيف يزول بورود الانفصال وينعدم عن المادة بحدوث الاثنينية — الاتصال

فصل في ذكر منهج آخر للفلاسفة لاثبات حقيقة الهيولى ونحو وجودها الذي يخصها اعلم ان الجسم من حيث هو جسم
له وجود اتصالي وصورة نوعية وهو لا محالة معنى بالفعل ومن حيث استعداده لقبول الفصل والوصل وغيرهما من الاشياء
المفقودة عنه المستعد هو لها كالسواد والحركة والحرارة والصور النوعية المكملة له اللاحقة به فهو بالقوة فيكون في كل
جسم من حيث مجرد جسميته جهتا فعل وقوة وحيثيتا وجوب وامكان والشئ من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة
لان مرجع القوة الى امر عدمي هو فقدان شئ عن شئ ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة لشئ والشئ الواحد من الجهة الواحدة

لا يدين

لا يكون مصححا لهاتين الصفتين ومنشأ لاجتماع هاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل هو بعينه نفسه من حيث
هو بالقوة منفصل او متحرك او ذو سواد او نفس او صورة بل يكون كونه جوهرا متصلا غير كونه جوهرا قابلا للاشياء فاذا كان
فيه قوة قبول ما يقابل المتصل فيكون فيه ايضا قوة قبول المتصل لان امكان شيء يلزمه امكان مقابله اذ لو كان احد المتقابلين ضروريا
كان المقابل الآخر ممتنعا وقد فرضناه ممكنا هف فنعلم ان الجسم كما انه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل ايضا اذ لو كان عين المتصل
او لازما له الاتصال حتى يكون النسبة ضرورية لم يكن له قوة الانفصال وهو باطل بالبديهة فصحة قبول شيء آخر غير المتصل الواحد كاشف
عن صحة قبول المتصل كما ذكرنا فاذن الجسم بما هو جسم مركب في ذاته مما عنه له القوة ومما عنه له الفعل ويسمى الهيولى والصورة وهو المطلوب
تذكرة قياسية ان سبيل البيان على نظم القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته
لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ويجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني وهو ان الهيولى بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود
بالقوة ينتج لا شيء من الجسم الموجود هيولى ولمزيد التوضيح نقول لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد منه امور كثيرة فتلك القوة اما
ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او ثابتة في امر يقارنها او قائمة بذاتها فلو كانت هو بعينها نفس الاتصال المصحح لفرض الابعاد حتى
يكون الجوهر المتصل بعينه نفس القوة لاشياء كثيرة مما يطرأ للجسم فيلزم ان يكون اذا فهمنا الاتصال الجوهري فهمنا انه استعداد لامور
كثيرة وما امكننا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الاشياء وليس كذلك وايضا لو كان الاتصال الجسمي هو بعينه انه بالقوة كذا
وكذا لكان صورة الجسم عرضا لان هذا المعنى امر اعتباري عدمي او اضافي والاضافة من اضعف الاعراض ولو كان الاتصال حاملا
لقوة تلك الاشياء لم يصح ان يعدم عند خروجه فيما يقوى عليه الى الفعل فوجب ان يبقى مع الانفصال وذلك لان ذات القابل
يجب وجوده مع المقبول لسنا نقول بوصف القابلية والاستعداد لان القوة تبطل عند وجود ما يقوى عليه ولو كانت
القوة قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا لكنه عرض كما علم فالحامل لقوة هذه الاشياء غير الاتصال وغير المتصل بما هو متصل
بل الذي يكون فيه قوة الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات غير متناهية وكمالات غير واقفة على حد وهو الهيولى وهذه الحجة
والحجة السابقة متقاربتا المأخذ **وفيها ابحاث** من وجوه الاول ما ذكره بعض شيعة الاقدمين نيابة عنهم ان
قولكم الجسم او الاتصال نفسه ليس قوة على امر فسلم لكن لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة فيه وليس اذا كانت القوة تابعة لشيء يلزم ان
يكون هي هو فان قلتم لو كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلنا هو بعينه عود الى
الحجة السابقة وقدمر الكلام فيها وان قلتم انه اذا كانت القوة حاصلة للاتصال قائمة به وهي شيء متحصل بالفعل فيلزم ان يكون
شيء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو مح قلنا الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالفعل وبالقوة معا واما
امتناع ان يكون شيء واحد بالفعل وله قوة شيء آخر فغير مسلم ولا امتناع الاول ايضا مستلزم لامتناع الثاني فالفعل والقوة
يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة من جهتين مختلفتين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شيء آخر عنه ولا منافاة بين
وجود شيء وعدم اشياء كثيرة عنه وكثيرا ما يعرض الغلط في العلوم من اهمال الحيثيات والاعتبارات فيستعمل منشأ
الاتصاف بشيء موضع الحامل له ولا يلزم ان يكون الحامل لمعنى القوة هو بعينه منشأ تلك القوة او حيثية ثبوتها **مخلص عرشي**
اقول ان كل صفة خارجية سواء كانت لها صورة وجودية او كانت امرا انتزاعيا بحسب الواقع اي بان يكون وجود الموصوف بحيثية
يصدق عليه في الواقع تلك الصفة فلا بد لها من مبدء قريب يكون جهة ثبوت تلك الصفة بل التحقيق ان كل معلول يكون من لوازم
علته لذاته كما سبق وكل صفة يكون من لوازم موصوفها الحقيقي فح لا يجوز ان يكون صفة من الصفات الوجودية او العدمية
تكون ماخوذة منتزعة عن مقابلها او ضدها فكما ان السواد لا يجوز ان يكون صفة للبياض او لما هو ملزوم للبياض وكذا العدم
لا يجوز ان ينتزع من الوجود او عما يلزمه الوجود فكذا القوة والاستعداد لا يجوز ان يكون منتزعا من جهة نفس الصورة والتمامية
ولا ان يتصف بها المعنى الصوري بما هو معنى صوري بل يجب ان المحكي عنهما او المنتزع عنهما معنى مادي يكون نفس الابهام و
القصور وكانك مما قد قرع سمعك من مباحث العلة والمعلول وخصوصا في فصل بيان مناسبة العلة لمعلولها الكنت تستغني
عن الزيادة في شرح هذا المقام بشرط سلامة الذوق لكن نزيدك بيانا ونقول كل حيثية ثابتة لشيء ما في نفس الامر فلا بد له
من مبدء لانتزاعها ومنشأ لحصولها والقوة وان كانت عدما او عدميا لكن لما كانت مضافة الى شيء فلها حظ من الثبات

فانها

فانها عدم شيء عما من شانه ان يكون له او لنوعه او لجنسه فوجود المثال الشيء ولكن ليس بالفعل حاصلا كما بين في علم الميزان فلا بد لهذا
العدم من موصوف وقابل يصح تلبسه بملكة هذا العدم بوجه من الوجوه المذكورة فالقابل لهذا العدم هو بعينه مما يجوز ان يصير
قابلا لما هو عدم له عندما خرج من القوة الى الفعل كما اشرنا اليه فلو ما تحامل قوة الانفصال هو نفس الاتصال لكان نفس الاتصال
قوة على ذاته كما مر الا انا لا نكتفي بهذا القدر لئلا يرد عليه انه موقوف على الحجة الاولى في كون الانفصال مقابلا للاتصال فيكون
رجوعا اليها بل نقول اذا ثبت ان لهذا العدم حظا من الوجود وان له قابلا وموصوفا بالذات فلنفتش لما هو القابل الموصوف له
بالذات ولنمهد الى بيانه وتحقيقه فنقول ان المبادي للامور الطبيعية اربعة فالقبول مطلقا صفة نسبية لا بد له من ارتباط باحد
هذه الاسباب فهو اما نعت للمادة او الصورة او الفاعل او الغاية ولننظر في مثال الواحد كقبول المادة لصورة الكرسي فهذا القبول ليس
يجوز ان يكون صفة الفاعل ولا صفة للغاية لانهما منشئان للفعلية والحصول لا للقوة والقبول ولا يجوز ان يكون صفة
للصورة الكرسية لان وجودها نفس الفعلية لنفسها فلا يكون قبولا لها فالموصوف بها يكون مادة الكرسي ومصحح قبولها للقوة هو
قصورها عن درجة التمام فاذا علمت هذا في مادة الكرسي فننقل الكلام الى مادة هذه المادة هل هي نفس القابل بما هو قابل او معنى
صوري له قابل فنقول معناه الصوري كالخشب مثلا لكونه امرا تاما في نوعيته وحقيقته لا يجوز ان يكون جهة قوة وامكان للصورة
الكرسوية بل القابل هو مادة ذلك الخشب لا صورته وهكذا الى ان ينتهي الى قابل ليس هو في نفسه معنى من المعاني التي هي بالفعل
والاتصال للجسم بما هو جسم امر صوري لكونه مبدء الفصل للجوهر الجرمي فلا بد من امر اخر يكون هو مصحح القوة والاستعداد الا بان يكون
القوة صورة طبيعية حادثة لاحق يحتاج الى اسباب اربعة لثبوته فيحتاج الى قابلية اخرى ويتسلسل بل بان يكون لازما للهيئة القابلة
من غير قابلية اخرى في الواقع اللهم الا بمجرد اعتبار العقل والتفاته فتنقطع بانقطاع الالتفات كسائر خطرات الاوهام المتكررة فقد
ثبت ان المصحح لقبول الحوادث الكونية في الجسم ليس هو نفس الاتصال القابل له ثم لا يخفى انه وان اشتركت هذه الحجة مع الحجة الاولى
في الماخذ او في البيان في الجملة حتى وقع الرجوع في بعض المقدمات الى ما ثبت هناك لكن لهذه مزيد تدقيق وتحقيق حيث يظهر
فيها ان احد جزئي الجسم امر قابل محض ومعنى استعدادي صرف وهذا مما لا بد فيه حتى يظهر ان احد حاشيتي الوجود قد انتهى
الى ما يجاور العدم المحض بحيث لا يمكن التخطي عنه الى ما هو دونه فلم يتوقف في الامكان الذاتي الا وقد افاده القيوم الجواد وبذلك
يظهر ايضا ان كل ما لا يوجد او يوجد غير تام الخلقة او مع آفة او خلل او فساد فانما هو لعجز المادة وقصورها عن احتمال ما هو
اتم واشرف وافضل مما وقع وبذلك يعلم ان وجود العالم اشرف ما يتصور من النظام واتم ما يمكن من الفضل والتمام البحث الثاني
ان اصل هذه الحجة منقوضة بوجود النفس الانسانية بل بوجود كل جوهر مجرد مدبر للجسم بالمباشرة والتحريك سواء كان انسانيا
او سماويا لانها من حيث ذاتها جوهر صوري ولها قوة قبول التغيرات والانفعالات وسنوح الارادات والتصورات فكبرى
القياس الاول وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة تكون منقوضة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية
مثلا امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر ما فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما والجواب عنه
ان النفس الانسانية وامثالها وان كانت مجردة بحسب الذات لكنها مادية بحسب الافعال والصفات وكما ان الشيء الواحد بحسب
المهية يجوز ان يكون جوهرا وعرضا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون امر واحد مجردا وماديا باعتبارين مختلفين فحيثية
كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى جاعلها التام وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة افاعيلها وآثارها الموقوفة
على تهيؤ المادة التي هي آلة لصدور تلك الافاعيل والسر فيه ان النفس في اول تكونها في غاية القصور والضعف ففيها مع بساطتها
حيثيتان عقليتان نسبتهما اليها نسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط فمن حيث انها صدرت من المبدء الفياض الذي هو تمام
الفعل من جميع الوجوه فهي موجودة بحسب الذات ومن حيث وجودها الحدوثي متعلق بالمادة فهي قاصرة عن رتبة الكمال في اول
نشوها محتاجة الى الاستكمال بما يكملها من العوارض التي تفتقر الى مادة تحمل قوة حصولها وتجددها فجهة الافتقار الى الكمال لحامل
قوة الاستعداد له هي المادة التي تعلقت بها وجهة الوجود والفعلية هي نفس ذاتها المفاضة عن الجواد المحض فقد صح من ههنا
ايضا ان جميع جهات الفعلية والتمام يرجع الى القيوم الواجب سبحانه وجهة القوة والعدم يرجع الى الهيولى الاولى الصادرة المبحث ٣
عن الوسائط العقلية بواسطة جهة الامكان الذاتي فيها فالمادة منبع الشرور والعدم واقصى منبعها الامكان الذاتي

الممتنع في كل وجود امكاني لاجل نزول مرتبته عن الوجود التام القيومي جل مجده وعظمت كبرياؤه وبهذا الاصل يندفع شبهة الثنوية القائلين بصانعين قد تبين لما وجد امر يختلف الخير والشر والنفع والضر في هذا العالم وشاهدوا الانوار والظلام والنفوس و الاجرام والارواح والاشباح والحيوة والموت والعلم والجهل والنهار والليل والضوء والظل والقوة والفعل وسائر المتضادات التي يجمعها الخير والشر والله تع نور محض لا يشوبه شوب ظلمة ووجوب محض بلا امكان وحيوة محضة بلا موت وفعل بلا قوة و جود بلا بخل وعطاء بلا منع تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا البحث الثالث النقض بوجود العقول فانها مؤثرة فيما تحتها منفعلة عما فوقها ففيها جهتا فعل وانفعال فذاتها مركبة من امرين باحدهما يفعل وبالاخر ينفعل والجواب ان انفعالها عما فوقها الانفس وجوداتها وليس الانفعال هناك بقوة استعدادية سابقة على وجودها ليكون مقابلا للفعل ولفظ القبول والانفعال مشترك بين المعنيين احدهما مقابل للفعل وهو منشأ التركيب الخارجي بخلاف الاخر فهي بنفس وجودها الفايض عليها من علتها تنفعل فيما تحتها البحث الرابع النقض بوجود الهيولى فانها في نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا مستعدة لها قوة قبول الاشياء فيلزم تركبها من صورة يكون بها بالفعل ومن مادة يكون بها بالقوة ثم ننقل الكلام الى مادة المادة وهيولى الهيولى والجواب عنه حسبما ذكره الشيخ الرئيس قدس سره في كتبه ان فعلية الهيولى فعلية القوة وجوهريتها جوهرية القبول للاشياء لا فعلية وجود من الوجودات المتحصلة وجوهرية حقيقة من الحقايق المتاصلة ولا يستوجب تباين الجهتين ان يكون ذات جزئين باحدهما يكون بالفعل وبالاخرى يكون بالقوة اللهم الا بحسب اعتبار العقل وذلك المدعى ينكشف بامرين احدهما بانه لو كانت هاتان الجهتان موجبتين لموصوفين متغايرين لهما في الخارج لكان الكلام عائدا الى ما هو بمنزلة القابل ولادى ذلك الى التسلسل في وجود القابل المترتبة المجتمعة الغير المتناهية فلا محالة يجب الانتهاء الى قابل يكون الجهتان فيه عقليتين من غير تكثر في الواقع الا بمجرد الذهن والثاني بانا نقول ان نسبة الهيولى الى الجوهرية والاستعداد ليست كنسبة المركب الطبيعي الى المادة والصورة بل كنسبة النوع البسيط الى ما هما بمنزلة الجنس والفصل وقد مر مثل الكلام في مباحث المادة والصورة في المرحلة التي تذكر فيها احوال الماهية فليذكر فاذا الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله انه مستعد لاي شيء لا لشيء مخصوص والا لكان مركبا من القابلية ومن الخصوصية التي بها قابل اللهم الا ان يكون منشأ تلك الخصوصية امر وارد عليها من الصور اللاحقة او يكون من الجهات الناشية عما هو ارفع من المادة والصورة جميعا كالانتساب الى جهة فاعلية مخصوصة فان التحقيق ان الاختلاف بين جواهر الهيوليات الفلكية وتشخصاتها وكذا الاختلاف بينها وبين هيولى العناصر وتعينها يرجع الى الاختلاف بين مباديها القريبة العقلية المنتظم تشخص كل من تلك المبادي ووحدته الجمعية من وحدة شخصية للمفارق القدسي المقيم لواحد منها ووحدة نوعية للصورة الطبيعية التي يقام وجود الهيولى بها من ذلك المقيم اما بورود شخص من تلك الطبيعة دائما عليها ان قبلت الدوام الشخصي ايضا بورود امثالها ان لم يقبل كما في العناصر على ما سيجيء تفصيله وتوضيحه في بحث التلازم فالحاصل ان الهيولى الاولى للجسم الطبيعي في ذاتها هي بما هي بالقوة يكون بالفعل وبما هي بالفعل يكون بالقوة لكل شيء او للاشياء مخصوصة على الوجهين المذكورين ثم لا يبعد لاحد ان يقول ان القابلية والاستعداد والامكان ليست امورا جوهرية لانها حال الشيء بالمقايسة الى الخارج اذ الاستعداد انما يكون استعداد شيء لشيء آخر له في حد نفسه حقيقة وتحصل فينبغي ان يتحصل ذلك الشيء بحسب حقيقة نفسه ثم يلحقه هذه الاضافة نعم لا مانع من دخول الاضافات في مفهومات اسامي الاشياء لا في حدودها الجوهرية فالجوهر الهيولي الحامل للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول فيكون اضافة القبول داخلة في شرح اسمه ومفهوم وصفه لا في ذاته بذاته كما ان النفس والملك انما يسميان نفسا وملكا باعتبار تدبيرهما للبدن والمملكة لا باعتبار ماهيتهما فيكون اضافة التدبير جزءا لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية وايضا لا يصح ان يكون فصل الهيولى القوة والاستعداد لان جزء الجوهر المحض لا يجوز ان يكون عرضا و ايضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له لانه لا يبقى مع حصوله فالهيولى يلزم ان يبطل عند وجود الصورة وكلامنا في حامل الصورة فنقول ان هذه الاشكالات مما قد مضى ذكرها في تحقيق ماهية الهيولى مع اجوبتها على وجه لا مزيد عليه لكنا نعيد الجواب كما اعدنا السؤال بضرب آخر من البيان في المقال تكثيرا للفوائد بما فيه من الزوائد فليعلم ان ارباب العلوم كثيرا ما يطلقون الفاظا موضوعة لامور عرضية او اضافية ويعبرون بها عن الامور الذاتية مثل ما يذكرون في فصول الانواع الجوهرية

امور

امورًا اضافية كالناطق في فصل الانسان والمتحرك المريد في فصل الحيوان وغرضهم منها المبادى التى يترتب عليها تلك الامور حتى ان الشيخ
صرح بتسمية هذه المبادى بالفصول الحقيقية وبتسمية هذه المفهومات كمفهوم الناطق والحساس والمتحرك بالفصول المنطقية
فكذا المراد بالاستعداد والمستعد ليس نفس هذا المفهوم الاضافى بل المبدء القابلى له وقد علمت ان محلية لمفهوم القبول ليست
على سبيل القبول الاستعدادى بل كسائر لوازم الماهيات نعم لا يكون مصداق معنى القوة والقابلية الا امرًا غير متحصل كما ان
مصداق الموجودية المصدرية بنفس ذاته ليس الا صرف الوجود ومصداق الزوجية بنفس ذاتها ليس الا زوجًا صرفا لا شيئا له زوجية
عارضة او لازمة فاتقن هذا البتة ولا تغفل عنه فان فى الغفلة عنه والاهمال فى رعايته ضررًا عظيمًا فى تحقيق الحقايق ولهذا
مما قد كررنا ذكره ولجعل هذه المعانى المصدرية مرائى لملاحظة الحقايق الخارجية ومقاييس لمشاهدة انحاء الوجودات التى لا يمكن
وجودها فى العقل الا بهذه المرائى والعنوانات واما قول القائل القوة تبطل عند وجود ما هى قوة عليه فلا تكون باقية عند وجود
ذلك الشيء فصحيح ان اراد القوة الخاصة لشيء خاص واما القوة المطلقة لحصول الاشياء الغير المتناهية فانما يبطل اذا حصل
جميع تلك الاشياء وهو محال واذا لزم انتهاء مقدورات الله تعالى وقد برهن على ان قدرته تعالى وقوته غير متناهية واما قول الباحث
جزء الجوهر لا يجوز ان يكون عرضًا فان اراد بالعرض ما يعرض لذات لا يفتقر فى تقومها اليه فلا نسلم ان فصل الهيولى عرض بهذا المعنى
وان اراد ما لا يكون بحسب حقيقته جوهرًا وان صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فنعم ولكن لا نسلم امتناع تقوم الجوهر بالعرض
بهذا المعنى وقد سبق الكلام فى ان فصول الجواهر البسيطة باى معنى يكون جوهرًا على ان الحقايق الغير المتاصلة يصح عدم
اندراجها فى مقولة الجوهر ولا فى مقولة الاعراض هذا ما يمكن ان يقع من قبل المشائين المحصلين والله الهادى الى طريق الحق و
اليقين **فصل** فى الاشارة الى منهج اخر لهذا المرام ان للجسم ماهية مركبة من جنس وفصل وجنسها مفهوم الجوهر وفصلها
هو مفهوم قولنا ذو ابعاد ثلثة على الاطلاق وكل ماهية لها حداى جنس وفصل اذا كانت بحيث يمكن ان يعدم فى الخارج
فصلها عنها ويبقى معنى جنسها كان لا محالة جنسها وفصلها بازاء جزئين خارجيين هما مطابقا صدقهما ومبدأ انتزاعهما
عن الخارج اعنى مادة خارجية يستفاد منها جنسها الذى هو بعينه مادة عقلية باعتبار اخذها بشرط لا شيء وصورة
خارجية يستفاد منها فصلها الذى هو بعينه صورة عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شيء لكن الجسم ماهية بالصفة المذكورة
اى يمكن ان يعدم فصله الذى هو مفهوم قولنا الممتد فى الجهات الثلث على الاطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق معنى
الجوهر عليه فيلزم تركبه من مادة هى الهيولى الاولى وصورة هى الصورة الجسمية وهو المطلوب وهذه الحجة ايضا قريبة
الماخذ من الحجتين السابقتين ويرد عليها اكثر المناقشات التى سبق ذكرها وان كانت بعنوانات وعبارات اخرى غيرها لكن
المآل واحد كما يظهر بالتامل تركنا استيفاء الكلام فيها واعادة القول عليها مخافة التطويل والاسهاب والله ولى الحق وملهم
الصواب فان قلت اذا كان جعل الجنس والفصل فى المركبات واحدًا لانهما من الاجزاء المحمولة فيلزم ان يكون وجودهما معًا وعدمهما
معًا فاذا انعدم عن الجسم قابلية الابعاد فيلزم ان يكون زوال الاتصال عن الجسم عين زوال الجوهرية عنه فانهدم اساس هذه الحجة
لان مبناها على زوال الاتصال وبقاء الجوهرية وليس كذلك قلت قد مر مثل هذا الكلام فى مباحث الماهية وذكرنا هناك ان
زوال الفصل وان استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكن لا يستلزم زواله من حيث هو مادة حتى ان من زعم ان الشجر اذا
قطع والحيوان اذا مات زالت الجسمية عنهما بالكلية بزوال النمو والحيوة وهما مبدء فصل النامى والحساس وحدث الجنس فى
كل منهما بحدوث جسمية اخرى بالكلية وبنية اخرى بالتمام والتزم ان جسمية الشجر المقطوع بالعدد غير ما كان قبل القطع
وكذا جسمية القالب الحيوانى الباقى بعد الموت غير ما كان قبل مفارقة الروح بلحظة فقد كابر مقتضى عقله وحسه
جميعًا وليس ارتكاب هذا منه باقل من ارتكاب الطفرة فى الحركة والتفكك فى الرحى وغيرهما من مجازفات المتاخرين بل الحق فى
هذا المقام ان يتمسك بما ذكرناه بعد اختيار اتحاد الجنس والفصل جعلا ووجودًا لكونهما من الاجزاء المحمولة للحقيقة الموجودة
من الفرق بين استمرار ذاته او استمراره من حيث هو جزء لمركب محمول عليه او لا ترى ان انهدام البيت يبقى اللبنات بانفسها
قد زال عنها وصف الجزئية للبيت لان الجزئية والجنسية من الصفات الاضافية يكفى لانعدامها انعدام ما اضيفت
هى اليه **فصل** فى ذكر ما تجشمه بعض المتاخرين من اهل التحقيق لهذا المطلب وسماه برهانا خاص الخاص وتحريره

بعد التلخيص عن الزوائد هو ان جميع الممكنات لما وجدت من الموجود الحقيقي والواحد الحق الذي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه
من الوجوه ومن جملة الموجودات الممكنة هي الممتدات ولابد ايضا كما علمت ان يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها
ولا يجادها له وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين العقول
التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلابد من ان يتحقق بينها وبين واحد من العقول امر له مناسبة بكل واحد منهما من حيثية وهو الهيولي
اذ هي من جهة كونها غير ممتدة بحسب ذاتها يناسب ان يوجد من المبدء المفارق ومن جهة قبولها للامتداد تصير واسطة لصدور الممتدات
عنه **بحث واشارة** كلامه هذا مبني على تقدم الهيولي على الصورة الجرمية بالذات وليس كذلك بل الامر بالعكس لما علمت
ان جهة الفعلية في كل شيء سابقة على جهة القوة وقد مر في مباحث الماهية وفي مباحث العلة والمعلول ان الصورة في كل شيء متقدمة
على المادة والفصل متقدم على تحصل الجنس بحسب الوجود وان لم يكن متقدما عليه من حيث المفهوم وممن صرح بكون الصورة
الجرمية اصلا في الجسم والهيولي متقومة بها اي قائمة عليها العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال والصورة جوهر
يقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهيولي وسينكشف لك هذا المعنى في مبحث التلازم وما ذكره من عدم المناسبة بين الجسمية
والعقل المفارق مسلم الا ان عدم المناسبة بين الهيولي وبينه اشد واكد لكون احدهما بالفعل من كل الوجوه والاخرى بالقوة
من كل الوجوه ولان المفارق هو النور المحض على لسان الاشراق والوجود الصرف عندنا وان كان نورا مفتقرا الى نور الانوار
ووجودا مجعولا للواجب بالذات والهيولي محض الامكان والظلمة فلا يمكن ان يكون بين موجود وموجود هذه المخالفة التي بين
المفارقات والهيوليات حتى ان المتضادين يشترط فيهما الاتفاق في الجنس القريب فجهة المناسبة بينها وبين المفارق في الصدور
هي الوجودات المتوسطة التي غلبت فيها جهة الامكان وتضاعفت فيها جهة الحاجة بالتدريج بحسب مراتب النزول الموجبة
لتكثر الحاجة الى العلل والاسباب لنقص الوجود حتى انتهى الى هوية متصلة ذا اجزاء فرضية متخالفة الاوضاع والحدود التي
ليس شانها الحضور والجمعية ويكون بحيث يكون وحدتها ذات قوة الكثرة واتصالها ذا استعداد الانفصال وبقاؤها قرين
استيجاب الزوال الا بسبب صورة اخرى يحفظها عن الزوال ويبقيها على الوحدة والاتصال شخصا كانت كما في الافلاك او نوعا كما
في العناصر ثم بتوسطها وجدت الهيولي التي لا وجود لها ولا وحدة ولا اتصال بالفعل فضلا عن ان يكون في معرض الزوال والانتقال
الى الكثرة والعدم والانفصال بل حقيقتها كما مر محض استعداد الوجود والعدم لغيره وقوة الوحدة والكثرة وامكان الاتصال
والانفصال فظهر ان الهيولي هي عين جهة الامكان والقوة وذاتها ماهية تعلقية بامر له تجوهر في الوجود والفعلية لان حقيقتها
كحقيقة الاعراض تابعة الا ان لها وحدة جنسية يتحد بالجواهر الجسمانية ويحمل عليها فيكتسب الجوهرية منها وان كانت جوهريتها
نفس معنى الجوهر الا ان هذا كما علمت لا يقتضي في مصداق الجوهر **فصل** في حجة اخرى افادها صاحب المباحث المشرقية هي
ان جسمية الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد على رايهم فنقول هذا اللزوم اما النفس
الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لاشتراكها في الجسمية وليس هكذا هف او لامر آخر فهو اذن اما حال في جرمية الفلك او محلها
او مباين عنها فان كان ذلك الامر حالا فيها فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وان كان لازما
عاد التقسيم في كيفية لزومه فاما ان يتسلسل وهو مح او ينتهي الى ما يلزم الجرمية فيعود المحذور المذكور من انه يجب ان يكون
كل جسم كذا واما ان يكون لزومه بسبب شيء لا حال في الجسمية ولا محل لها فلا يخ اما ان يكون ذلك الشيء جسما آخر او قوة موجودة
فيه او امرا مفارقا ليس بجسم ولا جسماني والاول باطل لان ذلك الامر اذا اقتضى ذلك اللزوم لجسميته وجب ان يكون كل جسم كذلك
ولكانت الجسمية التي هي الملزومة لتلك الفلكية اولى بذلك الاقتضاء من جسمية اخرى وقد ابطلنا ذلك وان لم يكن لمجرد
الجسمية بل لقوة زائدة على الجسمية فهذا هو القسم الثاني فنقول تلك القوة ان كانت من لوازم محلها عاد السؤال في
المقتضي لذلك اللزوم وان لم يكن من لوازم محلها فاذا فارقت محلها فاما ان تنعدم او لا فان عدمت عدمت الملازمة
لزوال ما يقتضيها وذلك مح وان لم تنعدم عند مفارقتها محلها كانت غنية في وجودها عن المحل فكل ما كان كذلك لم يكن
لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصا بالوجوب فهي اذن قوة غنية عن المحل في وجودها فيكون تاثيرها في جميع الممتدات
تاثيرا واحدا فلابد في اختصاص بعض الاجسام لقبول الفلكية عن تاثيرها دون بعض من مخصص ويعود الكلام في كيفية لحوق

ذلك المخصص وان كان ذلك الامر مباينا فقد علمت ان نسبة المباين الى جميع الامثال واحدة فلا يقتضي تخصيص بعضها بالفلكية الا
برابط مخصوص ويعود الشقوق في ذلك الرابط بمثل ما مر فبقي من الاحتمالات المذكورة ان لزوم الفلكية بسبب شيء حلت فيه
الجسمية وحلت الفلكية وما يلزمها فيه ثم ان ذلك الشيء لذاته يقتضي الصورتين معا فلا جرم انه صارت مقارنتها واجبة
فاذا الجسمية الفلك محل وذلك هو المسمى بالهيولى ويجب ان يكون تلك الهيولى مخالفة لساير الهيوليات والا عادت المحالات
المذكورة واذا ثبت ان جسمية الفلك محتاجة الى محل يحل فيه وجب احتياج جسمية العناصر الى الهيولى فهذا تمام الحجة التي ذكرها
قال وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها قال ولكنه قد عرض لي الشك وكان حاصل شكه منع اشتراك
الجسمية في جميع الاجسام مستندا بجواز ان يكون جسمية بعض الاجسام مخالفة لجسمية غيره لئلا يلزم عند استناد الشكل
والمقدار المعينين في الفلك الى جسمية اشتراك جميع الاجسام في الفلكية ولوازمها وطول الكلام في توجيه ذلك المنع
بما لا فائدة في ذكرها وسيجيء بيان كون الجسمية اي مصحح فرض الابعاد حقيقة نوعية امتيازها بلواحق خارجية ثم العجب منه انه
مع شدة خوضه في تتبع العلوم ومهارته في البحوث كيف اعتقد ان هذه الحجة منه قوية لا يرد عليها بحث ولا فيها قدح سوى
ما ذكره من الشك على ان ما ذكره في غاية الوهن والضعف وسيجيء من الكلام بما لم يبق معه شك في ان الجسمية مشتركة في جميع
الاجسام كيف وهو اصل محقق يبنى عليه كثير من المطالب كاثبات الصور النوعية في الاجسام واثبات الهيولى في الافلاك و
اثبات الشكل الطبيعي في كل جسم والحيز الطبيعي له ومباحث النفوس والقوى والكيفيات وغيرها من المسائل الباحثة في العلم
الطبيعي واما الذي ينقدح به الحجة المذكورة ويرد عليها فابحاث الاول النقض بتوجه ذلك السؤال بعينه مثلا في بيان لزوم القطبية
والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم المنطقة والحركة السريعة لبعض آخر ولا يمكن استناد ذلك الى الهيولى لكونها واحدة
في كل فلك فلا توجب الاختلاف فان استند لزوم القطبية لموضع من الفلك والدائرة لموضع آخر الى الامور الالهية والعناية
التي هي علمه تعالى بالنظام الافضل او الارادة التي ينسبونها بعضهم اليه من غير مرجح فليستند لزوم اصل الفلكية وما يلزمها
اليها وبالجملة كل ما وقع به الجواب عن هذا فليقع به عن ذلك من غير تفاوت الثاني ان ايجاب لزوم الشكل والمقدار لا يمكن
ان يسند الى الهيولى لانها جوهر قابل ومعنى القبول الصحة والامكان وهو ينافي الايجاب والاقتضاء بل لا بد من ان يكون
للفلكية ولوازمها مقتض آخر حتى يقبلها الهيولى التي شانها قبول الصور والهيئات لا ايجاب شيء من الاشياء الثالث
ان الذي ذكره هو في الحقيقة شبهة يجب حلها حتى ينكشف جلية الحال وارتفع وزال اصل الاشكال وظني ان هذه الشبهة
هي التي قد كان الامام معتقدا منذ ثلثين سنة فيها انها برهان ثم ظهر له بعد تلك المدة انها مغلطة وكان قد بكى على تلك
مدة ووجه الحل انا نختار من الشقوق التي ذكرها في السبب المقتضي للزوم المقدار والشكل المعينين للفلك ان ذلك السبب
هو امر حال في جسمية الفلك لازم لها فان اعيد السؤال في علة لزومه لجسمية الفلك دون غيرها مع تماثل الاجسام في الجسمية
قلنا الحال اذا كان مقوما للمحل كالصورة النوعية فهو في وجوده متقدم على وجود محله بالذات فمنشأ لزومه للذات المحل
هو نفس ذات الحال فبالحقيقة هو الاصل والمنشأ في الملازمة والمحل لازم له كما في التلازم بين الجسمية والهيولى حيث ان
الجسمية اصل في الجوهرية ومنشأ للملازمة والهيولى لازمة لها متفرعة عليها بل اصل الاشكال والجواب جاريان في جميع الصور
النوعية ومحالها وكذا الفصول اللازمة لحصص الاجناس التي يكون في الانواع مثلا النطق لازم لحيوانية الانسان لعدم
انفكاك احدهما عن الاخر فاذا سئل عن سبب لزوم النطق للانسان انه ان كان لاجل كونه حيوانا لزم ان يكون الحيوانات كلها
ناطقا للاشتراك في الحيوانية وان كان لاجل امر حال في حيوانية مخصوصة والكلام في تخصصه عائد وان لم يكن حالا في
حيوانية مخصوصة هي حيوانية الانسان فان كان بحالا يمكن الزوال عنه فيزول بزواله الناطقية وان كان امرا لازما لها
كان الكلام عائدا في سبب لزومه ويتسلسل او ينتهي الى الحيوانية فيعود المحذور المذكور ثم الامر اللازم للماهية المشتركة
كان مقتضاه مشتركا في الجميع وان كان امرا مباينا والمباين متساوي النسبة الى جميع حصص الانواع لتماثلها مع قطع النظر
عن الفصول فيلزم الترجيح من غير مرجح وان كان الامر هو محل الحيوانية يرد الكلام في تخصص المحل به ولا يمكن ههنا القول
بان المخصص هو الهيولى لان الهيولى في العنصريات كلها واحدة بدليل انقلاب بعضها الى بعض فالجواب الحق فيه ان الفصل

مقدم فى الوجود على حصة الجنس فلزوم الجنس للفصل معلل بالفصل لانه من لوازم ذاته واللازم البين اللزوم للمهية لا يحتاج الى سبب اللزوم لها سوى ذات الملزوم نعم لو لم يكن الحال مقوما للمحل ولا يفتقر اليه المحل فى تحصله نوعا لافتقر لزومه الى مخصص خارج عن نفس ذلك الحال كالحرارة للنار والبياض للثلج فهناك يستند جهة اللزوم الى ذات المحل من غير محذور لجواز استناد اللازم الواحد الى ملزومات متخالفة وقد بقى فى تحقيق هذا الموضع كلام تركناه الى موضع آخر لضيق المقام فان ما اختاره من الشقوق المذكورة وهو اسناد جهة الاقتضاء لتخصيص جسمية الفلك بلوازمه المخصوصة الى المحل وان لم يصح فى المخصصات الكلية كالابداعيات ومبادى الفصول للانواع الثابتة كما بينا لكنه اذا جرى الاشكال فى تخصيص الاشخاص بلوازمها التشخصية بانه هل هو للمهية او لامر هو حال فيها او محل لها او مباين عنها كان المختار من الشقوق هو المحل القابل لتعين التشخص المعين ولوازمه التشخصية لعدم استغناء التشخص ووجود التشخص ووحدته عن الحاجة الى المحل المستغنى عن ذلك الحال وان كان الحال عن اشخاص المهية الجوهرية الصورية وذلك لان المقوم للمحل المادى حقيقة الصورة الحالة فيه لا التشخص المعين منها بحسب هويته فلا يمكن تقدمه من حيث التشخصية على المحل فالمحل علة للتشخص سابق عليه واذا نقل الكلام الى تخصصه بالتخصيص مع تماثله لسائر المحال ينجر الكلام الى مسئلة ربط الحادث بالقديم كما سيجئ كشفها وتوضيحها ان شاء الله العليم

تتميم ومما يختلج بالبال ان الهيولى والصورة اذا كانتا من اثبات الجسم ومقوماته فلم يقعا ولا شئ منهما فى مطلب لم بل يقعا فى الجواب عن السؤال بما هو فلا يكتسب شئ منهما بالبرهان كيف والذاتى لا يحتاج الى وسط فيجب ان يعلم اجزاء الشئ بحسب الماهية وهى الاجزاء العقلية اصطلاحا كالجنس والفصل المتحصلين فى العقل عند ملاحظة الابهام والتعين للمهية غير الاجزاء الوجودية اعنى المادة والصورة وما لا يطلب بلم اصلا لا بحسب الثبوت للشئ ولا بحسب الاثبات له انما هى المقومات بحسب الماهية من حيث هى هى واما الاجزاء الوجودية وهى اجزاء الشئ بحسب نحو خاص من الوجود فهى مما يطلب بالبرهان انها بالنسبة الى الماهية المطلقة كالعوارض وان كان وجودها بالنسبة الى وجود المهية كالمقومات ومقومات الوجود يطلب بلم كما ان مقومات الماهية كما لوحنا اليه سابقا فاذن تركب الجسم من الهيولى والصورة لم يستوجب الاستغناء عن البرهان بل يعرف ولا يجوهر بايتها المحمولة فيطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان اشتملت الاولى بالقوة على الثانية فا لقبول الماخوذة فى حد الجسم تدل على مادته الاولى والابعاد تدل على صورته اى الجوهر الممتد بالذات

الفن الثالث فى تصاحب الهيولى والصورة بالعلاقة الذاتية وفيه فصول

فصل فى ان الجسمية من حيث هى لا تنفك عن الهيولى قد استفيد من برهان وجود الهيولى من طريق القوة والفعل انه لا شئ من الاجسام خال عن الهيولى اذ ما من جسم الا وفيه شوب قوة الكمال او قصور فى اوضاع وافعال وتجدد وانتقال من حال الى حال وان كان فى ايسر غرض واسهل معنى فعلى او انفعالى فان الفلك وان كان بالفعل من جهة جوهريته وكمه وكيفه واينه ووضعه فى نفسه وجميع هيئاته القارة الا ان فيه القوة من جهة اوضاعه بالقياس الى الغير لعدم امكان الجمع بين سائر الاوضاع وقد علمت ان جهة القوة يرجع الى شئ هو محض القبول والامكان ولا محة يكون لازما للجسمية كما مر من عدم استقلاله فى التجوهر والقوة لا تنفك عن ذى القوة وذو القوة لا يمكن ان يكون مفارقا عقليا والنفس بما هى نفس لا تنفك عن الجسمية فالمشتمل على القوة اولا وبالذات هو الجسم بما هو جسم وهذا برهان متين لا يحتاج الى كون الجسمية طبيعة نوعية متماثلة فى جميع الاجسام على ان ذلك امر ثابت لا خلل فيه طريق آخر ذكره الشيخ الرئيس فى الهيات الشفاء مبناه على ان الجسمية حقيقة واحدة بيانها ان جسمية اذا خالفت اخرى فى ان احديهما حارة والاخرى باردة او ان احديهما لها طبيعة فلكية والاخرى لها طبيعة اخرى ولحوق الاعراض او الطبايع انما كان بعد تحصل ذاتها ونوعيتها من غير حاجة لها فى الجسمية الى انضمام شئ من هذه المعانى وهذا بخلاف المقدار حيث لا يكمل له مهية لا بعد تعين مثلا ان كميته الاتصالية القارة منقسمة فى جهة حتى يكون خطا او فى جهتين حتى يكون سطحا او فى ثلاث جهات حتى يكون جسما تعليميا فالمقدار بما هو مقدار مطلق لا وجود له ولا قوام الا بان يكون خطا او سطحا او جسما واما الجسم بما هو جسم فليس افتقاره الى معنى وصورة اليه كافتقار فصل الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة انها وجدت بالاسباب التى لها ان يوجد بتلك الاسباب وهى جسمية فقط بلا زيادة الا بحسب استكمالات اخرى فى كمالاتها الثانوية كالمعادنية والنباتية

والحيوانية فكما ان الطبيعة الجمادية اذا حصلت للجسم فهي تمام له من غير حاجة الى صورة اخرى في كون ذلك الجسم نوعا مخصوصا لكن لو
حصلت له صورة اخرى صار اكمل من ما كان اولا فكذلك الصورة الامتدادية فقد علم ان لحوق الصور المكملة للاجسام بالجسمية ليس من جهة
ان مجرد الجسمية مهية مبهمة جنسية كيف والجنس بما هو جنس ليس بتام التحصل والحصول لا في الذهن ولا في العين كالمقدار المطلق
فانه اذا جرد عن الفصول واخذ في العقل محذوفا عنها ما عداه لم يكن لها وجود في الخارج اصلا ويكون بهذا الاعتبار امرا عقلية
محضة واذا اخذ مطلقا عن الحذف واللحوق كان مهية ناقصة غير محصلة والجسمية ليست كذلك لان الاجسام المختلفة الصور
والهيئات وجدنا انها اذا حذف العقل تلك الصور والاعراض كانت قد عقلت فيها مهية تامة جوهرية موصوفة بقبول الابعاد
وجوز العقل لها ان يكون بصرافتها موجودة في الخارج فعلم انها مهية نوعية اذ لو لم يكن كذلك لكانت بعد التجريد عن الصور المختلفة
والهيئات المتفاوتة اما حقايق مختلفة متخالفة بذواتها البسيطة غير متفاوتة بفصول ذاتية غير تلك الصور والهيئات
واحدة
او حقيقة غير الحقيقة المسماة بالجوهر القابل للابعاد او هي مع طبيعة اخرى يكون بمنزلة الفصل لها والكل فاسد عند العقل الصحيح
فبقي كون الجميع مشتركة في طبيعة واحدة نوعية هي الجسمية اي الجوهر المصحح لفرض الابعاد فاذا ثبت هذه الدعوى فيبتني عليها
كثير من المقاصد منها اثبات افتقار الاجسام من حيث جسميتها الى الهيولى ولها طريقان ذكرهما الشيخ في الاشارات لتعميم وجود الرئيس
الهيولى في الاجسام الممتنعة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له سواء كان لازما لها كما في الافلاك
او زايلا كما في الاجسام الصغار الصلبة بعد اثباتها في الاجسام القابلة لتوارد الوصل والفصل عليها اما الاول فلان الطبيعة
الامتدادية اما ان تكون بذاتها غنية عن الهيولى او لم تكن فان كانت غنية فاستحال حلولها في المحل لان الحلول في محل عين الافتقار
اليه والغنى عنه اذا كان ذاتيا استحال زواله ولو بالغير لان ما بالذات لا يزول ولا يزال فاستحال حلولها لكن الحلول ثابت في
بعض الاجسام وهو بيّنا في كون الغناء ذاتيا للجسم من حيث الجسمية وان لم تكن غنية لذاتها فتكون مفتقرة لذاتها فيلزم حلولها
في المحل اينما تحققت سواء كانت في الاجسام القابلة للانفصال الخارجي او في غيرها **وهم وازاحة** قد توهم بعض
الناس ورود النقض على هذا الدليل بجريانه في المحل الواحد لئلا يلزم اجتماع المتماثلات في محل واحد وكون صورة واحدة حالة في
جميع المحال وكون هيولى واحدة محلا لجميع الصور والهيوليات الى غير ذلك من المحالات وهو منفسخ لانا نختار عند الترديد ان
الطبيعة المطلقة لا يفتقر لذاتها الا الى المحل المطلق لا المحل المخصوص بل المفتقر اليه هي الطبيعة المخصوصة فيجوز عروض الافتقار
الخاص لها الى المحل المعين لاجل خصوصية عارضة لها لا لذاتها بل لاسباب خارجة عنها والاستغناء الذاتي عن المحل المخصوص
لا ينافي الافتقار العارض لخصوص فرد من الافراد وهذا مثل لوازم المهيات فان مهية المثلث اذا اقتضت تساوي الزوايا
القائمتين لا يقتضي في كل فرد الا تساويا مخصوصا بهذا الفرد دون غيره فالتساوي المطلق مقتضى ذاته وليس شيء من خصوصيات
التساوي مقتضاها لذاتها فلا يرد ان هذا التساوي المخصوص ان كان لازما للطبيعة بالذات فكان يوجد في كل مثلث
هذا التساوي لقائمتين ويوجد في هذا المثلث جميع افراد التساوي للقائمتين لان الكلام يجري في كل مثلث ولازم المعين
فالحل فيه ان طبيعة المثلث مطلقا لا تقتضي الا مطلق التساوي والطبيعة الخاصة تقتضي التساوي الخاص فالمطلق للمطلق
والمقيد للمقيد فكذلك قياس معنى الافتقار الى المحل الجسمية فان الافتقار الى المحل للجسمية المطلقة والافتقار الى المحل المطلق لازم
المعين يستلزمه الجسمية المعينة وكما ان نفس الافراد من عوارض الطبيعة كما تقرر عندهم فلوازمها على الوجه الاولى فليس لاحد
ان يقول كما جاز ان لا يكون افتقار الطبيعة الى المحل الواحد لذاتها ثم يحصل الافتقار لاجل خصوصية وسبب فليجز مثل
ذلك بالقياس الى المحل مطلقا لانا نقول اذا جردنا الطبيعة الجسمية عن الخصوصيات فان لم تكن مفتقرة الى المحل كانت في
ذاتها مستغنية القوام عن المواد كلها وما كان بحسب ذاته متحصل القوام بلا تعلق بغيره كان ذلك نحو وجوده الذاتي ونحو
الوجود الذاتي لمهية واحدة لا يكون متفاوتا فلا يجوز ان يكون نحو وجود المهية المختص بها من حيث هي مختلفا بحسب اختلاف
الخارجة عنها وعن مقوماتها نعم هذا انما يجوز في الوجودات العرضية والنسب والاضافات مثلا الافتقار الى الاكل انما يعرض
للانسان لا بسبب اصل البقاء على الانسانية بل بسبب الحرارة المحللة للمواد وقد يزول بزوالها وكذا الاستغناء عن اللباس الذي
بالذات لا ينافي عروض الافتقار اليه بسبب برد مفرط لا لكونه كذلك لا لاجل وجود الانسان المختص به وهذا هو

الذي يوهم لبعض الناس امكان الواسطة بين الافتقار والغنى الذاتيين اي جواز عروض الافتقار لعلة واما عروض الافتقار الى
المحل بعد ان لم يكن بسبب امر خارجي فهو ممتنع لما مر من ان الحلول عبارة عن نحو وجود ماهية الحال وكذا عروض الاستغناء عنه بعد افتقارها
اليه لذلك ولان الصورة لو انفكت عن المحل تقدرت بمقدار معين فتشكلت بشكل خاص فانفعلت وتاثرت عن فاعل خارج
يقتضي المقدار والشكل المعينين اذ لو كانا لازمين لماهية الجسمية لم يتغيرا مع بقائها وكل ما يحدث بسبب فاعل مؤثر فلابد فيه
من قابل متاثر وقد علمت من ان جهة الانفعال تصحح من الهيولى الاولى فيلزم ان يكون مقارنة لها وقد فرضت منفكة عن المحل
هف واما الطريق الثالث وهو ما يبتني على اثبات امكان القسمة الانفكاكية في جميع الامتدادات من حيث الطبيعة الامتدادية
النوعية وهو الذي قدم بيانه في ابطال مذهب ذي مقراطيس ونحن قد اتممنا الحجة المشهورة على ابطال مذهبه بوجه لا خدشة
فيها فظهر هناك ان كل جسم بما هو جسم مما يقبل لذاته الانقسام الفكي كما يقبل لذاته الانقسام الوهمي وجواز الانفكاك بحسب
الطبيعة الامتدادية يكفي في الافتقار الى الهيولى وان عاق عن ذلك عايق طبيعي كما في الافلاك او غير طبيعي كما في الاجسام
الذيمقراطيسية وذلك لان الجسم اذا لم يكن مقارنا للمادة لكان قبولها للقسمة الفكية مستحيلا وقد فرض جايزا فامكان
قبول الجسم للقسمة المذكورة كاشف عن وجود الهيولى فيه قال الشيخ قدس سره ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان
لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه في شخصه مراده على ما سنح لنا في كلامه ان الجوهر الممتد من حيث
هو هو لو لزمه ما يمنعه عن الانفكاك والانفصال بحسب الطبيعة فلا يمكن تعدد اشخاصه في الوجود بل ينحصر نوعه في شخصه اذ لو تعدد
شخصاه لكان لكل واحد منهما قابلا للانفكاك بالبيان السابق الى رد مذهب ذي مقراطيس مع وجود المانع هف ثم يثبت
بطريق عكس النقيض ان المانع للقسمة ليس لازما للجوهر الجسماني من حيث هو هو وان كان لازما لبعض افراده كالفلك كالصورة
العايقة وان كانت لازمة للفلك لكنها ليست لازمة لطبيعة الجسم مط واللازم لبعض الافراد فقط عارض للطبيعة المشتركة
فيجوز زواله نظرا الى الطبيعة فجسمية الفلك تقبل القسمة لذاتها وان لم يقبلها من جهة الفلكية لجواز زوال العائق للقسمة
الانفكاكية غير مفارق عن الهيولى فثبت بذلك عموم الافتقار الى الهيولى في الاجسام وهو المرام

تحقيق وبحث

لما كانت طبايع الافلاك اي صورها النوعية كما سيجيء مانعة عن قبول الفك والفصل فعلى ذلك وجب ان يكون كل نوع
من الفلك محصورا في شخص واحد كما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلكان او كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما حصل بين
الجزئين الموهومين لواحد منهما وبين الجزئين الموهومين ما حصل من الانفكاك بين الفلكين او الكوكبين فيكون في قوتهما
من جهة الطبيعة النوعية قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتي لهما ولذا حكموا بامتناع الاثنينية في الافلاك من حيث الطبيعة
الفلكية وكذا في كل جرم من الفلكيات من حيث طبيعته المخصوصة وان جازت القسمة فيها من حيث جسميتها فاذا كان هذا
هكذا فنقول يرد عليهم النقض بموضع من الفلك فيه كوكب او تدوير او خارج فيوجد له في الخارج جزآن منفصلان من فلك
واحد كجنبتي الكوكب والتدوير او الخارج والاثنينية الخارجية في طرفي الخارج المركز اظهر كالمتممين وذلك لان البيان
الموجب لعدم الاثنينية جار فيهما بانه يمكن على الجزئين المنفصلين على الجنبتين من فلك واحد ما صح على الجزئين المتصلين
ويصح على المتصلين ما امكن على المنفصلين فيلزم الخرق والالتيام على الفلك من حيث طبيعته الخاصة وهما ممتنعان عليه
عندهم فان اعتذر واعن هذا باصل الفطرة فههنا يعارض بمثله في تشخص نوع واحد من الامتداد هناك مخلص عن شبهة
هذا النقض عليهم تداوردة الشيخ المحقق والمكاشف المدقق في كتاب المطارحات بحثا على الحكماء وما اجاب عنه اصلا
ولكن افاض الله على قلبي وجه التفصي عنه وهو ان الفلكية ليست من الصفات السارية في جسميتها كالانسانية وذلك
لان صورتها التي تحصلها نوعا خاصا وتقوم جسميتها موجودة ليست صورة تقوم بموادها لان لكل جرم منها نفسا مجردة
هي مبدء صفاتها واوضاعها وافاعيلها وحركاتها المخصصة فاجزاء جسمية فلك واحد سواء كانت وهمية محضة او
خارجية ليست اجزاء مقدارية لذاته النوعية بل لمادته وجسميته وتوارد الفصل والوصل على جسمية الفلك من حيث ذاتها
الامتدادية غير مستحيل انما المحال تعدد فلك واحد من حيث هو فلك الى فلكين او جزئين له من حيث هما جزآن للفلك لا من حيث
هما جزآن لجسمية الفلك فالمتممان ليسا فلكين عندنا وان كانا من الاجسام المنسوبة الى الفلك ولهذا اصحاب الهيئة

لم يتركوها

لم يذكروهما من جملة اعداد الافلاك **فصل** في ذكر دلالة احكام كلية متعلقة بهذا المقام منها انه قد ظهر بما ذكر ان مادة
الشئ ليست داخلة في قوام مهية ذلك الشئ والا لكانت بينة الثبوت ولم يفتقر في اثباتها الى برهان لكن الجسم بما هو جسم
قد حصل لنا معناه وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة على الوجه المذكور وشككنا في انه هل له مادة تحمل معناه ام لا
الى ان جاء البرهان الحاكم بوجود جوهر آخر مادي فظهر لنا ان الجسم المحسوس مركب من جوهرين حال ومحل فيتبين من هذا ان له
غير داخلة في قوام مهية الجسم ثم انا بعد ما اثبتنا المادة لبعض الاجسام توقفنا في بعض اخر مع علمنا باشتراك معنى الجسم
النوعي بين الذي انكشف لنا مقارنته لها وبين ما يتوقف في الحكم بوجودها له فبهذا ايضا يتاكد ما قلنا من عدم حاجة
الشئ الى المادة في حقيقته ذاته وان احتاج اليها في قوام وجوده وكما علمت هذا في الجسمية بالقياس الى ما قامت بها اي المادة
فاعلم ايضا بالقياس الى ما يقوم بها كالطبايع النوعية كما مر وقد تاكد الشيخ في الهيات الشفاء هذا الحكم بقوله واما
الجسمية التي نتكلم فيها فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها لشئ ينضم اليها حتى لو توهمنا انه لم ينضم الى الجسمية
معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان يكون متحصلا في انفسنا الا مادة واتصال فقط ولذلك اذا اثبتنا مع الاتصال شيئا آخر فلم
لان الاتصال نفسه لا يتحصل الا بالاضافة اليه وقرنه به بل بحجة اخرى تبين ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده فليس انه لا يوجد
الشئ بالفعل موجودا هو ان لا يتحصل طبيعته فان البياض والسواد كل شئ منهما متحصل الطبيعة معنى مخصصا اتم تخصيصه
الذي في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل ان يحصل له طبيعة مشارا اليها الا ان يجعل
بالضرورة خطا او سطحا حتى يصير جايزا ان يوجد لان المقدار يجوز ان يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا او سطحا وقال
ايضا واما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة
جسمية لمجرد صورة جسمية تفصيل داخل في الجسمية وما يلحقها انما يلحقها على انها شئ خارج عن طبيعتها فلا يجوز اذن
ان يكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة واللواحق لا يغنيها عن المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى
المادة انما تكون للجسمية ولكل ذي مادة لاجل ذاته وللجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان ان
الاجسام مولفة من مادة وصورة ومنها ان قول الحكماء كلما استغنى فرد من افراد طبيعة نوعية عن المحل لذاته فيلزم استغناء
ساير افراد تلك الطبيعة عنه يجب ان يخصص الطبيعة بالطبيعة الموجودة والافراد بالافراد الخارجية لئلا ينتقض هذه
القاعدة بالجواهر المجردة وبالجواهر الصورية المستغنية عن الموضوع فان كلا منهما قد يوجد في الذهن مفتقرا اليه وقد يزول
عنه وهو المحل المستغني عن الحال فلو لزم من افتقار الفرد الذهني للجوهر الى الموضوع افتقار سائر الافراد له اليه فيلزم ان لا
يتحقق جوهر في العالم لا اجسام الجواهر في المبادي العالية هف ثم انك لما علمت من طريقتنا المختارة عند القدماء تجويز
كون مهية واحدة نوعية مختلفة المراتب في الحاجة الى المحل وعدمها فالاستدلال على افتقار الجوهر الممتد الى الهيولى في
الفلكيات بتحقق الافتقار اليها في الاجسام القابلة للفصل والفك غير صحيح على هذا الراي فلا بد من المصير الى احد
المسلكين الاخرين في بيان هذا المطلب **فصل** في استحالة تعري الهيولى الجسمية عن مطلق الصورة هذا المقصد
مما يمكن فهمه من احد مسالك اثبات الهيولى وهو مسلك القوة والفعل فان الهيولى اذا تجردت عن كافة الصورة لكانت امرا
بالفعل ولها قوة قبول الاشياء ولا اقل لها استعداد شئ ما والا لم يكن هيولى فتركبت ذاته من جهة بها يكون بالفعل ومن
جهة بها يكون بالقوة وقد فرضت بسيطة هف وهذا برهان تام لا يرد عليه شئ عند التحقيق لكن القوم لم يكتفوا به بل
ذكروا مقدمة اخرى هي انها عند التجرد يلزم ان يكون جسما وكل جسم مركب من الهيولى والصورة والمفروض خلافه بيان ذلك
انها اذا تجردت فان كانت ذات وضع وحيز فكانت اما منقسمة فيكون احد المقادير الثلثة وقد فرضته مجردة عنها
وعن ما يستدعيها او غير منقسمة فيكون فردا لا يتجزى وقد مر بطلانه اذ النقطة عرض لا يجوز ان تكون موجودة منحازة و
وان لم يكن ذات وضع واشارة فلا يخ اما ان يستحيل اتصافها بالتجسم والتقدر او يمكن فان كان الشق الاول فكانت
من الجواهر العقلية بالفعل فتكون خارجة عن جنس الجوهر القابل والمفروض خلاف ذلك وان كان الشق الثاني فلا يخ
اما ان يحل فيها البعد المحصل لها دفعة او تدريجا على نهج الحركة في حيز مخصوص ام لا فعلى الاول اذا صادفها المقدار

وقد كانت في حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسمة ومتحيزة وان لم تكن محسوسة وهو محال وان لم يكن مصادفتها في حيز مخصوص
فلم يكن فيها ولا في نفس المقدار ما به يقع التخصيص فلم يكن حيز اولى به من حيز ولا محالة لا بد ان يكون عند المصادفة في حيز فهو اما
جميع الاحياز او في بعضها دون بعض فالاول محال لان الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت الا حيز واحد والثاني يستلزم الترجيح
من غير مرجح فعلم من هذا ان هيولى جسم خاص كالمدرة اذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما به لبست الصورة المدرية واذا لبست
تلك فليس يصح ان يختص بحيز معين من احياز كلية عنصرها وهو الارض الا بجهة مخصصة توجب لها نسبة الى ذلك الحيز وليست
تلك الجهة الا علاقة وضعية اذ غيرها من الاسباب والمعاني والصفات لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوي نسبة نفس
كونها هيولى ونفس الفاعل المفارق ونسبة سائر الاوصاف الفاعلية والدواعي الغائية عند المفارقة الى صورة معينة مخصصة
دون غيرها فلا تاثير لها الا بمناسبة وضعية واما على الشق الثاني اي كون قبول الهيولى لمقدار معين بكماله لا دفعة بل على سبيل
تدرج وانبساط فيلزم ان يكون ايضا ذات وضع بل جسما وذلك لان كل منبسط في المقدار يلزمه لا محالة الجهات والاطراف الست الفوق
والتحت والقدام والخلف واليمين والشمال وكل جوهر يلزمه الابعاد والنهايات يكون جسما وقد فرض لا كذلك طريق آخر المادة
عند التجرد ايضا يكون جوهرا قابلا كما علمت فيكون لازمه القبول للاشياء لان لوازم الماهيات لا ينفك منها وهذا هو التحقيق الا
انا نقول مع قطع النظر عن هذا هل هي وجودها عند التجرد وجود قابل بالفعل فيلزم ان يكون عند التجرد متصورة بالجسمية بالفعل
وهو ممتنع وان لم يكن وجودها وجود قابل بالفعل فيكون متقوما بذاته من غير تقدر وتكمم فلا يكون ذا اجزاء بالذات ولا بالعرض ولا بالقوة
ولا بالفعل ثم اذا عرض له المقدار صار ذا اجزاء بالقوة عند الوحدة الاتصالية وذا اجزاء بالفعل عند الفعل عند الكثرة فيكون
عروض امر لازم مما يغير حقيقته عما كانت عليه ويبطل ذاتها ونحو وجودها المختص بها فكيف يكون للشيء تقوم بانه لا جزء له اصلا
بالقوة ولا بالفعل ثم عرض له ان يصير ذا اجزاء بالقوة في وقت وبالفعل وقتا آخر والتبدل في حد الشيء وقوامه ممتنع ولا كذلك الحد
بالنسبة الى المحدود فليس لاحد ان يتوهم ان الحد لما كان عين المحدود ومع ذلك وجد المحدود في الخارج او في الذهن مجردا عن الاجزاء كا
لجنس والفصل ثم يوجد في الذهن عند ملاحظة العقل معناه الحدي فيكون قوامه بالاجزاء بعد ما كان قبل هذه الملاحظة بسيطا
لانا نقول التفاوت بين الحالين انما هو بحسب الاوصاف والاعتبارات لا بحسب وجود معاني الاجزاء وعدمها فان ذوات تلك
الاجزاء لا تتبدل في الحد والمحدود بل يتعدد عند التفصيل ما كان واحدا عند الاجمال وبالعكس اذ الاجمال والتفصيل نحوان ادراكيان
من غير تفاوت في هيئة المدرك ففي المحدود يكون وجودات الاجزاء بما هي وجودات بالقوة وفي الحد يكون بالفعل وكذا حكم المقدار
عند الاتصال وعند الانفصال واما الجوهر المفارق فلا يمكن ان يكون فيه اجزاء مقدارية لا بالفعل ولا بالقوة فلو فرض ان الجوهر
المفارق صار ذا بعد ومقدار يلزم المحال المذكور وهو التبدل في نفس قوام الشيء وحقيقته وزيادة التفصيل والتوضيح في هذا
المطلب يطلب من كتاب الشفاء طريق آخر ذكرها بهمنيار في التحصيل وهو انه لو قبلت الهيولى صورة لا تقبل الانقسام لكانت
ضدا للصورة الجسمية وليس للجسمية ضد وان لم يقبل صورة اصلا لم يكن جوهرا بالفعل فان كانت في نفسه قابلة للاشارة فكانت
جسما وقد فرضت مجردة عن الجسمية وان لم يكن في نفسها مما اليه الاشارة لزم من المحالات ما ذكرناه طريق آخر لما تقرر عندهم
ان مصحح القسمة الخارجية في المقدار هو المادة باستعدادها التفريع قد صح واستتم من كلام الشيخ وتلميذه ان الصورة
الجسمية ليست بالنسبة الى الهيولى كالاعراض اللازمة التي تلحق الشيء بعد ان يتم له نحو من انحاء الوجود اي وجود كان سواء كان ذلك
اللازم بحيث يتحصل به الملزوم تقوم ثانوي وله وجود طبيعي آخر كجسمية الفلك وصورتها الفلكية ام لم يتحصل كالمثلث
ومساواة زواياه لقائمتين فان للمثلث وجودا تاما سواء اعتبرت معه المساواة للقائمتين ام لا فاعتبار هذا اللازم وعدمه
لا يؤثر في الملزوم وجودا وكمالا بخلاف الصور الطبيعية فانها يستكمل بها المحل وينفعل عنها بكمال بعد كمال اول واما
الجسمية بالقياس الى ما يتقوم بها فليست من احد هذين القسمين اذ لا وجود لمحلها مستقلا بوجه من الوجوه اصلا بل الهيولى
ما شانها قوة الوجود بما هي قوة الوجود في الخارج فبقيد قوة الوجود يخرج الملزوم بالقياس الى لازم الماهية وبقيد الحيثية
يخرج المادة الثانية كالجسم مثلا بالقياس الى ما يكملها من الطبايع الصورية وبقيد الخارج يخرج الامكان والماهية طريق آخر
لو جاز للهيولى بقاء بلا صورة جرمية اي توحد وجودا عقليا انيا بلا وضع واشارة حسية يلزم ان يخالف هيولى لهيولى اخرى

وليس لهما مقدار بحسب المقدار واللازم بط بالضرورة فالملزوم كذلك وجه اللزوم انا اذا قسمنا جسمًا بنصفين فيفرد هيولى كل جزء بصورة فتوهمنا تجريد الصورة عن هيولاها قبل وقوع القسمة وتوهمنا تجرد كل من النصفين عن هيولاه بعد القسمة فيكون كل واحدة من المادتين غير منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة فلا محالة ح يكون هيولى ذلك الجسم تخالف هيولى كل واحد من النصفين وهذه المخالفة اما بالمهية ولوازمها وهي واحدة في الجميع واما بالوضع والمكان وهما لا يكونان عند عدم الجسمية وامّا بالمقدار وهو مسلوب عنهما فيكون حكم وجود الشيء وعدمه واحدًا واما باتحاد الهيوليين بعد التجريد بهيولى واحدة كما كانت قبل القسمة فيكون حكم الشيء لو لم ينفصل منه شيء ما هو بعينه حكمه وقد انفصل عنه غيره وحكمه مع غيره وحكمه وحده من كل جهة حكما واحدًا واما بفناء احديهما وبقاء الاخرى فان كان المعدم لها زوال الجسمية عنها فهو مشترك بينهما فلا يختص احديهما به دون الاخرى وان كان بامتزاجهما شيئا واحدًا وهو ايضا ممتنع في عديم المقدار فلم يبق من الشقوق الا كون احديهما جزءًا للاخرى وليس جزء محمولا عليها فيكون لا محالة جزء مقداريا لها مع انهما مجردتان عن المقدار هف **تفريع اخر** يتحقق من ههنا ان الهيولى ليست في ذاتها الا شيئا جسمانيا وليس لها نحو من الوجود لم يكن به غير جسمانية والا لكانت بحسب مهيتها محتملة القوام من غير تجسم فكل ما يحصل منها في الذهن نحو وجه مباين لمهيتها غير صادق عليها الا بحسب التقدير والفرض فقولنا الهيولى امر بالقوة معناه ان كل ما لو وجد كان هيولى فهو بحيث لو وجد كان بالقوة لان كل ما يلتفت اليه العقل استقلالا ويحكم عليه بحكم ثبوتي فهو امر معقول القوام بالفعل ليس امرًا بالقوة وهكذا الحال في نظائرها من الامور الناقصة التحصل والوجود كالعدد والزمان والحركة والحرف واللاتناهي والتناقض وامثالها **تفريع اخر** لما ثبت ان كل ما يقبل المقادير والابعاد فلا يمكن ان يكون بحسب قوام ذاته وفعليته نحو هوية مما يأبى عن قبول القسمة والتعدد والا لكان ما كان وجوده وجودًا وحدانيا غير انقسامي مما يقبل وجودًا منقسما في ذاته فيه بالقوة كالمقدار او بالفعل كالعدد وهو مستحيل عند العقلاء ولهذا يحكم كل من له فطرة مستقيمة باستحالة تطرأن الجسمية على الجوهر المفارق او الجوهر الفرد من ذوات الاوضاع لو فرض وجوده فلا بد ان يكون مادة الجسمية والمقدار امرا داخلا تحت جنس المقدار والتجسم فلو تشكك متشكك انا ننقل الكلام الى نفس مادة الجسم هل هي في ذاتها مع قطع النظر عن قبول الصورة تكون متصلة فيكون نفسها صورة الجسم لا مادته اذ لا نعني بحقيقة الجسم الا جوهرًا متصلا بنفسه فيهذا يتم تلك الحقيقة بلا قصور فلا حاجة لها الى جسمية اخرى غير ذاتها يلحقها او يكون جوهرًا عقليا او جوهرًا ذا وضع غير منقسم فيلزم منه من المحذور ما قد برهن على استحالته فهذا هو الباعث الكلي لمن انكر وجود الهيولى الاولى على ذلك قلنا قد مرسابقا ما يدفع هذا الشك فان بناءه على الذهول عن معنى المادة ومرتبة وجودها من الصورة اذ ليست نسبة الصورة الجسمية اليها نسبة لازم خارج او صورة مكملة لحق كل منهما الى الشيء بعد تمام حقيقته ووجوده وليس للهيولى وجود مستقل بالفعل الا بالصورة بمعنى ان الصورة نحو وجودها الخارجي وجهة تحصلها وتمامها فوجودها عبارة عن نقصان وجود الصورة بحسب التشخص دون نقصان المهية الخارجية وقصور كل شيء من توابع حقيقته المطلقة وقد مر ان الصورة في غير المادة الاولى من المواد الثانية من ذوات الطبايع الثانوية انما يفيد لموضوعاتها وجودًا كماليا بها يصير الموضوع موجودًا مستكملا لنوع آخر من حيث الصورة بعد وجوده في ذاته وتحصله وتنوعه في نفسه ولهذا يكون موضوعا ومادة ايضا من جهتين فمن حيث له في نفسه وصورته مع قطع النظر عن لحوق صورة اخرى نوعية خارجية يكون مستغنيا عن الحال فيكون نسبته اليه نسبة الموضوع الى العرض وباعتبار ان نسبة ذاته الى هذا التحصل الثانوي والنوع الاخروي نسبة النقص الى التمام والقوة الى الفعل يكون مادة واما الهيولى الاولى فهي عارية في ذاتها عن جميع مراتب التحصل والنوع الا بما ضم اليها من صورة الجسمية اولا ثم من صورة كمالية اخرى كما سيجيء اثباتها **فصل** في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة ليظهر نحو وجود كل صورة بالقياس الى ما هو حامل لها وتقدمها في الوجود على هيولاها اعلم انك لما علمت ان الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية عن الهيولى وان الهيولى ايضا مفتقرة لذاتها الى الصورة فعلمت ان بينهما علاقة ذاتية ليست بمجرد اتفاق وكل شيئين يكون العلاقة بينهما ذاتية فلا يخ اما تلك العلاقة علاقة التضايف او علاقة العلية والمعلولية اما الاولى فغير ثابتة بينهما لان ذات كل واحدة منهما غير

[illegible]

معقولة بالقياس الى الاخرى نظرا الى ذاتيهما وان كانت المضايفة بحسب المفهوم داخلة تحت المضاف اذ لا يعقل الا بالقياس الى ما هي قوة او ذات قوة له او استعداد او ذات استعداد له وكذا مفهوم كون الشيء صورة لا يعقل الا بالقياس الى ما يتم ويكمل بها لكن الكلام في نفس حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم اسم كل منهما والا لم يحتج في استلزام كل منهما للاخر الى برهان لان المتضايفين يعقلان معا واما الثانية فهي وان كانت في بادي الامر يحتمل قسمين احدهما ان يكونا متكافئين والاخر ان لا يكونا كذلك لكن الشق الاول وهو كون الشيئين بحيث يكون كل منهما علة للاخر ينفسخ بادنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجة الى كلفة الاستدلال وفرق بين كون الشيئين بحيث يستلزم وجود كل واحد منهما وجود الاخر او عدمه عدمه وبين كون كل منهما سببا للاخر وجودا او عدما فالثاني فاسد والاول صحيح بشرط ان يكون معنى الاستلزام في الثاني هو ان يكون وقوعه كاشفا عن وقوع ما هو سببه او لازم الشق الثاني ايضا يتصور قسمين احدهما ان يكون كلاهما معلولي علة واحدة والاخر ان يكون احدهما بخصوصه علة والاخر بخصوصه معلولا لكن يستحيل ان يكون كلاهما معا صادرين عن ثالث من غير علاقة بينهما اخرى والا لم يلزم التلازم بينهما بالذات وهو خرق الفرض اذ قد ثبت امتناع ثبوت كل من الهيولى والصورة نظرا الى ذاتها بدون صاحبتها فحيث لو لم يكن احدهما اقرب الى الثالث يلزم ان يكون وجود كل واحدة منهما عن الثالث بواسطة الاخرى فيعود المحذور الذي فقد لزم من كون شيئين كل واحد منهما سببا للاخر فيجب ان يكون احدهما في درجة المعلولية اقرب الى العلة لا على وجه الاستقلال لعود الى جواز تحقق احدهما في مقام لم يكن الثانية بعد في ذلك المقام ويكون خرق الفرض بل على وجه اخر سيظهر ثم الاقرب المتوسط لا يجوز ان يكون هي المادة لان لها القبول والاستعداد لا الفعل والاقتضاء والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له فانه لو جاز ذلك لوجب ان يوجد عنه ذلك المسمى مستعدا له دائما من غير استعداد وايضا لو كانت المادة سببا للصورة لوجب ان يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصور وهذا هو معنى التقدم العلي والمعدوم لا يكون علة للوجود وقد علمت ان الهيولى في ذاتها قوة محضة **فروع** من هيهنا ينكشف للعاقل البصير ان الجسم لا يكون سببا لوجود اصلا لا بتمامه ولا باحد جزئيه وذلك لان المادة امر عدمي وكذا ما يشتمل عليها من حيث يشتمل عليها واما الصورة فلان تاثيرها في شيء بتوسط المادة لانها لو استغنت عن المادة في فعلها فالاولى ان يستغني عنها في وجودها في نفسها اذ الايجاد متقوم بالوجود والتالي محال كما علمت فكذا المقدم فاذا كان تاثيرها بواسطة المادة فيكون المادة علة قريبة لوجود الشيء وهو محال فقد علم من هيهنا ان الاجسام كلها في انفسها متكافئة في درجة الوجود من غير علاقة وتلازم بينها وانما قيدنا الكلام بقولنا في نفسها لانها قد توجد التلازم والتعلق بينها من جهة الامور اللاحقة والاوصاف الثابتة فان الاجسام المستقيمة الحركات كالعنصريات يتوقف وجودها على وجود المحدد للجهات لكن من حيث كونها ذوات جهات وحركات ومن حيث كون المحدد محددا لا من حيث كونه جرما فلكيا وبذلك يثبت وجود امر قدسي مفارق عن الاجسام واعراضها بالكلية لتناهي الاجسام قدرا وعددا واستحالة التسلسل مطلقا فينتهي الى موجود واجب بالذات غير جسم ولا جسماني وهذا احد الطرائق لاثبات وجود الواجب وايضا لما كان كل جسم مؤلفا من هيولى وصورة فلو كان جسم سببا لجسم اخر لكان يجب ان يكون اولا سببا لوجود جزئيه اللذين هما اقدم منه وهذا محال لان المادة لا اختلاف لها في ذاتها وقد مر سابقا ان الصورة الجسمية حقيقة متماثلة الا في الوجود والعلة يجب ان يكون مخالفة للمعلول في درجة الوجود ونحوه وليس كك هف **شك وازالة** ليس لقائل ان يقول اختلاف الصور يكون لاختلاف المواد لان هذا فاسد من وجهين اما اولا فلانه يكون تلك الاحوال هي الصور الاولى احوال في المادة والكلام فيها عائد بعينه فيرجع الى ان الصورة الاولى يكون علة في وجود الصورة الثانية ويكون للمادة القبول فقط واما ثانيا فلان بعد تسليم ان الصور يكون متخالفة بسبب الاحوال المكتسبة عن المواد فيكون العلية والمعلولية بين الحالين لا بين الصورتين الجسميتين فذلك ان صح كان بحثا اخر خارجا عن مقصودنا على انا نقول كلاما مطلقا انه لك غير متصور عند التحقيق لما اشرنا اليه ان الصورة قوة جسمانية فكما ان وجودها في نفسها لا يتحصل ولا يتشخص الا بسبب المادة فكذا ايجادها لشيء اخر لما علمت ان الوجود متقوم للايجاد لا نزر شرط له فلنرجع الى ما كنا بصدده فنقول اذا لم يكن المادة هي الواسطة في صدور صاحبتها من العلة فكانت الصورة هي الواسطة لصدور المادة ولا يمكن ايضا ان يكون واسطة

مستقلة او آلة مستقلة اذ فساد سما بعينه كفسادها اذا كانت علة مطلقة كما عرفت والفرق بين الالة والواسطة ان الآلة ما
يؤثر به الفاعل في منفعله القريب والواسطة معلول يقاس الى الجانبين فيوجد علة قريبة لاحدهما وذلك المعلول المطلق والآخر علة
بعيدة ثم الصورة على ضربين صورة تفارق المادة الى بدل عاقب وصورة لا تفارقها اما الضرب الاول منهما فلا يتصور ذلك فيها
لانها اذا كانت علة متوسطة للمادة التي تعدم عنها لكانت تعدم بعدمها المادة فيكون للصورة المستانفة مادة اخرى مستانفة
ايضا لما تقرر عندهم ان كل حادث يحتاج الى مادة سابقة وقوة سابقة واستعداد لحامل القوة فيلزم ان يكون للمادة مادة وهذا
مستحيل لان الكلام في المادة الاولى ولانه يلزم ان يكون المفروض مادة صورة ولانا ننقل الكلام الى مادة المادة وهكذا يلزم التسلسل
في المواد المجتمعة ولان العلة يجب ان تكون موجودة متشخصة قبل وجود المع والتشخص في النوع المتكثر الافراد لا يمكن ان يكون
بحسب الماهية ولوازمها والا لانحصرت الماهية في شخص واحد وليس كذلك بل يكون بعوارض مفارقة وكل صفة عارضة ليست
من اللوازم يحتاج وجوده الى جهة انفعالية والانفعال لا يكون الا من جهة المادة فيلزم ان تكون المادة موجودة قبل ما تكون
موجودة هذا مح فيجب ان يكون الصورة بنفسها جزء من علة مستقلة وشريكا لعلة متشخصة في افادة وجود المادة فيكون
المادة وجدت عن تلك العلة الموجبة بواسطة صورة غير معينة لا تفارق المادة الا بورود صورة اخرى بفعل يفعل ما عدمت
عن المادة في اقامتها بافاضة هذا الثالث المعطي دائما ما به تقوم المادة من الصور المتماثلة في التقويم وهو الواهب للصور الذي
ستصف حاله من ذي قبل ان شاء الله ويلزم ان يكون جوهرا روحانيا اذ لو كان جسما او جسمانيا لكان الكلام فيه باقيا الى ان يعود
الكلام الى جوهر قدسي لستحيل لما كانت الواسطة في التقويم يلزم ان يكون قد تقومت اولا بذاتها اولية بالذات لا بالزمان
ثم يقوم غيره فيجب ان يكون الصورة قد تقومت اولا بالفعل من ذاتها او من المبدأ فيقوم الهيولى بعد ذلك فالصورة وجودها اقدم
من وجود الهيولى والصورة الجسمانية هي فعلية وتحصل للجسم وتمام له وقوة وجودها وجهة نقصها وامكانها في المادة ولما
بالقوة انما تصير بالصورة بالفعل فيكون الوجود اولا للصورة بما هي صورة وثانيا للمادة بما هي مادة وكونها مادة عين كونها
مادة للصورة في الوجود وان كان غيرها بحسب العقل عند فرضها ثم للصورة بما هي هذه الصورة المعينة واما الضرب الثاني من
الصورة التي يلزم الهيولى ابدا لعدم تحقق اسباب الفساد من حدوث الانقطاع والالتئام والاتصال والانفصال الا ما شاء الله فهي
وان كانت في اول النظر مما يجوز الوهم ان يكون واسطة مطلقة او آلة مطلقة في اقامة الهيولى لكن العقل الصحيح يحكم بنفي ذلك
بالبرهان وذلك لان تخصص الهيولى بها دون غيرها مع اتفاقهما في الطبيعة النوعية يحتاج الى علة وايضا قد علمت ان تشخص
افراد الجوهر الامتدادي لا يتحقق الا بعوارض انفعالية غير واجبة اللزوم للطبيعة دائمة والا لما كان وجودها في مادة بل كانت الصورة
قائمة بنفسها كالصور العقلية الخارجية وليس كذلك فلو كانت علة مطلقة لقوامها لسبقها بالوجود والقوام بنفسها وبعللها
المقومة لوجودها فيلزم من هاتين المقدمتين كون الهيولى سابقة على نفسها بالوجود بمرتبتين وهذا بين الاستحالة ثم لما علمت
ان الايجاد متقوم بالوجود والوجود المتعين للصورة الجسمية متقوم بالهيولى لانه انما يكون بهيئات انفعالية متجددة الحصول
غير منفكة عن التغير والحدثان بسبب خصوصيات الاستمرار والبقاء وان كانت لها جهة جامعة منفقة الحصول في تلك الخصوصيات
لازمة التحقق للطبيعة دائما ليس بحسبها الانفعال والافتقار الا الهيولى الا انها مبهمة غير منفكة عن تجدد الامثال ولا خالية
عن توارد الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث في تحصلها فهو مفتقر الى المادة وان كان بالتبعية فكيف يكون سببا لوجود ما يفتقر
اليه في تشخصه والتشخص متقدم على الايجاد لانها اما عين الوجود كما هو المذهب المنصور او مساوق له فلو كانت الصورة سببا
للهيولى وكانت المادة متقدمة اما عليها او على ما معها والمتقدم على ما مع المتاخر متقدم عليه ايضا فيلزم ان يكون الهيولى سابقة
على نفسها بمرتبتين هذا مح ولان الصورة المتشخصة لا تنفك عن التناهي والشكل المخصوصين وهما من عوارض المادة اذ لو كانا
من لوازم الطبيعة الجرمية لكانت الاجسام كلها في مرتبة واحدة من التناهي ونحو واحد من الشكل وليس كذلك فالتناهي والشكل
اللذان من العوارض المسببة بالمادة اما ان يكونا في درجة الصورة الجرمية المتشخصة او سابقا عليها والسابق على السابق على
الشيء سابق على ذلك الشيء وكذا السابق على ما مع الشيء سابق على المع فلو كانت الصورة سببا للهيولى لكانت الصورة سابقة
على ما يسبقها اما بمرتبة او بمرتبتين فيلزم سبق الشيء على نفسه اما بثلث مرتبة او بمرتبتين وكلاهما بين الاستحالة واستحالة

ثانى يستلزم استحالة المقدم فانكشف امتناع كون الصورة باحد قسميها علة مستقلة او واسطة والة فبقى ان يكون شريكة للعلة الفاعلية وجزء للعلة التامة **فصل** فى تجويز كون المعلول مقارنا للعلة لما علمت ان الوجود اولا للصور بحسب الذات وثانيا للمادة وقد ثبت ان العلية ليست مفادها الا التقدم فى الوجود بحسب الذات ووجود الصورة على نحو الحلول فيكون وجودها فى الهيولى كوجود العلة مع المع والمعية بينهما لا ينافى كون الصورة مفيدة والهيولى مستفيدة بل كما ان العلة اذا كانت علة بالفعل لزم عنها المع وان يكون المع معها اذ المعية فى الوجود غير المعية فى فضيلة الوجود واستقلاله والاول لا يستلزم الثانى فكذلك الصورة اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها غيرها مقارنا لها والمفيد لوجود شئ منه ما يفيده وهو مباين ومنه ما يفيده وهو ملاق والعقل لا ينقبض عن صحة القسمين والوجود يصدقه فيهما والبرهان قائم على وجود هذين القسمين وهكذا حال الجواهر مع الاعراض فان الجوهر واسطة فى وجود الاعراض الحالة فيه بعد تقومه فى ذاته بالفعل **فصل** فى كيفية كون الشئ الواحد بالعموم علة لشئ واحد بالعدد بوجه خاص لما تبين وتحقق ان الصورة ليس مع الهيولى فى درجة واحدة بل لها درجة من السبق لم يكن الهيولى فى تلك الدرجة وظهر مع ذلك ان الصورة ليست سببا تاما ولا علة فاعلية وان هناك لا محالة شئ وراء الصورة يتعلق به الهيولى ليفيض عنه وهو جوهر نورى الهى وعقل قدسى سبحانى لاستحالة كونه جوهرا نفسانيا فضلا عن كونه صورة او طبيعة جرمية لكن يستحيل ان يكمل فيضانها عنه بلا توسط صورة اصلا بل انما يتم الامر بهما جميعا فهذا النور العقلانى يهب الصورة الجرمية باذن رب الصور المجردة ويقيم الهيولى بذات الصورة من حيث هى مطلقة دون العكس بان يقيم الصورة بذات الهيولى اذ لا ذات لها اصلا الا بالصور كما مر وكيفية ذلك انه اذا انقطعت صورة معينة تلبست بها الهيولى ادامها واستبقاها بتعقيب صورة عاقبة فمن حيث ان اللاحقة تشارك السابقة فى انها صورة ما تعاون المقيم لقدسى على الاقامة ومن حيث انها تخالفها تجعل الهيولى بالفعل جوهرا غير الجوهر الذى كان بالسابقة فالصورة من وجه واسطة بين العلة ومعلولها فلا محالة تكون متقومة بالعلة ومتقدمة تقدما بالذات فهى اقدم تحصلا وثبوتا من الهيولى وهى فعل وقوة على شيئها فى الهيولى التى هى قوة محضة ولعلك تقول كيف يصح فى قوى العقل كون طبيعة مطلقة مبدء لوجود شخصى ووحدة عمومية علة لوحدة عددية مع ان العلة يجب ان يكون اشد تحصلا واقوى تعينا من المع فيجاب عما ذكرت بوجهين احدهما ما افاده الشيخ الرئيس وغيره من القدماء قدس الله ارواحهم ملخصه ان العقل لا ينقبض عن ان يكون الواحد بالعموم الذى يستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق وبالحقيقة الموجب الاصل هو ذلك المفارق الا انه انما يتم ايجابه بانضمام احد امور يقارنه ايها كانت لا بعينه وذلك لا يخرجه عن الوحدة العددية بل انما يجعل الواحد تام التاثير من جهة حصول المناسبة بواسطته بين المفارق المحض الذى هو بالفعل من كل جهة وبين ما هو فى ذاته قوة محضة وبالجملة لما كانت طبيعة الصور الامتدادية علة بالذات للهيولى من غير ان يدخل فى سببيتها شئ من خصوصيات الافراد الا بالعرض فقد كانت العلة التامة لها مؤتلفة الذات من انضمام واحد بالعموم لواحد بالعدد ذاتا شخصية تامة التى باقية الوجود والتشخص غير متكثرة بتكثر اشخاص تلك الطبيعة المرسلة اذ ليست الافراد ولا شئ منها جزء العلة فواحد بالعدد علة لما هو كذلك وثانيهما ما خطر بالبال الراقم بعون الله وهو ان الهيولى ليست شخصا متعين الذات كما توهم حتى يحكم عليها باستحالة استنادها الى امر عام الوجود بل انما تشخصها ضرب آخر من التشخص وتعينها نحو ناقص من التعين لان تعينها قد حصل بمطلق الصور لا بصورة خاصة فما اشبه تعينها بتعين الامور الذهنية كالمعنى الجنسى اذا لاحظه العقل من حيث هو هو مع قطع النظر الى الفصول وغيرها فالوحدة الشخصية التى للهيولى ليست وحدة شخصية ابت فى ذاتها ان تكون مستندة لوحدة نوعية للصورة بل هذه انما هى متعينة بذلك كما ينكشف للمتامل المتدبر واما الافتقار الى انضمام الامر القدسى فليس لان تحصل الهيولى ونحو تشخصها يستدعى الاستناد الى واحد بالعدد دون واحد بالعموم بل لان الصورة فى كونها سببا مفتقرة اليه لتكون محفوظة الوجود به وبواحد من افرادها الشخصية كما مر ومما يوضح ذلك انهم ذكروا فى كيفية افتقار كل من الهيولى والصورة الى الاخرى فى التشخص على وجه غير دائر دورا مستحيلا ان الهيولى سابقة المهية والتشخصية على تشخصية الصور القائمة فيها لا محالة واما تشخص الهيولى فبنفس ذات الصورة المطلقة لا بهويتها الشخصية فالصور بمهيتها لا بتشخصيتها

اللازم من تشخصية الهيولى ومهيتها جميعاً واما الصورة الشخصية فهى انما تفتقر الى هيولى متعينة تعينا مستفادا من الصورة
لا من تعين الصورة فكن على بصيرة **بحث وتحصيل** لك ان تقول من راس لما تقرر بالبيان البرهانى ان كل طبيعة نوعية
يحتمل اشخاصا كثيرة فى العين فهى انما تتشخص بالمادة فتتشخص تلك المادة ان كانت بمادة اخرى يتسلسل المواد الى لا نهاية
وان كان بالصورة فيلزم الدور فاعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة وذلك لان معنى الاول
انها تتشخص بالهيولى من حيث هى قابلة للتشخص ولما يلزم من الاعراض المسماة بالمشخصات فان حقيقة الهيولى هى القابلية والاستعداد
وليست فاعلة للتشخص وهذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فانما تتشخص بالمادة اى يحتاج الى قابل يقبل التشخصية والقابل
كيف يكون فاعلا لما هو قابل له بل الفاعل له هو المفيد القريب للتشخصية من الاعراض المكتنفة للصورة كالوضع والاين ومتى
وامثالها المسماة بالمشخصات واما معنى العكس اى تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فمن حيث هى فاعلة ومفيدة لتشخصها فلا
يلزم الدور ولا التسلسل **بحث وتحصيل** ولقائل ان يقول ان تشخص كل من المادة والصورة بذات الاخرى على اى
وجه كان غير صحيح لانه متوقف على انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى موقوف على
تشخص كل منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره والجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمام
الوجود الى المهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا هيهنا مردود لان المقدمة الاخيرة غير قابلة للمنع لكونها
بديهية واما النقض بحال المهية والوجود فغير وارد لانهما ليسا فى الخارج امرين متعددين منضم ومنضم اليه بل اثنينيتهما
بحسب التحليل العقلى فى الذهن كما مر سابقا بل الجواب بمنع المقدمة الاولى وهى ان الشئ المطلق غير موجود فانها غير صحيحة و
الصحيح ان المطلق بقيد الاطلاق عن القيد غير موجود واما الشئ المطلق عن قيد الاطلاق والتقييد اى بلا ملاحظة شئ منهما
لا بملاحظة عدم شئ منهما فهو موجود عند المعتبرين من العقلاء القائلين بوجود المهيات من حيث هى بعين وجود اشخاصها
فالحاصل ان المهية يمكن ان يؤخذ بلا شرط اطلاق وتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق وبين الاعتبارين فرق واضح
فهى الماخوذة باحد الوجهين موجودة خارجا وذهنا وبالاخر غير موجودة الا ذهنا واللازم فيما نحن فيه هو الاول دون الثانى
فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم واعلم ان هذين الجوابين المرضى وغير المرضى ذكر احدهما المحقق الطوسى وذكر الاخر الامام الرازى
ولعله اجاب به بناء على عدم تجويزه وجود الطبايع فى الخارج **تذنيب** كل واحد من المادة والصورة وان كانت ترتفع برفع
الاخرى الا انه لا يستلزم ان يصير كل منهما كالاخر فى مرتبة الوجود وهكذا فى كل علة مقتضية ومعلولها وذلك لان احدهما
وهى العلة اذا رفعت رفع المعلول واما الاخر وهو المعلول فليس اذا رفع رفعت العلة بل اذا رفع كانت العلة مرفوعة قبل رفعه
قبلية بالذات فالامر هيهنا بالعكس من ذلك فان رفع المعلول متاخر ورفع العلة متقدم ذاتا مع انهما معا فى زمان واحد كحركتى اليد
والمفتاح حيث ان رفع حركتها متقدم على رفع حركته وهما معا فى الزمان واما بحسب التصور فكلا الوجهين من التقدم والتاخر
الذاتيين جائز فيهما كما فى برهانى اللم والان وقد مر هذا فى مباحث العدم **الفن الرابع** فى اثبات الطبايع الخاصة
للاجسام والاشارة الى جوهرية صورها المنوعة وما يلتصق بها وفيه فصول **فصل** فى الاشارة الى معنى ما ذهب الحكماء
المشاؤن الى ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية معنى اخر غير الامتداد وقبول الابعاد بها يصير الاجسام انواعا مختلفة ولهذا
سميت صورة نوعية اى منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وما يوجد فى كل نوع جسمى يخالف ما يوجد فى ساير الانواع الجسمية
وهى ايضا عندهم مبادى آثارها المختلفة ومبادى حركاتها وسكناتها الذاتية فتسمى قوى وطبايع وتسمى ايضا كمالات لصيرورة
الجنس بها انواعا مركبة فهذه عنوانات واوصاف لامر واحد فى كل جسم طبيعى من الاجسام لاحد ان يؤخذ بيان جوهرية ذلك الامر
من كل واحد من هذه النعوت ويجعلها طريقا موصلا اليه **فصل** فى اثباتها من جهة مبدئيتها للحركات والآثار لا ريب
فى ان المقتضى للآثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من اقسام الاجسام لا بد وان يكون امورا مختلفة غير خارجة عن ذاته لانا
نعلم ان للاجسام آثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كالماء والهواء او بعسر كالارض والنار وامتناعهما كالكواكب
والسماء وكاختصاص كل قسم من اقسام الفلكيات والعنصريات بما له من الشكل والمكان والوضع والكيفية اللازمة له او
المجبول على حفظها عند الحصول وطلبها عند الزوال بقاسر والرجوع اليها بمجرد زوال القاسر على اسرع ما يتصور فى حقه

ونعلم بالضرورة ايضا ان العنصر الثقيل مثلا انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته والعنصر الخفيف انما يتحرك الى السماء بحسب ذاتها
او بحسب امر خاص بكل واحد منهما غير خارج عن ذاته وعن مقومات ذاته ومحصلات وجود ذاته فتلك المبادي لا يمكن ان يكون هي
الجسمية المتفقة والا لاتفقت الاثار ولا الهيولى لانها كما علمت قابلة محضة والكلام في المقتضي ولانها واحدة في العنصريات
فيعود مثل المحذور المذكور في مبدئية الجسمية المشتركة وهو اتفاق الاثار في اجسام هذه الدار ولا العقل المفارق لتساوي
نسبته الى جميع الاجسام ولا يجوز استنادها ايضا الى الباري ابتداء بلا وسط لان نسبة الباري الى الاشياء نسبة واحدة والاشرف
منها ماهية وانية اقدم منه نعم صدورا وفيضانا وهذا الاينافي القول بالفاعل المختار ما لم يجوز الترجيح من غير مرجح وما لم يبطل
اخذ الحكمة والترتيب في اختصاص بعض الاجسام بصفات وآثار مخصوصة لابد في حصوله من الفاعل الحكيم والفاطر العليم من مخصص
وهو المسمى بالصورة النوعية نعم انما ينسد باب اثبات الصور النوعية بل سائر القوى والكيفيات الغير المحسوسة بل المحسوسة ايضا
عند من يثبت الفاعل المختار بمعنى من له ارادة بلا داع وحكمة اذ مع تمكين هذه الارادة الجزافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات
ولم يبق مجال للتامل في المقدمات والنظر في العلوم النظريات ولا ايضا يامن الانسان ان يخلق فيه امور يرى بها الشكل المنبسط معوجا
والعقيم منتجا ويرى الاشياء كلها على خلاف ما هي عليها واكثر الناس يلتزمون هذا لاعراضهم عن الحكمة عاقبهم الله بها لسبق
اعمال شنيعة واخلاق وعادات سيئة من حب الجاه والتفوق على الاقران وسائر امراض نفسانية استحكمت في نفوسهم فصارت
سببا لاستنكافهم عن التعلم وانكارهم الحكمة لئلا يشوش احد عليهم اصولا فاسدة اخذوها من معلميهم تقليدا وتلقفا من غير
بصيرة فالجاتهم تلك الاصول مع ما يعتريهم من تلك الامراض والعادات والاعراض عن العلوم الحقة والحكميات شغفا بما عندهم
من قشور الافكار والانظار الى القول بما سموه الفاعل المختار وقى الله السالكين شرهم وضرهم في الدين لان هؤلاء قطاع طريق
الاخرة على المسلمين وهؤلاء المعطلة في الدورة الاسلامية بازاء ما في دورة الاقدمين من السوفسطائية كما لا يخفى عند المنصف
المتدبر قال بعض المحققين ان لظهور مثل هذه الاراء انقطعت الحكمة عن وجه الارض وانطمست العلوم القدسية واعترض على هذا
الاستدلال بوجوه الاول لم لا يجوز ان يكون تلك المبادي للاثار المخصوصة اعراضا مخصوصة اذ كل موجب اثر في الاجسام لا يلزم
ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري وغير القسري مبدء ما للحركة وليس بصورة جوهرية والحرارة في الحديدة الحامية مبدء الحرق
للجسم والحركة في بعض المواضع سبب للحرارة وليست بصورة جوهرية وهكذا في مواضع كثيرة صارت الاعراض مبادي للاثار فليكن
ما سميتموه صورا من هذا القبيل لا يقال ليست هذه الاعراض مبادي للاثار بل هي معدات والفاعل غيرها لانا نقول مثل هذا
فيما سميتموه صورا ومما يؤكد ذلك ان الشيخ الرئيس قد استدل في بعض رسائله على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدء للصفات والاعراض
الحاصلة فيما دونها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والكيفيات كالحرارة والبرودة في النار والماء حيث قال وذلك
لان مصدر الفعل الجسماني قوامه ووجوده بالجسم ولا يجوز ان يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين ما يصدر عنه فاذا كانت
القوى المنطبعة في الاجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة اجسامها والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل الا بواسطة جسمها
والفعل الذي واسطته جسمها شرط في اتمامه انما يصح في اشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها في الجسم وشرط كونها
فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي فيه وبين ذاته فاذن فعلها في اجسامها ممتنع قطعا بل معنى
قولنا ان الطبيعة هي مبدء تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة والبرودة مثلا غير ذلك هو ان الجسم المنطبع انما تستعد بحدوث الطبيعة
لتلك الاشياء فاذا تم استعدادها لها افاضها واهب الصور عليها باذن خالقه جلت قدرته فكما ان الطبيعة فاضت على الجسم
بعد استعداد خاص وتهيؤ تام لذلك الفيض فكذلك القوى الاخرى يفيض على الجسم بعد استعداد تام لقبولها والاستعداد التام
يحدث بعد حدوث الطبيعة فيها الا انه لما كان وجود الطبيعة في الاجسام شرطا لقبول ذلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب لذلك
او مبدء لذلك وهكذا في غير هذا اذا تاملت وجدت بعض الهيئات والصفات متقدما وجوده على وجود البعض ووجوده شرطا
لوجود المتاخر اعني ان المادة القابلة لذلك البعض انما يستعد تمام الاستعداد لقبول بعض آخر بوجود ذلك البعض الذي هو شرط
الاستعداد التام فبهذا التوجه يطلق عليه انه سبب للاخر وكذلك نسبة النفس الى قواها وصفاتها كنسبة الطبيعة الى ما قلناه انتهى وهو
صريح في ان هذه الامور معدات للاثار وليست فواعل فانه لما ثبت ان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء والجمودة في الارض

لبرلها

ليس امرا معتادا لنا لتلك الاجسام فليجز مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار بواسطة النار وفي البرودة التي تحصل في غير الماء بواسطة
الماء وكذلك في ساير الآثار كالاحالة الى شبه جوهر المغتذي والانماء والتوليد والتصوير وغير ذلك فما يسمونها صورا لم يثبت الا لو
من الشرايط والمعدات التي لا ينافي العرضية كالميل والحرارة والبرودة وامثالها وايضا القوى كالغاذية والنامية والمصورة عند
المشائين اعراض مع انهم يسمونها فعالة وينسبون اليها افعالا كافادة الصور وغيرها فاذا كانت هذه المؤثرات القوية عندهم اعراضا
فغيرها اولى بالعرضية والجواب ان استدلالهم على اثبات الصور بكون مبادي الآثار المختلفة في الاجسام يجب ان تكون جواهر ليس
متوقفا على كون المبادي اسبابا فاعلية بل يكفي كونها عللا معدة فان للآثار المختلفة لا بد لها من مخصصات مختلفة فتلك المخصصات
ان كانت ذاتيات الاجسام ومبادي فصولها الذاتية حتى يكون الاجسام بها مختلفة الحقايق فتكون جواهر لامحالة اذ مقوم الجوهر جوهر
عندهم وان كانت اعراضا فتكون كالآثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات غيرها فينتقل الكلام الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل
الى غير النهاية او يدور او ينتهي الى مخصصات هي ليست آثارا للاجسام بل صورا مقومة منوعة ينقسم بها الجسم الطبيعي انواعا مختلفة والاولان
مستحيلان فتعين الثالث وهو المطلوب واما ما وقع منهم من نسبة الفعل والافادة الى بعض القوى والكيفيات وقولهم بانها فعالة
فمن باب المسامحة بعد ما حققوا الامر من كون الفاعل في الايجاد يجب ان يكون مبرى الذات عن علاقة المواد وهم قد صرحوا بان المسمى
فعل الطبيعة من باب الحركات والانفعالات واما غير ذلك فهي واسطة والواهب غيرها وليس هذا مما خفي الا على الناقصين في الحكمة
كالاطباء والدهريين والمنجمين ومن يحذو حذوهم **الوجه الثاني** انا لا نم ان نسبة المفارق الى ساير الاجسام على السواء لم لا يجوز
ان يكون للمفارق خصوصية ببعض الاجسام دون بعض ولو سلم ذلك لكن لا نم انه يلزم منه ح ان لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة
وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولياتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه
الكمالات المختلفة الفايضة عليها والجواب ان الاجسام بعد اتفاقها في الجسمية المشتركة لا بد لكل منها من استعداد خاص او حالة
خاصة او ما شئت فسمه من خصوصية بها يطرء عليها ذلك الاستعداد او غيره لان الاستعداد كالقوة امر عدمي منشاؤه صفة
خاصة متقررة في ذات المستعد فتلك الصفة لو كانت امرا عارضا لكان عارضا للجسمية مخصوصة وانما الكلام في خصوصية
ذلك الجسم فلو كانت الخصوصية ايضا امرا عارضا متاخرا عن ذات ذلك الجسم عاد الكلام جذعا فيتسلسل الامر او يدور فلا بد
ان يكون الخصوصية بالاخرة امرا داخلا في ذلك الجسم المخصوص متقدما عليه مقوما له فاذ تحقق الامر هكذا فليس لاحد ان يقول اذا كان
اختصاص الاجسام بعوارضها وآثارها مما يحتاج الى صور مخصوصة يكون هي اسبابا لاختصاصات الاجسام بالعوارض والآثار فيعود
الكلام في اصل امتياز تلك الاجسام بتلك الصور فما سبب اختصاص كل نوع من الاجسام بصورته الخاصة به بعد اتفاقها في الجسمية
وذلك لما اشرنا اليه من ان تلك الصور وجوداتها اسباب لحصول الجسمية المطلقة نوعا خاصا وهوياتها مقومات للانواع بهوياتها
الخاصة ولغفلة اكثر الناس عن هذا السر الحكمي يتشوش عليهم الامر في كثير من المواضع حتى انهم يتحيرون في فصول الانواع المركبة بل البسيطة
ويطلبون سبب اختصاص الناطق بحصة الحيوان التي في الانسان وسبب اختصاص الصاهل بحصة الحيوان التي في الفرس ولا يعلمون ان
الحيوان من اللوازم العامة للناطق والصاهل وامثالهما المتاخرة مرتبتها عن مرتبة هذه الملزومات لحصول الجنس للفصل اولى بطلب اللمية
فيه من حصول الفصل للجنس واختصاصه بحصة من جنسه بطلبها فيهما **الوجه الثالث** انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة
بها يختلف نسبته الى الاجسام فيفيد لبعض الاجسام آثارا مخصوصة ولبعضها آثارا مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صور نوعية
او يكون عدة المفارقات كثيرة حسب تكثر الاجسام نوعا كما ذهب اليه الاقدمون كافلاطن ومن يحذو حذوه من اشياخه ومعلميه
مثل سقراط وانباذقلس وفيثاغورس واغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من اعاظم حكماء الفرس وملوك الحكمة المشرقية واساطين
الفلسفة والخسروانية حسبما روى عنهم الشيخ الالهي صاحب الاشراق عنهم في كتبه كالمطارحات المسمى بالمشارع والمقاومات
وككتابه المسمى بحكمة الاشراق من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس وهو عقل
مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في
النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفينا عن نفوسنا والا لكان لنا شعور بها وهؤلاء يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجيبة
في ريش من رياش الطواويس انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير ان يستند الى سبب وقانون مضبوط ومدبر عقلي ورب

ورب نوع حافظ بل هؤلاء الاعاظم من اليونانيين والفرس ينسبون جميع انواع الاجسام وهيأتها الى تلك الارباب ويقولون ان
هذه الهيئات المركبة العجيبة والنسب المزاجية وغيرها اظلال لاشراقات معنوية فى تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيطة
لنوع كرائحة المسك مثلا ظل الهيئة نورية فى رب طلسم نوعه قالوا وانجذاب الدهن الى النار فى المصباح لما تبين انه ليس لضرورة
عدم الخلاء على ما ذكر فى موضعه ولا لقوة جذابة فى النار بالخاصية فهو ايضا لتدبير كلى من صاحب النوع لطلسم النار الحافظ
لصنوبريتها ولغيرها وهو الذى سماه الفرس ارديبهشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة فى اثبات ارباب الطلسمات وهرمس
واغاثاذيمون وان لم يذكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة الحقة المتكررة المبتنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وارصادهم
الروحانية وخلعهم ابدانهم واذا فعلوا هذا فليس لنا ان نناظرهم كما ان المشائين لا يناظرون المنجمين كابرخس وبطلميوس فيما حكموا
عن مشاهداتهم الحسية بالآلات الارضية حتى ان ارسطو عول على ارصاد بابل فاذا اعتبر رصد شخص او اشخاص معدودة من اصحاب
الارصاد الجسمانية فى الامور الفلكية حتى يتبعهم غيرهم ممن تلاهم وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فليعتبر قول اساطين
الحكمة والنبالة فى امور شاهدوها بارصادهم العقلية بحسب خلواتهم ورياضاتهم فيما شاهدوها من العقول الكثيرة وهيأتها
ونسبها النورية وهى بمنزلة افلاك نورية هذه الافلاك ظلال لانوارها وهيأتها الوضعية وغيرها ظلال لهيأتها العقلية
ونسبها النورية كما اشرنا اليه فيما مر وليس كما قال الذاب عنهم والمتعصب لهم وهو الشيخ الالهى للمشائين دليل على حصر العقول فى
عشرة او خمسين وبالجملة فى السلسلة الطولية اى العلية والمعلولية ولا يلزم ان ياخذ الافلاك فى الترتيب حيث ياخذ العقول
فى الترتيب بل حصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولى ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة اخرى عرضية كالفروع
لتلك الاصول الاعلين يحصل من الفروع الاجسام الفلكية والعنصرية من البسائط والمركبات الاشرف من الاشرف والاخس من
الاخس وعدد الفريقين كثير كما فى القرآن وما يعلم جنود ربك الا هو قالوا وليس صاحب النوع النفس فان النفوس لا بد وان تتألم
بتألم ابدانها وصاحب النوع لا يتألم بتألم نوعه وللنفس علاقة ببدن واحد ولصاحب النوع علاقة وعناية بجميع الابدان لنوعه
واحد والنفس يحصل منها ومن البدن الذى يتصرف فيه حيوان هو نوع واحد ورب الطلسم ليس كذا ثم رب طلسم النوع اذا كان فياضا
لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى الاستكمال به بخلاف النفس فانها مفتقرة الى الاستكمال بالجسم وعلاقة الاجسام انما هى
لنقص فى جوهر النفس ليستكمل بالعلاقة ومن له رتبة الابداع لجسم لا يقهره علاقة ذلك الجسم وشواغله وكمال المفارق المتشبه
بمبدئية الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية نقص له والذى بنوع الجسم ويحصل وجوده كيف ينحصر بعلاقة عرضية ذلك ظ
لمن له ادنى حدس والجواب انا وان ساعدناكم فى اثبات هذه الصور العقلية المقتضية لهذه الانواع الجسمية كما مر من كلامنا
المأخذ فى مباحث وقد نبهنا عن اثبات المثل النورية الافلاطونية واحكمنا بيانها بما لا مزيد عليه الا انا لا نعلم مع ذلك ضرورة ان
تلك الآثار انما تصدر من الاجسام التى قبلنا او من المفارق بواسطة مبدء قريب مقارن لها مباشر لحركاتها وآثارها فان الاحراق
يكون من النار والترطيب من الهواء والتبريد من الماء والتجميد من الارض الى غير ذلك فلو لم يكن فى هذه الاجسام الا الهيولى والصورة
الجرمية لم يحصل تلك الآثار من الاجسام كيف والشيخ الالهى ممن قد برهن فى كتبه كالتلويحات وغيرها على ان المفارق الصرف لا يمكن
ان يكون محركا للاجسام على سبيل المباشرة اى الفاعلية القريبة لحركاتها بل على نحو بعيد عن المزاولة كالعلة الغائية المتوقفة للعلة
الفاعلية كنفس المعلم التى يتحرك لاجلها نفس المتعلم بدنها تقربا اليها وتشبها بها وبهذا الاصل حكموا بان حركات الافلاك كما
لا بد لها من مباد عقلية هى غايات لحركاتها الشوقية لا بد لها من محركات جسمانية هى قوى وطبايع مزاولة لتحريكها على سبيل
التجدد والانفعال لئلا يفقد المناسبة بين المفيض والمفاض بالكلية وليحصل امر متوسط بين المفارق المحض والجسمانى المحض
فلا بد ايضا فى الاجسام من امور تنفعل من تلك المبادى المفارقة وتفعل فى الاجسام المادية وما هى الا القوى الانطباعية او
النفوس النباتية او الحيوانية وعلى الجميع يطلق الصورة النوعية مع ما لها من التفاوت **فصل** فى اثبات الصور الطبيعية
من منهج آخر وهو كونها مقومة للمادة بيانه انا نعلم بالضرورة ان فى كل نوع من الاجسام امرا غير الهيولى والجسمية مختصا بذلك النوع
مستحيل الانفكاك عنه فهو اما ان يكون عرضا او جوهرا والاول بط لكونه مقوما لما لا يمكن قوامه بنفسه ومثل هذا المقوم يكون
صورة كما مر اذ كما لا يتصور وجود المادة معراة عن الجسمية كذلك لا يتصور وجودها بدون ان يتخصص بنوع ما من انواع الجسم فانا لا نقدر

ان نتصور جسما لا يكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا شجرا فلا يوجد الجسم المطلق الا بالمخصص فيقوم وجود الجسم بذلك المخصص والمقوم
للجوهر جوهر لانه سبب وجوده الخاص والسبب اولى بالجوهرية من المسبب لان الوجود يتعدى من الاول الى الثانى فيكون المخصص للجسم
المطلق نوعا جوهرا قطعا فهو اما حال فى المادة او محل لها والثانى بط بالوجدان ولانتقاله الى غيره كما فى العناصر مع بقاء المادة
فى الحالين على ضرب من البقاء فيكون حالا والجوهر الحال يكون صورة وهو المط والاعتراض عليه من قبل الرواقيين من وجوه من الابحاث
البحث الاول انا لا احتجاج على حاجة الجسم وافتقار المادة الى المخصصات التى سميتموها صورة بلزومها للجسم وعدم تصور خلوه
عنها بعد ان يسلم ان لها ماهية وانية حتى ينازع فى انها هل هى جواهر او اعراض فان الكلام فى اصلها طويل منقح غير لان استحالة الخلو
لا يدل على جوهريتها وافتقار المحل اليها فى التقوى الوجودى اليس الجسم لا ينفك عن مقدار ما وشكل ما وتحيز ما مع اعترافكم
بعرضيتها ولا عن وحدة وكثرة والزمتم بعرضيتها وليس لقائل ان يقول انها يصح تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون جواهر لورود
مثل ذلك عليكم فى تبدل الصور على الهيولى مع بقائها بعينها وما ذكرتم من البراهين على افتقار المادة الى الصورة الا مجرد انه
ومقدار بل له ع لا يتصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع تجردها عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها فكذلك لا يخ الجسم عن شكل وبدله
وكذا غير مسلم ان كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع فى الاعيان الا بالمخصصات لو اوجب كون المخصصات مقومات لوجوده لوجب كون
مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التقويم والتحصيل هيهنا اقوى فان الاحتياج
اليه فى التخصيص النوع وهو اتم تحصيلا واقوى فى ذلك مما يحتاج اليه الجنس وهو اضعف تحصيلا فكما سميتم مخصصات الجنس صورا فهلا
سميتم مخصصات النوع صورا اذ لا يصح تقريره دونها وههنا ابحاث مترادفة على طريق الاسولة والاجوبة ذكرها صاحب المطارحات
تعصبا ونصرة للقائلين بعرضية الصور ولا باس بان يذكرها ولا حق يحيط الناظر باطراف الكلام ثم نعين ما هو الحق عندنا قال
سؤال مخصصات الانواع تابعة للمتخصص الذى هو النوع مع ان التخصيص بها جواب فيلزمكم فى صور الاجسام مثله فنقول هى تابعة
للماهية الجسمية وتخصصها بها كما ذكرتم فى مخصصات الانواع س الماهية النوعية فى نفسها تامة ح فكذا نقول فى الجسمية فان استدللتم
على عدم تمامية الجسم باحتياجه الى المخصصات فالانسان ايضا غير تام لحاجته الى الامور المخصصة س لو فرض الانسان نوعه منحصرا
فى شخصه ما احتاج الى مميز ح يقول القائل لو كان الجسم حقيقة محصورة فى شخص واحد ما احتاج الى مميز س كان لا بد للجسم من ان
يكون فى مكان او وضع او حيز ح اذا فرض الانسان وحده او الشجر او نوع اخر جسمى لا بد له ايضا ضرورة من كونه على وضع وجهة و
مقدار ثم اذا فرض الجسم وحده ولا يكون له مكان او وضع ان كان هناك امتناع فهى انحصار الاجسام فى جسم واحد وكذا الكلام
فى نوع كالانسان والشجر س لا مانع للانسان بما هو انسان من ان يكون هو وحده فى الوجود محصورا فى شخص واحد وان كان يمنعه
مانع فهو خارجى ح هكذا نقول فى الجسم بعينه بما هو جسم س الامور المخصصة للنوع يعرض عن اسباب خارجة وامور يتفق ولا يتقوم بها
حقيقة النوع ح ما فرضتموه صورا ايضا يلحق الاجسام او الهيوليات باسباب خارجة فان الهيولى لا يقتضى ان يكون ما فرضتموه
صورة مائية او هوائية بل يلحقها بعض هذه الصور لامور خارجة وهى ليست بمقومة لحقيقة حاملها س هى مقومة لوجود حاملها
بخلاف مخصصات النوع ح كل الكلام فى انكم بما ذا تبين لكم ان المخصصات التى سميتموها صورا مقومة لوجود الجسم ان كان بالتخصيص
فكذا نقول فى مخصصات الانواع ثم اذا كان المخصص لا مدخل له فى التقويم فليس لكم ان تقولوا فى كثير من المواضع كما فى تعدد الواجب الوجود
انه يحتاج الى مميز فيصير الذى فيه الاشتراك معلولا للمميز ما لم يثبتوا ان المميز فصلى او خارجى الى هيهنا كلامه مخلص عرشى
ان التحقيق فى هذا المقام يستدعى تقديم اصل يبتنى عليه الجواب وهو ان لواحق المادة على ضربين ضرب منهما ما هى كمالات يستكمل
بها المادة ويتوجه اليها الطبيعة مثل صيرورة الجسم الطبيعى نباتا ثم حيوانا ثم انسانا فصورة النباتية مما يستكمل بها الطبيعة الجسمية
الارضية صايرة بها نوعا خاصا يترتب عليها آثار مخصوصة غير ما ترتبت على الجسمية العامة من الشكل الطبيعى والحيز الطبيعى
والمقدار والوضع وغيرها وكذا صورة الحيوانية كالنفس الدراكة المحركة كمال اتم وافضل من القوة النباتية يصير بها الجسم
الطبيعى بعد استعداده الاقرب واستكماله جسما ناميا امرا خاصا اكمل واشرف مما كان فى المرتبتين السابقتين يترتب عليه
ما يترتب على الاجسام عموما من التشكل والتحيز والتقدر والتكيف بالكيفيات المحسوسة وغيرها وعلى الاجسام النباتية
الى كال خصوصا من النمو والتغذى والتوليد وهى اللواحق الحيوانية من المشى والشهوة والغضب والاكل والجماع وغيرها وهلم

الى كمال لا يكون فوقه كمال اخر للجسم الطبيعي فيترتب عليه ما يترتب على كل كمال من اللواحق العامة والخاصة مع لواحق مخصوصة يختص به لا يوجد في غيره والضرب الاخر منها ما هي لواحق غير كمالية لا يصلح ان يكون غايات اخيرة ولا متوسطة للطبيعة بل يكاد ان يكون من اللوازم الضرورية للوجود العام الجسمي مثل المقدار الخاص والشكل الخاص والحيز الخاص فان مجرد الجسمية مما يقتضيها من غير ان يصير امرا مخصوصا فهي مكثرات العدد لا محصلات الانواع وتكثيرها لا عداد الانسان واعداد الفرس مثل تكثيرها لا عداد الجسم واعداد النبات والحيوان فالضرب الاول عندنا وعند المعتبرين من المشائين هي المسماة بالصور النوعية والطبايع الجسمية والضرب الثاني هي العوارض الخارجية والاولى لكونها متقدمة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة ومحصلة للانواع التي تخصها هي يكون لا محالة جواهر لان علة تقوم الجوهر وجودا ومحصل تجوهرها يكون جوهرا لا محالة واما الثانية فلتاخرها عن الانواع ولحوقها بعد تمامها او كمالها الاضافية يكون اعراضا لكون محالها غير محتاجة القوام بها فتدبر **قاعدة عرشية** اذا تركب امر تركيبا طبيعيا له وحدة طبيعية من امرين احدهما متيقن الجوهرية والاخر مشكوك فيه الجوهرية واردت ان يعلم حال الاخر اهو جوهر ام عرض فانظر في درجة وجوده ومرتبة فضيلته في المعنى والحقيقة بحسب الاثار المترتبة على وجوده بما هو وجوده فان كان وجوده اقوى من وجود ملحقه جوهريته لما يترتب من الاثار التي ترتبت عليه فوق ما ترتبت على ذلك المحقق جوهريته فاعلم ان نسبة التقويم والعلية والتقدم اليه اولى من نسبة التقوم والمعلولية والتاخر بالقياس الى قرينه ولقرينه الاولى عكس ذلك بالقياس اليه بعد ان تحقق عندك ان لا بد في كل تركيب نوعي او صنفي من ارتباط ما بالتقدم والتاخر والعلية والمعلولية بين جزئيه والا لم يكن نوعا ولا صنفا الا بمجرد التعمل الوهمي وان كان وجود الامر الاخر الذي لم يتضح عندك بعد انه جوهر او عرض اضعف من وجود ذلك الامر الجوهري ورتبته انقص فاعلم ان ذلك الامر مستغني القوام عنه فيجب ان يكون هذا متاخر الوجود عن وجود ذلك محتاجا اليه معلولا له فيكون اما مادة له او عرضا قائما به اذ لو كان هذا جوهرا غير محتاج اليه وذلك ايضا كان مستغنيا عنه فلم يكن بينهما ارتباط وايتلاف ما طبيعي او غيره وان كان عرضا قائما بغيره فكذلك عاد خلاف المفروض جدا **فصل** في ايراد منهج ثالث لاثبات جوهرية الصورة النوعية وهو من جهة كونها اجزاء لماهيات الاجسام الطبيعية المحصلة تقريره ان الصور اذا تبدلت في الاجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو فليست الصور اعراضا اذ الاعراض اذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها ماهية الشيء فما يتبدل بتبدله جواب السؤال عن الشيء الجوهري بما هو يكون جوهرا لا عرضا والا لكان الجوهر متحصل الحقيقة من عرض والبحث عليه بناية على القدماء الذاهبين الى عرضية كل ما يحل في غيره ان من الاعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بانه حديد او بجعل الحديد ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل انه ما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين اذا جعل لبنات وبني منها بيت لا يجاب بانه طين بل بانه بيت ولم يحدث فيه الا اجتماع وهيئات وهي اعراض فقد علم ان تبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرا او عرضا ولا يجوز لاحد ان يقول هذه الهيئات جواهر لانه خروج عن الفطرة ولا ان مجموع الاعراض يصير جوهرا بعد الانضمام وهل كان الثوب الذي اتخذ من القطن الا قطنا احدثت فيه هيئات بالفتل والنسج فاذا سئل بعد صيرورته ثوبا انه ما هو لا يتاتى ان يق انه قطن بل انه ثوب وعلى هذا القياس امثاله ونظائره فعلم ان من الاعراض ما يتبدل بتبدله جواب ما هو فتبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرا او عرضا فسقط الاحتجاج بهذا الطريق **بحث اخر** ثم ان الاصطلاح المذكور في رسم الجوهر والعرض وفي خاصية كل منهما لم يكن بتبدل الجواب وعدم تبدله واما الضابط في كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجوهر متقوما بما حل فيه ولزوم كون ما حل في الموضوع المستغني عن ذلك الحال عرضا وما حل في المحل الذي يتقوم به صورة وجوهرا فلا يوجب هذا المعنى فان ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود لا تقوم بحسب الماهية بخلاف ما ذكر هيهنا فان الحال لا يجوز ان يكون مقوم حقيقة المحل وكيف يكون الشيء جزء ما يحله والمعقول من ماهية المحل غير المعقول من ما هو من احواله فليس كون المحل مفتقرا الى ما يحل فيه من الصور الا باعتبار تقوم الوجود لا الحقيقة فيرجع الكلام الى المنهج المقدم والبحث في حاجة المحل الى بعض ما يحله واستغنائه عن الاعراض هل هو بمجرد التخصيص او عدم الخلو او اللزوم او بان ماهية المحل ناقصة الوجود محتاج الى مكمل جوهري رجوع الى الموقف الذي سبق الكلام فيه جرحا وتعديلا هذا ما للذابين عن الاقدمين ان يبحث مع اصحاب جوهرية الصور الطبيعية من المشائين في هذا

الموقف ولنا اخر ما عندنا من الجواب الى ان يقرر مسلكا اخر في هذا المطلب قريب المأخذ الى هذا المسلك استدلالا وبحثا وجوابا و
لنذكر البحث الذي يرد عليه من شيعة المنكرين للصور فنشير الى الجواب المناسب لاصحاب الاذهان البحثية ثم نرجع الى ما ارانا الله من برهانه
وكشف على ضميرنا وفتح على قلبنا من باب رحمته ورضوانه فنظهر شيئا منه ولا نستحيي من قول الحق وان كان فيه حيد عن المشهور
فصل في ايراد منهج رابع في هذا المرام وهو ان هذه الامور اجزاء الجوهر النوعية وجزء الجوهر جوهر مثلا ماهية النار ليست
مجرد الجسمية بل ماهيتها مركبة من جسم وامر آخر يحصل من مجموعهما حقيقة النار وهكذا الماء والهواء والحجر والشجر والدواب وغيرها
وللخصم ان يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر او جزء الشيء الذي باعتبار جهة واحدة جوهر جوهر والاول هو المسلم والثاني غير
مسلم فان الابيض والجسم الحار من حيث هو جسم حار يصح حمل الجوهر عليه فيقال هذا الابيض جوهر اي هذا الحار جوهر لانهما من جهة
واحدة جوهر لا من جميع الجهات فكذا نقول ح الماء يحمل عليه انه جوهر باعتبار انه جسم وباعتبار انه صورة والماء ليس من جميع وجوه هذا يلي
جوهرا بل هو مجموع جوهر وعرض وحمل عليه الجوهرية لاجل احد الجزئين لا لاجل انه من جميع الوجوه جوهر كما يحمل الجوهرية على الابيض
المذكور وعلى الحار المذكور ثم لا يخفى انك اذا عرفت الماء لا تعرفه الا باجزائه ولا يمكنك ان تحكم ان الماء جوهر الا بعد ان تعلم ان
اجزاءه جوهر فيتقدم العلم بجوهرية اجزائه على الحكم بان الماء من جميع الوجوه جوهر لانه مركب من جوهر وعرض فاذا عرفت هذا
فيكون الاحتجاج بان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة على المطلوب الاول كيف والجوهرية اذا كانت اجزاء اجزائه فكما لا يعقل
الكل الا بالاجزاء فكذا لا يعقل الاجزاء الا باجزائها والمتقدم بالطبع على المتقدم بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء
وقد علم ان جزء الجوهر جوهر فلا يصح ان يعقل الماء الا ان يعقل اجزاؤه ولا يعقل اجزاؤه الا بانها جواهر فيلزم ان يكون اذا عقل
جوهرية الماء عقل جوهرية جميع اجزائه فكيف يصح ان يثبت بعد هذا بالحجة ان شيئا من اجزائه جوهر وفي الجملة لا يصح ان يثبت
ان جزء الماء جوهر الا بان يثبت ان الماء من جميع وجوهه جوهر لا بانه مجموع جوهر وعرض حتى يلزم ان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر
وانما يمكنك ان يثبت ان الماء من جميع وجوهه جوهر اذا اثبت جوهرية آحاد الاجزاء فقد اثبت في هذه الحجة الشيء بما لا يثبت الا
به هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات نيابة عن الاقدمين ذكرناه بعبارته اذ لم اجد فائدة في تغيير العبارة اذا كان المقصود
تادية المعنى باي لفظ كان فلنذكر ما وعدناه في الجواب انشاء الله تعالى فصل في دفع المناقضة التي ذكرت على الاستدلال
بالمنهجين الاخيرين اعلم اولا ان من الامور المتقررة في مدارك المحققين انه لا يجوز ان يتحصل حقيقة لها وحدة طبيعية لا صنعية نوعية
كالبسائط الاسطقسية والمركبات الطبيعية التي فاضت صورتها على مادتها من المبدأ الفياض باستحقاقها التي حصلت من
تغيرات المادة وتطوراتها بعلل وقوى ذاتية من مقولتين مختلفتين لما تقرر ان الوحدة في جميع المقتضيات معتبرة فالمقولة الواحدة اما
جوهر او كم او كيف او غير ذلك واما المركب من الجوهر والكم فليس جوهرا ولا كما وكذا المركب من الجوهر والكيف ليس جوهرا ولا كيفا بل الشيء
وكيفا واما مجموعهما فلا وجود لها حتى يكون به موجودا ثالثا يكون له علة مقتضية وعلة غائية سوى علة هذا وعلة ذاك وغاية
هذا وغاية ذاك لا بمجرد تسمية او اعتبار كما ان المركبات الصناعية لها وجودات صناعية ووحدات اجتماعية وفواعل عملية
وغايات تصنعية لاغراض عرضية اعتبارية ولهذا حكموا بان المشتقات وما في حكمها كالابيض والاسود والرومي والزنجي
اشياء لا حظ لها من الوجود بالذات انما الوجود في نفسه في كل منها اثنان جسم وكيفية او جسم واضافة الى شيء لان الملتئم من
ما جوهرية وعرض ما لم يكن مجموعهما من مقولة اخرى ولا لهما معا جنس واحد له فصل يحصله وامتنعوا عن تجويز ان يكون حقيقة
واحدة منه رجحت تحت مقولتين وما فوقهما بالذات اللهم الا بالعرض فان الانسان وان صدق عليه حيوان وابيض و
طويل وقائم وغيرها الا ان مقوم وجوده من جملة هذه المعاني معنى الحيوان فيكون واقعا تحت مقولة الجوهر بالذات وليس
واقعا تحت مقولة اخرى الا لامر عارض فيكون قول الكم عليه لاجل الطول الذي لم يعرض له قولا بالعرض فكذا قول الكيف
عليه لاجل عروض البياض له وهكذا في جميع المقولات فهو وان كان مندرجا تحت الجميع بواسطة حصول افرادها فيه لكن
ليس اندراجه تحتها كاندراج نوع تحت جنسه الا الذي دخل في قوام مهيته الوحدانية وهو الجوهر وغيرها خارج عن قوام
ذاته من حيث هي هي وانما صدقها عليه صدق عرضي لامتناع دخول مقولتين مختلفتين في قوام شيء له وجود حقيقي ووحدة تنبيه
طبيعية اذا تقرر هذا فنقول لا شك ان الجسم الناري والهوائي والحجري والنباتي والحيواني وغير ذلك لكل منها حقيقة

متحصلة لها وحدة طبيعية من غير اعتبار وتعمل وهى غير حالة فى موضوع فيكون جوهرا واحدا غير بسيط الحقيقة لانها متقومة من جسمية مشتركة فيه جميع الاجسام ومن امر يتم بها نوعيته فلو لم يكن ذلك الامر مندرجا كالجسمية المشتركة تحت مقولة واحدة هى الجوهر بل يكون هو فى نفسه مندرجا تحت مقولة اخرى كالكيف مثلا فلم يكن بينهما ايتلاف طبيعى فما احد نوعى بل مجرد اجتماع ومثل هذا المجموع اذا اعتبره الفرض امرا واحدا لا يكون نوعا من الجوهر ولا نوعا من الكيف ولا من احدى المقولات العشر اذ لم يكن له حقيقة وحدانية له وجود فايض عليه من الحق ويكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان والواقع خلاف ذلك بالاتفاق العقلى فيجب ان يكون للنار جزء مختص جوهرى غير الجسم هو المسمى بالصورة النوعية وكذا الماء والارض والفلك والشجر والحيوان بل يجب ان يكون نسبة الصورة الى الجسم بمعنى المادة كنسبة الفصل الى الجنس من حيث يكون نسبته اليه نسبة الكمال الى النقص فكما ان هيئة المعنى الجنسى تكمل بالفصل المقسم كذلك جوهر الجسم يكمل بحسب وجوده بالصورة ولهذا الوجه يق لها كمال الجسم وكمال الشئ ينبغى ان يكون من جنسه لا خارجا عن جنسه وكمال الجوهر ينبغى ان يكون محصلا الجوهرية ويكون اقوى جوهرية منه فكيف يكون عرضا تابعا له وانما قلنا يجب ان يكون نسبتها الى الجسم نسبة الفصل الى الجنس لان تلك المخصصات انما هى مباد لفصول ذاتية لانواع الجسم وهذا امر مقرر عندهم كما مر من ان الجنس والفصل ماخوذان فى المهيات المركبة من المادة والصورة الخارجيتين والاجزاء المحمولة انما تكون محفوظة الحقايق فى الذهن والخارج كما مر فى مباحث الوجود الذهنى فاذا تقرر هذه المقدمات فنقول اما قول من قال فى احد المنهجين ان ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو جوهر وما يتبدل فهو عرض ليس مراده فى اى موضع كان على سبيل العموم الكلية حتى لو فرض مهية كالسواد مركبة من جنس وفصل يكون كلاهما عرضيين كاللونية وقبض البصر فاذا سئل عن السواد فاجيب بانه لون قابض للبصر واذا سئل عن غيره من الالوان فاجيب بجواب اخر يلزم كون المتبدل فيه الجواب جوهرا لا عرضا ان كل مهية نوعية لها وحدة طبيعية ومع ذلك تكون واقعة تحت مقولة الجوهر بالذات ويكون له صفة مخصوصة فاذا اردنا ان نعلم ان الصفة مقومة له او غير مقومة له ننظر ايتبدل بتبدله جواب ما هو ام لا فان تبدل فهو جوهر لا محة وان لم يتبدل فهو عرض اذ قد ثبت انه صفة قائمة بمحل فبهذا يعلم ان صفة النارية اى كونها بحيث تكون محرقة داخلة فى قوام الجسم النارى وصفة الابيضية ليست داخلة فى قوام الجسم الابيض لست اقول ان الحيوان الابيض اذا اخذ مقيدا بالابيض معتبرا معه حتى يكون مجموعا من عارض ومعروض لا يكون للبياض دخل فيه ولا انه لا يتبدل بتبدل البياض جواب ما هو كيف والبياض بحسب هذا الاخذ ذاتى داخل فيه نسبة الفصل بل اقول ان الحيوان الواحد له حد نوعى يجاب به عن مهيته ولا يتغير فيه الجواب عما هو بتبدل مثل البياض وما يجرى مجراه عنه واما المناقضة بالسيف والسرير ونحوهما فليست هى بانواع طبيعية وكلامنا فى الانواع الطبيعية الواقعة تحت مقولة الجوهر بالذات نعم الحديد مهية طبيعية والخشب نوع طبيعى لكل منهما فصل ذاتى يتبدل بتبدله جواب ما هو ولا شبهة لاحد فى ان نوعية كل من النار والهواء والارض والماء والدود والياقوت والانسان والفرس نوعية طبيعية لكل منها علل اربع كلها بالذات لا بالعرض اثنتان منها مقومتا الوجود وهما الفاعل والغاية الخارجان عن عالم التعمل والتصنع واثنتان منها مقومتا المهية وهما داخلتان فى ذاته تلبست احديهما بالاخرى فى الوجود من غير وضع واضع واعتبار معتبر ولها فصول ذاتية ماخوذة من امور خاصة طبيعية فهى المسماة بالصور فالصور الطبيعية جواهر فاذا كان فى حقايق الاجسام فصول ذاتية مختلفة هى الصور النوعية باعتبار فاذا نسب الى هذه الانواع شئ يجب ان يستند الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع الى تلك الصور نوعا من الاستناد وان كان لكل نوع من الاجسام مدبر عقلى وعناية من ملائكة الله الروحانيين يقوم بكلائة هذا النوع باذن مبدع الكل وامره جلت عظمته واذا كان لها تقويم المادة وتحصيل الاجسام انواعا فلا يكون لها مباد فى المواد بل يفيدها مفيد من خارج فان الاستعدادات واللااستعدادات ليست بامور محصلة فى الخارج يتقوم بها انواع بل هى توابع لامور محصلة يتخصص بها الجسم تخصيصا اوليا واما شانها الاعداد لانها من جهات القوة والقبول ومنشأ اختلاف تلك الصور فى الحقائق يرجع الى اختلاف مباديها المفارقة دون اختلاف ذوات الهيوليات واختلاف استعداداتها فانها مقدمة كما علمت بحسب الذات على الهيوليات واختلافها واختلاف استعداداتها انما يصح اختلاف التخصصات وانحاء الحصوليات لا الحقايق انفسها والحق ان منشأ وجود الكل هو الواجب القيوم كما علمت من ان اعلى وفق علمه بالنظام الاتم الافضل والعقول والنفوس وغيرها جهات فاعلية يتكثر بها انواع الحقايق الجسمانية

والمواد والحركات والازمنة والاستعدادات جهات قابلية يتكثر بها اشخاص تلك الحقائق وانحاء حصولاتها واعداد تعيناتها
كما ذهب اليه كافة الموحدين من العرفاء والمحققين من الحكماء هذا واما معنى قول المثبتين للصور ان جزء الجوهر جوهر فهو ان ما علم
مجملا ببرهان او حدس او فطرة انه جوهر فجزؤه لامحة يكون جوهرا لانه اقدم وجودا منه فيكون اولى منه بعدم الافتقار الى موضوع
والعلم بكون الشئ جوهرا اى بصدق الجوهرية لا يتوقف عليه على العلم بكنه حقيقته وتصور اجزائه بل ربما يحصل ذلك بدون تصور
الاجزاء تفصيلا كما ان العلم بجوهرية الجسم الطبيعي وكونه ذا ابعاد ثلثة حاصل قبل ان يعلم ان له اجزاء وانه مركب من هيولى وصورة
هما جوهران او احدهما جوهر والاخر عرض فقول المعترض ان العلم بجوهرية الشئ لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية كل جزء من اجزائه غير
صحيح وكذا قوله جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان ذلك الجوهر جوهرا من جميع الوجوه لا يحصل له فان جوهرية الشئ لا يكون من وجه الجزء له
دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته من الانواع المحصلة فيكون مقوما لمهيتها ومقوم الشئ لا ينفك عنه اصلا في اعتبار من الاعتبارات
وحيثية من الحيثيات فالجوهر جوهر باى حيثية اخذت معه وعلى اى وجه كان واما تمثيله بالجسم الحار او الابيض فحمل الجوهر على
الجسم من حيث مهيته حمل ذاتي وحمله على الحار والابيض حمل عرضي لانهما بالذات من افراد مقولة الكيف ومجموع المعروض والعارض
ليس امرا واحدا حتى يكون مندرجا تحت مقولة بما نوعان لمقولتين كل منهما تحت مقولة اخرى كما مر ذكره والكلام فيما هو جوهر بالذات
مقول عليه الجوهرية قولا ذاتيا لا عرضيا وكل ما هو جوهر بالذات لا ينفك عنه الجوهرية على اى وجه كان من وجوهه بعد ما انحفظت هو صح
ذاته عن الازدواج مع غيرها من الاوصاف الزائدة على ذاته وجزء الجوهر اى الواقع تحت جنس الجوهر لا بد وان يكون جوهرا والا يلزم
ان يكون المركب المعلول مستغنى القوام ذاتا ووجودا عن الموضوع وما هو جزؤه وعلته واقدم وجودا منه بالطبع محتاجا اليه والعلة
يجب ان يكون اقوى واوكد وجودا من معلولها هف واما تجويز كون جزء الجوهر عرضا قائما بجزءه الاخر الجوهري فهو ايضا من مجازفات
من اهمل شرائط الوحدة الطبيعية في الانواع المحصلة واشتبه عليه حال التركيب الاتحادي الذي بين المادة والصورة بحسب فعل
الطبيعة بالتركيب التاليفي الذي بين الموضوع والعرض بحسب فعل الصنعة وذلك لان احد الجزئين اذا كان ذاتا جوهريا مستغني
القوام عما يقوم به فيكون تام النوعية فلا يفتقر في وجوده الى ما يضم وما يضم انما يضم بعد مرتبة وجوده فلا يحصل منه ومما
يضم في مرتبة اخرى ذاتا واحدة مندرجة تحت مقولة الجوهر فيكون المجموع مجموع جوهر وعرض فالجوهر متقدم والعرض متاخر
والذات الواحدة لا تكون متقدمة ومتاخرة معا كيف ولو كان المجموع جوهرا واحدا له ذات واحدة غير ذات هذا الجوهر وهذا
العرض وله جوهرية غير جوهرية جزءه بناء على ان ذاته غير ذات كل منهما فعند حصول جزئه الجوهري لم يوجد بعد وانما وجد بعد
وجود العرض فيكون العرض سببا لوجود الجوهر متقدما عليه هذا خلف وان لم يكن العرض قائما به بل بغيره جزء كان ذلك الغير او خارجا
وذلك قوام العلة يجب ان يكون اقوى واتم والعرض مطلقا اضعف قواما من اى جوهر كان وكذا يلزم تركيب موجود وحداني من
مقولتين وقد مر فساده **تحصيل عرشي** قد سبق منا ما افادنا الله بالهامه وفاض على قلبنا بتاييده في مباحث المهية
ما يتنور منه وينكشف ان الصور النوعية هي محض الوجودات الخاصة للجسمانيات والوجود بما هو وجود ليس بجوهر ولا عرض وذلك
لما اشرنا الى ان فصول الجواهر متحدة المهية في المركبات العينية مع الصور الخارجية والجنس ليس بجنس لفصله المقسم بل من لوازمه
التي يعمه وغيره فجنس الجوهر وان كان مقوما للانواع المركبة الجوهرية لكنه عرضي خارج عن فصولها وصورها الماخوذة عنها تلك
الفصول فالصور الطبيعية ليست مهيته جوهرية لكنها مفيد القوام للاجسام الجوهرية لكنه عرضي خارج اعلى ذاتها من الاندراج
تحت احدى المقولات فلبساطتها ونوريتها وكونها مبادى الاثار الخارجية يتحدس اللبيب الفطن بعد تذكر اصول سابقة
في اوائل هذه الكتاب بانها هي الوجودات العينية المحصلة التي تحصل الانواع وتميز بعضها من بعض وهي بنفسها متحصلة
ومتميزة كما هو شان الوجود المنبسط على هياكل المهيات البسيطة والمركبة حيث انه متباين الآحاد والافراد متفاصل المراتب
والدرجات بنفسه لا بامر يلحقه وتباين المهيات وتفاصلها تابعة لتباين آحاد الوجودات وافرادها وتفاصل مراتبها ودرجاتها
واما حاجة الوجودات الصورية الى الهيولى فهي ليست بحسب انفسها وانما يحوجها الى المادة ما يلحقها ويلزمها من العوارض المسماة وموجود
عند القوم بالعوارض المشخصة من الكيف والكم والوضع والاين وغيرها وهي من علامات التشخصات وانما التشخص بنفس الوجود
لان التشخص بنفسه وتشخص الاشياء به كما ان وجوده بنفسه وموجودية الاشياء به فهو تشخص ومتشخص ومشخص كما انه وجود

وموجود وموجد كل منهما باعتبار فانظر **فصل** في ان تقويم الصورة الطبيعية للجسمية ليس على سبيل البدل لما كانت الصورة
الجرمية تتبدل بتبدل الصورة لما علمت ان نسبتها الى الجسمية نسبة الفصل الى الجنس والفصل متقدم على الجنس وجوداً فيها ابتدل
المتقدم يتبدل المتاخر دون العكس ولما صرح الشيخ ايضاً في التعليقات وغيرها بان كل صورة تحدث من الصورة الطبيعية
يحصل معها مقدار آخر وامتدادات اخرى فيحصل معها اتصال جوهري آخر فلا ينبغي لاحد ان يقول ان الصور الطبيعية يقوم
وجود الجسم على سبيل البدل كما ان الجوهر المتصل يقوم الهيولى حتى يكون الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية كالهيولى بالقياس الى الصور
الامتدادية فان الجسم جزؤه الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلثة واذا تبدل الاتصال الصوري بتبدل الصور الطبيعية يتبدل
الجسم ايضاً فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم آخر فليس الجسم كالهيولى التي يبقى نفسها ويقبل حدوداً مختلفة يقومها على سبيل
البدل والسر في هذا ان كل حال عرضاً كان او صورة يحتاج في لوازم تشخصه الى المحل الا ان العرض كما يفتقر الى المحل في تشخصه كذلك
يفتقر اليه في نوعيته لان حقيقته حقيقة ناعتية فالموضوع يقوم حقيقة العرض كما يقوم شخصيتها والصورة بحقيقتها تقوم
وجود محلها الذي هو المادة حيث كانت الجسمية نوعاً واحداً محفوظة الحقيقة في حدود الامتدادات ومراتب المقادير المختلفة
صغراً وكبراً فالهيولى تحفظ شخصيتها بانحفاظ نوعية الصورة الاتصالية فهي بنوعيتها تقوم الهيولى وتشخصاتها متقومة
بها وهذا بخلاف الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية المتخالفة الانواع فان كل صورة طبيعية اذا كانت بنوعيتها مقومة للجسم فاذا
تبدلت نوعيتها الى نوعية صورة اخرى زالت الجسمية ايضاً ولان الهيولى لما كانت امراً بالقوة مبهمة الذات والحقيقة يكفي في الجسمية اخرى صح
تشخصها مطلق الصور واما الجسم بما هو جسم فهو مبهمة نوعية تفتقر في تشخصها الى صورة مخصوصة فزوال الصورة المخصوصة يوجب
زوالها ولا يوجب زوال خصوصيات الصورة ولا نوعياتها زوال الهيولى ما دام يبقى مطلق الصور **تفريع** ومن ههنا حكموا
بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات فقد عدم الجسم الذي كان موجوداً مع الصورة النباتية او الحيوانية وحدث جسم آخر بخلاف الهيولى
الاولى فانها مستمرة وهذا ايضاً موضع الخلاف بين الفريقين لانه متفرع على الخلاف بين جوهرية الصور وعرضيتها وكذا لما
في مباحث الماهيات من ان الجنس والفصل مجعولان بجعل واحد في المركبات كما في البسائط وعند اتباع الاشراقيين جعل كل واحد
منهما غير جعل الآخر والتزموا ذلك مع انهما من الاجزاء المحمولة والحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود لما زعموا ان الشجر اذا قطع زال عنه
الفصل اي النامي وبقي فيه الجنس وهو الجسم وكذا في الحيوان اذا مات والجسم اذا انفصل وقد اسمعناك ما يفي بتحقيق هذا المقام
هناك فتذكر **فصل** في ان مرتبة وجود الصورة الطبيعية متقدمة على مرتبة وجود الصورة الجسمية قد مضى من الاصول
ما يستفاد منه هذا المقصد الا انا نبينه تبييناً آخر فنقول انه من المحال ان يكون الجسم المؤلف من الهيولى والبعد المنبسط في الاطراف
مطلقاً امراً قائماً بالفعل ثم يلحقه كونه على مقدار خاص وشكل خاص ومكان خاص وعلى امتناع لقبول الخرق والالتيام او عدم
امتناع لهما اما على نهج السهولة او الصعوبة لان مقتضى الجسم بما هو جسم بمعنى انه ليس يؤخذ الا الهيولى والصورة الامتدادية
هو مكان مطلق وشكل عام جنسي ومقدار كلي وبالجملة مقتضاه من كل صفة امر عام لا وجود له الا في الذهن اذ وجوده كلياً لا
يكون الا في العقل كما علمت اذ ما لا ينفك وجوده عن خصوصيات اوصاف متخالفة بالنوع وما يقتضيها من الصور المتخالفة
الحقيقة فلا يجوز فرضه قائماً بالفعل مجرداً عما يخصصه باحدى هذه الصفات ولا سابقاً عليها اوان لم يكن سبقاً زمانياً
بل يكون سبقاً بالطبع وما يضاهيه الا في العقل ومع وجود ما هذه صفته الا مقترناً باحد الخصوصيات لا مجرداً عنها ولا متقدماً ما
عليها اصلاً فيجب ان يكون الصورة الطبيعية متاخرة عن الجسمية ولا ان تكونا متكافئتين من غير تقدم وتاخر لاحديهما على الاخرى
اذ يلزم منه ان يقوم الهيولى الصورة الجسمية على انفرادها والصورة الطبيعية على انفرادها وهذا من المستحيلات لان المادة الواحدة
البسيطة لا يجوز ان يقومها الصورتان لان في تقويم احديهما اياها غنى عن تقويم الاخرى اذا كانتا في درجة واحدة كما يستحيل ان
يقوم معنى واحد جنسي فصلان منطقيان وليس الحال في الحساس والمتحرك بالارادة للحيوان هذا الحال بل هما لازمان لفصل واحد
عبر بهما عنه كما بين في موضعه فيجب ان يتقوم الصورة الامتدادية اولاً بالصورة الطبيعية فيتنوع الجسمية نوعاً خاصاً ثم يقوم المادة
والجسم الذي يقوم الصورة الطبيعية تقويماً في الوجود غير الجسم الذي يتركب منهما وهو الذي يقوم الصورة الطبيعية بحسب الحد في المهية
وقد علمت الفرق بين المعنيين فهذا الجسم هو معنى ثالث غير الجسم بمعنى المادة وغير الجسم بمعنى الجنس اذ هو متاخر من هذه الامور

الثلثة الهيولى والصورتين تتحد بالفعل لا بفرض فارض كتاحد الجسم بالزنجي او الابيض فان اتحاد الهيولى بالصورتين بالصورة ليس كاتحاد
الجسم بالحرارة في الحار وكاتحاد الانسان بالكتابة في الكاتب فان لكل منهما قواما بالفعل مجردا عن الحرارة والكتابة بخلاف حال
الهيولى مع الصورة ولهذا يكون الاتحاد هيهنا بالذات وهناك بالعرض وهذا الاتحاد يجعل الامر الجنسي امرا نوعيا فهو اتحاد نوعي
واتحاد الجسم بالحرارة لم يجعل الجسم امرا نوعيا بعد تحصله بما يلحقه لحوقا طبيعيا ذاتيا واتحاده بما يقومه نوعا خاصا تام التحصل
والخصوصية فلا يكون اتحادا نوعيا فانظر الى جعل الكتابة ما ينضاف اليه امر يحتاج اليه الكتابة في تحصله نوعا بل تشخصا فانه
فان الانسان ما لم يتحصل شخصا معينا لم يتصف بالكتابة ولا بالبياض وغيره من العوارض المتأخرة فقد تبين ان المسمى
والجوهر الامتدادي فقط وجوده كوجود الجنس في ان يفتقر الى ما يكمله ويحصله نوعا من الانواع الطبيعية وان لم يكن جنسا بالحقيقة
فان الجنس المحض ما يكون غير تام المعنى لا في الذهن ولا في العين والجوهر الممتد فقط وان كان المعنى تاما في الذهن الا انه ليس تاما بحسب الحقيقة
في الخارج بل ناقص الوجود يحتاج الى ما يحصله ويوجده نوعا كاملا يترتب عليه آثار الوجود فوق ما يترتب على مجرد الجسمية وهكذا
الى ان يتم ويكمل تماما وكمالا لا مزيد عليه بحسبه فيكون نوعا حقيقيا مطلقا فاذا كان كذلك يجب ان يحصله امر صوري هو احدى
الصور الطبيعية والمحصل للشيء يكون اقدم وجودا واقوى قواما وتحصلا فالصورة الطبيعية متقدمة على الجسمية تقدما بالعلية
وعلى المركب من الثلثة تقدما بالطبع او بالماهية وهيهنا شك مشهور وهو ان الهيولى امر واحد فكيف اختصت فيها بصورة
طبيعية دون صورة اخرى طبيعية وقد مر ايضا شبه هذا السؤال وهو ان اختلاف الاجسام بالآثار اذا كان منشاؤه اختلاف الصور
فما سبب اختلاف الصورة عليها بعد اتفاقها في الجسمية ونحن قد اشرنا الى ما ينفسخ به هذا الايراد لان مبناه على الغفلة عن جوهرية
الصور النوعية وتقدمها في الوجود والجعل على الجسم بالمعنى الذي هو مادة متفقة الحقيقة في الكل واما الجسم بالمعنى الذي هو محمول على
ساير الانواع الجسمانية فليس هو واحدا متفقا في الكل وانه يتحصل بفصول ماخوذة عن الصورة ويكون في كل منها بمعنى آخر واما اختلافات
تلك الصورة او الفصول فهي بذواتها وبجهات راجعة الى مباديها الوجودية لا بصور وفصول اخرى لانها معان بسيطة غير
ملتئمة من مادة وصورة او جنس وفصل وبالجملة فالوجود بحسب مراتب تقدمه وتاخره وكماله ونقصه في ذاته اصل كل اختلاف ومنشأ
كل حقيقة ونعت ووصف ذاتي او عرضي ثم ان ما يختلف من الهيوليات والجسميات اختلافا نوعيا اعني اختلافا بالفصول والصور
كهيوليات الافلاك وجسمياتها المختلفة وهيولى العناصر وطبايعها النوعية فالامر فيهما واضح لعدم تقدمها ذاتا ولا زمانا
على تلك الطبايع الخاصة واما الهيولى بما هي واحدة بالنوع بالجسمية المشتركة او واحدة بالشخص كما زعمه قوم ثم تتصور بصورة بعد
صورة فباستعدادات تلحقها وتختلف بها من اسباب علوية باعداد الحركات الدورية كما ينكشف في موضعه انشاء الله **فصل**
في ان وجود الصور الطبيعية والقوى الجسمانية ليست في اطراف ونهايات للاجرام ان الصور والقوى لا يجوز ان يختص في الجسم بحد غير منقسم
منه كنقطة او سطح بل يجب ان يكون سارية فيه اذا كانت تحل في الجسم بما هو جسم اي في نفس ذاته المنقسمة اذ لو كانت موجودة في حد
منه غير منقسم لا في الجسم كله لزم ان يكون لذلك الحد وجود متحاز عن وجود الجسم فلا يكون نهاية له هف ولان من الاجسام ما ليس له
حد خطي او نقطي كالكرة واشباهها والجسم المستدير الفلكي لم يتعين فيه نقطة ولا خط كالقطب والمحور ما لم يتحرك فلو كان وجود
القوة المحركة في تلك النقطة او ذلك الخط لكان وجودها بعد وجود الحركة بمرتبتين وهذا ممتنع فبقي ان وجودها ليس في امر غير
منقسم ثم انك قد علمت ان المقدار والوضع من لوازم الاجسام بل من مقوماتها كما ذهب اليه جماعة من المعتبرين فاذا قارن الجسم امر
لا يصح ان لا يوجد له المقدار والوضع وما يجري مجريهما والا لم يكن وجوده في الجسم من حيث هو جسم بل مع زيادة معنى غير منقسم كالآن
وامثالها فيجب ان يعرض للطبايع والقوى الجسمانية هذه الامور بالعرض وليست مقارنة القوى والصور للوضع والمقدار وما يجري
مجريهما من الجسم كمقارنتها للسواد والحركة وما تشابههما اذ ليس هذه الامور حالها حال مثل المقدار والوضع بالقياس الى الجسم
وما يقوم به فانه يرتفع بارتفاعهما الجسم وما يقوم به ولا يرتفع بارتفاع مثل السواد والحركة فلهذا لا يؤثر مثل هذه الامور في
القوى والصور والاعراض الموجودة في الجسم كما لا يؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة كان ارتفاعها يوجب ارتفاع ما يؤثر فيه او لا ترى انه
اذا عدم المقدار او الوضع او الشكل من الجسم لم يبق الجسم ولا القوة الموجودة فيه او العرض الموجودة فيه واذا عدم نصف المقدار
عدم نصف السواد ولا كذلك السواد مع غيره كالحركة فليس اذا عدم السواد عدم الحركة ولا اذا عدم نصفه عدم نصفها

تلويح عرشي ومما يجب ان يعلم ههنا ايضا ان الوحدة في بعض الاشياء عين الانقسام كالعدد او عين قبول الانقسام كا
لزمان والمقادير فان حقيقة العدد التي بها تحصله وقوامه هي نفس المنقسم الى الوحدات لا امر يعرضه الانقسام اليها وحقيقة الزمان
كما سيجيء نفس الاتصال المتجدد الغير القار وحقيقة المقدار نفس الكمية الاتصالية التي لها قوة الانقسام وفي بعض الاشياء تغاير
الانقسام سواء ينافيها او يجامعها من جهتين لا من جهة واحدة والا لكان عددا فالاول كالواجب الوجود وكالعقول وكنفس جهة
الوحدة والثاني كالاشياء التي لها جهة تمام وجهة نقص فالفلك والحيوان مثلا لكل منهما جهة جسمية بها يقبل الانقسام
بالقوة او بالفعل وهي الجهة التي بها يكون كل منهما ناقصا وجهة نفسية او عقلية بها لا يقبل الانقسام لا بالقوة ولا بالفعل
وهي الجهة التمامية التي بها يكون تاما فالفلك من حيث فلكيته التي بها تمامه لا يصلح لان يصير فلكين اي تصير النفس النفسية
والحيوان بما هو حيوان لا يصلح لان يصير حيوانين اعني ذا ذاتين وانما صاحب جسمية كل منهما قابلة لان يصير جسمين لان بمجرد الجسمية
لا يصير الشيء ذا حقيقة تامة لان وحدتها كما علمت عين قبول الكثرة وتمامها عين النقصان ومن ههنا علم ان الجسم بما هو جسم كالجنس
واما الصور الطبيعية فهي ايضا ذات جهتين جهة قبول الانقسام وجهة عدم الانقسام وهي متفاوتة بحسب غلبة احدى الجهتين
على الاخرى فكلما كانت انزل مرتبة واشد التصاقا بالجسمية واقرب درجة الى المادة الاولى وابعد وجودا عن وجود الفاعل الاول
فهي اقبل للكثرة والانقسام وابعد عن التمام وكلما كانت عكس هذه الاوصاف عليها اغلب فهي اقبل للوحدة واقرب الى التمام وامنع عن
قبول الخرق والالتيام والصور بعالم الصور المجردة عن الابعاد والاجرام وكذلك حكم الاعراض والكيفيات فان بعضها ابعد عن الوحدة
والتمامية من بعض فان السواد والبياض ليسا كالكرة والدائرة اذ يتصور لكل من هاتين وحدة وتمامية بحسب الواقع واما فيهما
فليس شيء من الوحدة والتمامية الا بحسب المقايسة والاعتبار فالموجود من الشكل في كل جزء من اجزاء الجسم المشكل جزء منه وتمامه
وكلية الجسم موجود في كلية الجسم الذي له وحدة طبيعية غير موجود في كل جزء من اجزائه وليس كذلك حال مثل السواد والبياض واما القوى
الجسمانية فان كان لها تمام ومعنى زائد على انها قوة في الجسم فانها موجودة في كلية الجسم واما اجزاؤها ففي اجزاء الجسم فالنفس من حيث
انها قوة في الجسم فلها اجزاء بحسب اجزائه الشريف من اجزائها في الشريف من اجزاء الجسم كالقلب والدماغ والخسيس من اجزائها في
الخسيس من اجزائه كالعقب والعجز هذا اذا اعتبر الاجزاء المختلفة للبدن واما اذا اعتبر اجزاؤه المتشابهة المقدارية فليس بازائها
من النفس الا قوة متشابهة سارية في الجميع على نحو واحد متشابه وكانها هي المسماة بالطبيعة التي عرفت بانها مبدأ اول لحركة ما
هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض او ما هو كالالة للطبيعة وهو الميل فان تلك الطبيعة قوة من قوى النفس سارية في الاجسام
ذوات النفوس وهي في البسائط صورة نوعية مبدأ فصل اخير وفي المركبات سيما ذوات النفوس ليست صورة مقومة بل حكمها
حكم ساير القوى والكيفيات واما النفس من حيث انها امر في نفسها تامة الحقيقة مع قطع النظر عن انها قوة في الجسم او مباشرة لتحريكه
او تدبيره فليست هي ذات تجزي من هذه الحيثية ولا لها اجزاء في اجزاء الجسم لانها ليست ناقصة كاجزائها او قواها التي توجد في
الجسم فحكمها حكم الذوات المفارقة عن المواد ومن حيث لها قوة سارية فيه فهي امر منقسم بانقسامه فما اشبه حال النفس بامر مركب من
مادة وصورة او حيوان متالف من بدن ونفس لانها ذات جهتين احديهما قوة سارية في البدن حكمها حكم ساير الصور الطبيعية
والاخرى غير سارية فيه كالمفارقات فهذا حال النفوس المجردة الذوات واما غيرها فالجهة الوحدة فيها ضعيفة مغلوبة كالنباتات
وبعض حيوان كالحيات اذا جزي بقسمين توجد في كل واحد من قسميه قوة محركة حساسة زمانا مديدا كما يوجد في كل من قطعتي بعض
الاشجار قوة نامية يظهر فعلها عند الغرس **فصل** في الاشارة الى نحو وجود الاشياء الكاينات قد علمت مما سبق بعض الاسباب
القريبة لوجود الامور الطبيعية وهي المادة الاولى والصورة واخر البحث في تلازمهما الى اثبات السبب العقلي الفاعلي للاجسام
وستقف فيما يرد عليك من مباحث الحركات الكلية اثبات الغايات العقلية ومما سببنا قاصيا الوجود الكاينات التي هي
تحت السماويات فلو كان وجود هذه الاشياء على وجه يصح حصولها من تينك السببين المفارقين فقط من غير حاجة الى سببين
مفارقين لكانت سبيلها ان يبقى ويدوم ولكانت على تمامها اللايق في اول تكونها فكان اولها عين اخرها ولكن لما كان قوامها
من مادة وصورة وكانت مع ذلك متضادة الصور متفاسدة الكيفيات الاولية وكل مادة لكونها قوة قابلة فان من شانها
ان يوجد لها هذه الصورة وضدها لكل واحد من هذه الاجسام حق واستيهال بصورته وحق واستيهال بمادته فالذي له

بحو صورته ان يبقى ويدوم على الوجه الذي له والذي لم يحو مادته ان يتغير ويوجد لها وجود مضاد لوجود الذي كان لها واذا كان لا يمكن ان يوجد
هذان الحقان معا في وقت واحد اذ لا يمكن ان يتصور المادة بصور متضادة في زمان واحد بل نقول ان جميع صور الموجودات التي في هذا
العالم كانت في العالم العقلي بابداع الواجب تعالى اياها كما ستعلم وقد مرت الاشارة الى وجود هذه الصور وجودا مفارقا وكان وجود
لفاعل يقتضي تكميل المادة بوجودها في هذا العالم لانه من التوابع المتاخرة على سبيل الفيض وكان ايجادها في المادة على سبيل الاولى
الابداع مستحيلا اذ هي غير متناهية بل متعصية لوجود صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة فقدر بلطيف حكمته حركة دورية و
زمانا غير منبت ومادة مستحيلة من صورة الى صورة ولزم ضرورة ان يوفى هذه الى مدة وذا الى مدة فيوجد هذه ويبقى مدة ما محفوظة
الوجود ثم يتلف ويوجد ضدها ثم يبقى ذلك مدة ثم يفنى وهكذا فانه ليس وجود احد الضدين اولى من وجود الاخر ولا بقاؤه
اولى من بقاء الاخر فلكل منهما قسط من الوجود والبقاء وايضا لما كانت المادة مشتركة بينهما فلكل منهما حق عند الاخر ويكون عنده
شيء ما لغيره وعند غيره شيء ما له فعند كل منهما حق ما ينبغي ان يصير الى صاحبه فالعدل في هذا ان يوخذ مادته فتعطى لذلك ولذلك
ان يوخذ مادته فتعطى لهذا وتتعاقب المادة بينهما فلاجل الحاجة الى توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن ان يبقى الشيء الواحد
دائما على انه واحد بالشخص كما قيل شعرا ازان سرد آمد اين كاخ دلاويز كه چون جا كرم كردي كويد خيز فجعل بقاء الدهر على
انه واحد بالنوع وهكذا بقاء المادة الاولى والحركة الاولى والزمان التي بها وجود في هذا العالم فان لكل منها وحدة كوحدة الجنس
وكل باق بالمعنى لا بالعدد فيحتاج في ان يوجد الى اشخاص بعد اشخاص فيوجد اشخاص ذلك النوع مدة ثم يتلف ويقوم مقامها اشخاص
اخر منه فيبقى مدة ثم يتلف فيقوم مقام الاشخاص السالفة اشخاص اخر ايضا مع ذلك النوع وعلى هذا المثال الى ما شاء الله ورآه
فصل في الاشارة الى الصور الاول وما بعدها والى نحو بقاء الفاسدات منها ان من الصور ما هي اسطقسات ومنها ما هي كائنة
عن اختلاطها فمن هذه ما هي عن اختلاط اكثر تركيبا ومنها ما هي اختلاط اقل تركيبا واما الاسطقسات فان المضاد المتلف لكل واحد
منها هو من خارجه فقط اذ كان لا ضد له في جملة جسميته واما الكائن عن امتزاج اقل تركيبا فان المضادات التي فيه يسيرة وقواها
منكسرة ضعيفة فلذلك صار المضاد المفسد له في ذاته ضعيفا قليل التاثير لا يتلفه الا المفسد من خارج فصار المفسد له ايضا
من خارج وما هو كائن عن امتزاج بعد امتزاج وعن اختلاط اكثر تركيبا فبكثرة المضادات فيه وتراكيبها يكون تضاد المختلطات
فيه اظهر واقوى المضادات فيه قوية وايضا لما كان حصولها من اجزاء وابعاض غير متشابهة لم يمتنع ان يكون منها تضاد وتفاسد
فيكون المضاد المتلف له من خارج جسمه ومن داخله وما كان من الكائنات يتلفه المضاد من خارج فانه لا يتحلل من تلقاء نفسه دائما
مثل الماء والحجارة فان هذين وما جانسهما انما يتحللان من الخارجيات فقط واما غيرهما من النبات والحيوان فانهما تتحلل من اشياء
متضادة لها من داخل واشياء مضادة لها من خارج فلذلك ان كان شيء من هذه يتعلق عناية الله بان يبقى صورته مدة ما اعطا
قوة تخلف بدل ما يتحلل من جسمه دائما ويكون ذلك شيئا يقوم مقام ما يتحلل ولا يمكن الا بان يجذب الى جسمه جسم اخر يتصل به
فيخلع عن ذلك الجسم صورته التي كانت له ويكتسي صورة هذا الجسم بعينه فجعلت في هذه الاجسام الصور ها قوى اخرى هي الغاذية
وما يخدمها ويعينها حتى صار كل جسم من هذه الاجسام يجتذب الى نفسه شيئا ما مضادا له فينسلخ عنده تلك الضدية ويقبله
بذاته ويكسوه الصورة التي هو متلبس بها الى ان ينفد هذه القوة منه في طول المدة فيتحلل من ذلك الجسم ما لا يمكن للقوة الجابرة
ان يرد مثله فيتلف فبهذا الوجه يحفظ الاجسام من المتلف الداخل واما انحفاظ الجسم من المتلف الخارج فبالات جعلت بعضها
فيه كقوة النشو في النبات بخرج الاوراق للصيانة عن الحر والبرد المفسدين من خارج وكقوة الحركة الارادية في الحيوان وبعضها
من خارج جسمه متصلا كان او غير متصل اما المتصل فكالاوراق للنباتات وكالشعور والمخالب والاظفار والانياب للحيوانات
واما المنفصل فكالالبسة والات الحروب للانسان وكالبيوت والمساكن للحيوان ثم اذا كانت العناية متعلقة ببقاء ما لا
يبقى الا بالنوع لا بالعدد لما علمت فاحتيج في ان يقوم مقام ما تلف من الاشخاص اشخاص اخرى يدوم بها الواحد النوعي الى قوة
اخرى تخلف مادة منفصلة عن مادة الشخص السابق يحدث فيها صورة غير الصورة السابقة بالعدد ليحفظ بها وبامثالها
النوع بقي لها القوة المولدة ولها ايضا خوادم ومعينات ليس هذه مقام تفاصيلها وموعد مباحثها عن ذي قبل ان شاء الله الحكيم
الفصل الخامس في ان نحو وجود الاجسام الطبيعية ليس على سبيل التجدد والانقضاء والحدوث الاستمراري من غير الاهم

دوام ولا بقاء وكانا قد احكمنا بنيان هذا المطلب واوضحنا برهانه وسهلنا سبيله لمن وفق له فيما مضى من الكلام حيث تكلمنا في فصول المرحلة الرابعة التي في مباحث القوة والفعل واحكامهما واحكام الحركة والسكون ونحو وجود الطبيعة التي هي العلة القريبة للحركة سيما الفصل المعنون بالحكمة المشرقية في فصل كيفية ربط المتغير بالثابت وفصل اثبات الحركة في الجوهر والذي عن الاستعداد الجوهري في الجواهر المادية لكنا نريد ان نذكر ههنا نمطا آخر من الكلام فيه زيادة توضيح وتاكيد لهذا المرام اذ فيه عرابة عما ارتكز في اذهان الجماهير وحيد عن المشهور عند الناس من ان الفلسفة كانها توجب القول بقدم الاجسام سيما الافلاك والكواكب وكليات العناصر فلاجل ذلك اساؤا الظن باعاظم الحكماء السابقين فنسبوا اليهم القول بتسرمد الافلاك ونحوها نعم هذا الطعن يتوجه الى متاخريهم لقصور انظارهم وعدم صفاء ضمايرهم وخواطرهم كل الصفاء فالذي وصل الينا من ماثورات كلامهم خلاف ما اشتهر عند المتاخرين من ان مذهبهم قدم العالم وتسرمد الافلاك كما ستطلع عليه من اقوالهم سنذكرها في هذه الفصول

فصل

في معنى عرشية قد لوحنا لك فيما سلف من الكلام ان ادارة الافلاك وتسيير الكواكب وجريان العالم على ما هو به انما الغرض فيه ان يكون العالم كله خيرا وسعادة وان اصل الابداع والايجاد جود الباري وكرمه وايصال كل شيء الى كماله ومنتهاه وتحريكه الى غايته ومناه وابلاغ السافل الى العالي وتصوير كل مادة بصورتها اللايقة بها وتسييرها افضل ما يتصور في حقها فكما ان بلوغ المتحرك الطبيعي الحجري سكونه وكذا بلوغ الطبيعة الى القوة النفسانية غايتها فكذا بلوغ النفس الى درجة العقل سكونها وهو نهاية النفس كما ان الباري نهاية العقل بما دونه فعند ذلك الراحة الدائمة والطمانينة التامة والخير العظمى وهذا هو الغرض الاقصى في بناء العالم وتحريك السموات وتسيير الكواكب والاجرام وسائر الاستحالات والانقلابات وفي انزال الملائكة والرسل عليهم السلام من السماء بالكتب والوحي والانباء اعني ان الغرض كله ان يصير العالم كله خيرا فيزول منه الشر والنقص ويعود الى ما بدء منه فيصير لاحقا آخره باوله وعاطفا نهاية دوره بمبدئه فيتم الحكمة وتكمل الخلقة ويرتفع عالم الكون والفساد ويبطل الدنيا ويقوم القيمة الكبرى ويمحق الشر واهله ويقرض الكفر وحزبه ويبطل الباطل ويحق الحق بكلماته فهذا هو الغرض الاقصى والمعرفة العظمى فظهر من هذا البيان ان الاجسام وطبايعها وقواها كلها عرضة للدثور والفناء ولاحظ لها من الديمومة والبقاء فاحفظ هذا السر المخزون والعلم المكنون الذي لا يمسه الا المطهرون سر آخر في تلاشي عالم الطبيعة ودثوره وفنائه ان اصل اللذات الحسية والانوار والالوان المبتهجة والروايح والطعوم اللذيذة والاصوات المطربة كلها الموجودة في الطبيعة من افاضة النفس عليها باذن الله سبحانه فاليها مساقها ومعادها ولاجل ذلك ترى نفوسنا ينتزع تلك الصور عن موادها اليها بقواها الحسية ويتصرف فيها بما يشاء بقوتيها المتصرفة والمتخيلة فكل ما في الطبيعة فهو في النفس تنزلت اليها عن الطبيعة شوبها وكدرها لما مازجها واختلطت بها اذ كانت دونها في الرتبة وقد مر بيان ان الوجود الجسماني ممزوج بالاعدام ومختلط لبه بالقشور وصفاه بالكدور فسميت تلك الشوائب المكدرة شرا ووبالا لما كانت معوقة للخيرات وحصلت من تلك الاشياء المتضادة المخالفة بعضها البعض من الشرور والنقايص والافات والمحن وسائر ما يوجد في هذا العالم الطبيعي وهو بجملته عالم الكون والفساد وعالم التضاد سواء كان على نعت الاتصال كعالم الافلاك او على نعت الانفصال والانفكاك كعالم الاسطقسات والمركبات وكل كمال ولذة في هذا العالم فاصله في عالم آخر وهو هنالك على وجه اتم واقوى واشد واعلى والذ واصفى وكيف يتوهم متوهم ان اللذات والخيرات موجودة في المحل الناقص ومعدومة في المحل الفاضل واذا كان الامر كما وصفناه فكل شيء يعود الى اصله وكل ناقص يتوجه ويرجع الى كماله وكل سعيد ينقلب الى اهله مسرورا وكل شقي يتعذب بشقاوته ويتبدل عليه جلوده نضجا بعد نضج حتى يصعد الى دار النعيم او يهوى الى مقره في الجحيم فاما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي الماوى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى سر آخر قد انكشف لك مما شيدنا عليك بنيانه واوضحنا برهانه ان الطبيعة الجسمانية فلكية كانت او عنصرية مما يتلاشى ويضمحل شيئا فشيئا ولو نظرت الى احوال نفسك وكل ذي نفس ظهر لك ان شان ما يتصرف فيه النفس من الطبايع والقوى والاجرام ان تذوب وتذبل وتتحلل ذاتها وصفاتها على التدريج في خدمة النفس وطاعة الامر الاعلى وهكذا شان كل سافل بالنسبة الى العالي ودأب كل فرع بالنظر الى اصله وكل معلول بالقياس الى علته ثم لو تاملت قليلا لوجدت ان النفس التي وقعت لها ادنى ارتفاع عن

مقام الطبيعة ودرجة الحس فهي غير راضية في الكون مع الطبيعة ولا ساحة في الرجوع اليها الا انها مجبولة في محبة البقاء والنفار عن انثلام الحالات واولم يكن ذلك مقتضى غريزة كل نفس لما كانت كل واحدة من النفوس البشرية بل الحيوانية يشتهي ان يكون صاحب نوعه وسلطان بلده ورئيس اهله وهذا امر مركوز في جبلة كل ذي نفس اعني الارتقاء الى رتبة العقل واشتياقها اليه اكثر من اشتياقها الى مرتبة الحس والطبيعة وساير الاشياء الدنية والشهوات الحسية ان لم يعقها عائق ولم يخرجها مخرج عن فطرتها الاصلية الى فطرة الطبيعة وما دونها فاذا كانت النفس سليمة الفطرة غير مريضة كان شوقها الى ما فوقها اذ كانت معالي الامور اشبه اليها كما ان سفسافها ونقايصها اشبه بالطبيعة فالنفس اذن مجتهدة دائما في طلب البقاء كارهة من التجدد والزوال والبقاء كما علمت ليس من صفات الطبيعة وهو من صفات العقل فبهذا الاجتهاد الغريزي اذا وصلت الى مرادها وهو مقام العقل تخلت عن الطبيعة واتحدت بالعقل وقد علمت ايضا فيما مضى صحة اتحاد النفس بالعقل ولعل ان النفس اذا انفصلت عن الطبيعة بقيت للطبيعة هوية منفصلة عن هوية النفس لان هذا من سخيف القول كما مر بيانه غير مرة فاذا ارتحلت النفس عن مقام الطبيعة بطلت الطبيعة ودثرت لان قيامها بالنفس كما ان قوام النفس بالعقل وقوام الكل بالحي القيوم ولاجل ان قوام الطبيعة بالنفس وكانها كانت تحس بالفناء والاضمحلال دون النفس صارت جاذبة للنفس اليها ومتروقة في عينها حائلة بينها وبين تقدسها وطهارتها واتصالها بالعقل مخافة ان تبطل وتضمحل وهذا ايضا لحكمة ومصلحة من الله في اشتغال النفس مدة من الزمان لتدبير عالم الطبيعة الى ان يقضي الله امرا كان مفعولا فاذن قد ثبت بالبرهان الماخوذ من العلة الغائية ان جميع عالم الطبيعة واثرها هالك **وهم وتعليم** ولك ان تقول لم وجب الدثور والفناء للطبيعة وكيف لا يلحق بمنزلة النفس كما لا يلحق النفس بمنزلة العقل قلت قد علمت ذلك فيما سبق واما البيان اللمي لذلك فهو ان النفس حيث كانت ذات جهتين لا انها من جهة ذاتها كانها جوهر عقلي ثابت بالقوة ومن جهة تعلقها بالطبيعة ونسبتها اليها جوهر متجدد غير ثابت وهاتان الجهتان ليستا بان يكون احديهما مقومة للنفس داخلة في قوامها الا انها الجهة العالية والاخرى لاحقة لذاتها وهي الجهة السافلة المضافة الى امر متجدد فاذا سقطت عنها هذه الاضافات رجعت الى صقعها الاصلي وحيزها العقلي واما الطبيعة فهي سارية في اقطار المواد ونازلة عن عالم البقاء والنور متخاصمة الى تنزلها الى حد الظلمة والحدوث وهي لاهية عن الامور العقلية غير عارفة بها ولا مشتاقة اليها فلا يمكنها اللحوق بعالم البقاء وبما فيها من الجهة العقلية النوعية فحكمها حكم ساير المعاني النوعية والكليات الطبيعية لا وجود لها استقلالا الا بما يقومها وجودا ويحصلها شخصا فهي بصاحبيتها وكل جسمانيّ الكون فهو الكون تم متجدد الوجود لا بقاء له ولا ثبات فيه فالطبيعة لا شعور لها بذاتها ولا بغيرها فلا شوق لها الى عالم العقل فلا بد وايضا لا يمكن بقاؤها الا بالنفس كما مر وقد علمت ان النفس لا تدوم فيها ومعها بل ترتقي عنها وتخليها لانها محنة وعذاب لها وانما اهبطت النفس اليها وبليت بها لعصيانها ونقصان اعتراها في النشأة الاولى وخطيئة صدرت عنها في مبدأ الوجود واول الولادة فاستوجبت الوقوع في موضع البلية والمحنة حتى يزول عنها النقايص والعيوب وترين الذنوب وسخ الجرائم فتخرج عند ذلك عن السجن الطبيعي ثم ان مكان البلية لا يبقى عند خروج المذنب من ذنبه كما ان السجن اذا خرج عنه المسجون لم يبق لم يبق له بيت مغلق بابه ولا ايضا حاجة الى السجن بعد خروج المسجون واليه الاشارة بقول الصادع عليه وآله السلام لا يقوم الساعة وعلى وجه الارض من يقول الله الله فلذلك وجب في الحكمة الالهية والسنة الواجبية زوال الطبيعة وتلاشيها ودثورها واضمحلالها فثبت بالبرهان الصريح ان ذهاب الطبيعة ودثور الاجسام امر ممكن ولحبت في الحكمة وان الطبيعة سواء كانت سموية او ارضية اذا استحالت وذهبت تخلت النفس وبخراب البيت ارتحلت كما قال سبحانه اذا السماء انشقت واذنت لربها وحقت واذا الارض مدت والقت ما فيها وتخلت فان انشقاق السماء اشارة الى ذهاب طبيعتها عند ما رجعت نفسها الى بارئها واذنت واعيها وهو مفاد قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي **فصل** في اثبات ان كل متحرك جسما كان او طبيعة او نفسا سيؤل الى فناء كل شيء هالك الا وجهه كما نطق به القرآن ووافقه البرهان واعلم ان الباري جل ذكره فاعل كل شيء وقد مر في مباحث العلل والمعلولات واحكامها ان الغاية الذاتية لكل شيء يرجع الى فاعله بوجوه صحيحة قوية لا حاجة الى اعادتها هيهنا لحصول الغناء عنها بالرجوع الى ما هنالك لمن كان له قلب متوقد وبالجملة انه عز مجده خير محض

لا نزم

لا شر فيه اصلاً ووجود صرف لا يشوبه عدم وكل ما يكون خيراً محضاً ووجوداً بحتاً يطلبه ويتقرب اليه كل شيء طبعاً او ارادة او يطلب
ما يطلبه ويتقرب الى ما يتقرب اليه طبعاً وارادة وهذا امر مركوز في جبلة العالم وجزئياته وكلياته ومحسوساته ومعقولاته و
ارضياته وسماوياته ومركباته ومبسوطاته كما قال سبحانه ولله يسجد له من في السموات والارض طوعاً او كرهاً وظلالهم وقوله وان
من شيء الا يسبح بحمده ومن تصفح اجزاء العالم لم يجد موجوداً الا وله توجه غريزي وحركة جبلية الى ما هو اعلى منه طلباً للبقاء الادوم
والاشرف الاقوم وتخلصاً عن الوجود الانقص المشوب بالعدم والفساد وهكذا فما من موجود الا وله عشق وشوق غريزي الى ما ورائه
وهذا المعنى في بعض الاشياء معلوم بالضرورة وفي بعضها مشهود بالحس وفي بعضها مكشوف بالبرهان وفي الكل متيقن بالاستقراء
والتتبع مع الحدس الصحيح فضلاً عن البرهان المشار اليه من ان الوجود خير محض مؤثر لذاته وما ذكرنا ايضاً فيما سلف من ان العالي
لا يفعل شيئاً لاجل السافل بل لاجل ذاته كالباري او لاجل ما هو اشرف من ذاته كما سواه حتى ان النار لا تحرق شيئاً كالحطب مثلاً لاجل
ان يحترق المادة وكذا الماء لا يرطب شيئاً كالثوب لاجل ان يبتل بل لاجل ان يحمل كل منهما ذاته ويحافظ على جوهره وطبعه وكذا النفس
لا يدبر البدن لان ينصلح حال البدن ويعتدل مزاجه ويستقيم نظام اجزائه بل لان يبلغ الى كمالها او يصل الى غايتها وبناء بغيتها
وشهوتها فكل موجود سافل له طريق الى كماله العالي يسلكه طبعاً او ارادة وكل من تصور في حقه نوع من الكمال فلا محة يتوجه اليه
ويطلبه او يشتاق اليه طلباً طبيعياً او شوقاً نفسانياً وهذا الطلب والشوق المركوزان في جبلة الاشياء لو لم يكن لهما غاية ذاتية
ونهاية ضرورية لا نفر لكان ارتكازه في الجبلة والغريزة عبثاً وباطلاً وهباء ومعطلاً ولا باطل في الوجود ولا تعطيل في الطبيعة
فقد علم ان لكل سافل قوة امكان الوصول الى ما هو اعلى منه وهذا الامكان اما ذاتي فقط كما في المبدعات واما استعدادي كما في
المكونات ففي الابداعيات اذ قد ثبت الامكان ووجد المقتضي ودفع المانع والقاسر حصل المقصود والغاية والمانع والقاسر لا يوجدان
في المفارقات لعدم التضاد والتزاحم كما في عالم الحركات فالوصول محقق ابداً واما في هذا العالم فالقواسر والشرور وان كانت موجودة
الا انها ليست دائمية ولا اكثرية لانها من الاسباب الاتفاقية لا من الاسباب الذاتية للاشياء وقد برهن في مباحث العلة والمعلول
ان العلل الاتفاقية اقلية الوجود لا تدوم ومع قلتها وانقطاعها لا يوجد الا في غير الفلكيات واما فيها فالطبائع الاثيرية على
مقتضى جبلتها من الفوز بمقاماتها اللائقة فلها الوصول الدائم الى معاشيقها العقلية من جهة نفوسها الكلية ولها ايضاً في كل
آن وصول تدريجي الى مقصودها من جهة نفوسها الجزئية واعلم ان الغاية للطبيعة الجزئية اولاً وبالذات طبيعة جزوية اخرى وهكذا الى
ما شاء الله والغاية في الطبيعة الكلية طبيعة عقلية اخرى فوقها بالعلية والشرف فاذا تقرر هذا فنقول ان لكل طبيعة جسمية
فلكية او عنصرية طبيعة اخرى في العالم الالهي وهي المثل الالهية والصور المفارقة وهي صورها في علم الله وكانها هي التي سماها افلاطون
وشيعته بالمثل النورية وهي حقائق متاصلة نسبتها الى هذه الصور الحسية الداثرة نسبة الاصل الى المثال والشبح وانما هي
يكون اصول هذه الاشباح الكائنة المتجددة لانها فاعلها وغايتها وصورتها ايضاً بوجه لان تلك الاصول الاعلون هي عقليات
بالفعل وهذه لا تخلو عن القوة والامكان وهذه بحسب وجودها الكوني سالكة نحوها مشتاقة اليها فهي من حيث جزئيتها و
تشخصها الزماني الانقضائي تنال منها شيئاً فشيئاً على التتالي حسب توارد الاستعدادات الزمانية فيحصل صورها على موادها
حصولاً بعد حصول على التدريج وذلك لان لكل صورة مفارقة شئوناً وجهات ووجوهاً وحيثيات لا يحيط بها الا الله واما
بحسب وجودها العقلي فهي واصلة اليها متحدة بها اتحاد ذي الغاية بغايتها عند بلوغ النهاية وتمام الحركة واما تلك العقليات
والمثل النوريات والعلوم الالهيات فهي ابداً متصلة بفاعلها وغايتها ملاحظة لجمال باريها مستغرقة في بحر اللاهوتية مطموسة
في نور الاحدية القيومية بحيث لم يرجع الى ذاتها طرفة عين لان الامكان هناك لا يفارق الوجوب والقوة لا يباين الفعلية و
النقص لا يخلو عن التمام فهي ابداً مستهلكة الذوات في ذات الحبيب الاول لا فرق بينهم وبين حبيبهم كما ورد في الحديث القدسي
لا مجال لهم في الانانية والغيرية واما ابليس وجنوده ومن اصحاب الاوهام والاحتجابات فليسوا منهم ولا من طبقتهم والا لما وقع
الافتخار والانانية والاباء عن السجود لان الكل من العالين سجود وركوع وخضوع **وهم وازالة** وليس لاحد ان ينكر
وجود العشق الرباني والمحبة الالهية في هذه الصور المفارقة لما بينا ان محبة العالي مركوزة في جبلة السافل ولا له ان يقول
المحبة لا بد ان يوجب الوصول والا لما وجدنا العالم محب مهجور ولو سلم الوصول فربما كان المطلوب نيل التشبه بالمعشوق او القرب

منه لا الوصلة والاتحاد لانا نقول ان كل ميل او شوق جبلي مركوز في قوة ذات الشيء فمعنى ارتكازه فيها هو ان يمكن لها بحسبه حصول
ما يميل ويشتاق اليه اذا خلي وطبعه الا المانع عن هويته ذات الشيء ثم اذا تخلف عن مقتضى ذات الشيء لمانع والحرمان عنه لا يكون خارج ح
الا في عالم الاتفاقات والاضداد وذلك ايضا يوجد في بعض اشخاص النوع المعوقة عما يقصده بحسب فطرتها الاولى من جهة خصوص
هويتها الجزئية على سبيل الشذوذ لا من جهة طبايعها النوعية فانها ايضا منتهية الى غاياتها واما ما ارتفع عن الكون فالكل
منه على مقتضى ما فطر عليه من غير تخلف عما يهمه ويطلبه واذا ثبت هذا فقول القائل يجوز ان يكون المطلوب امرا نسبيا كا
او القرب من المعبود مدفوع بان هذه الامور ان اريد بها نفس المعاني الاضافية فليس من المطالب الصحيحة اذ لا وجود لها استقلالا لا
سيما في الذوات العالية وكذا ان اريد بها امر عرضي لان العرض اخس رتبة من ان يكون غاية ذاتية لامر جوهري فان غاية الشيء ومطلوبه
يجب ان يكون اعلى واشرف منه والجوهر اي جوهر كان اشرف من العرض فلو كان كذلك لزم كون شيء واحد شريفا وخسيسا معا من جهة
واحدة كما لا يخفى ثم لو تكلف متكلف بجواز ان يكون الغاية المطلوبة كون ذلك الجوهر مجامعا لتلك الصفة العرضية الكمالية قلنا
ذلك على تقدير صحته لا يضرنا لان الكلام عائد اليه في انه مع كونه على تلك الصفة فهو اما على غاية الخير والتمام التي لا اتم ولا اشرف منه
او يكون فوقه كمال اتم خيرية واشرف وجودا واعلى رتبة فعلى الاول يلزم المط وعلى الثاني يتحقق له غاية اخرى تقتضي ذات الشيء بحسب
جبلته طلبه والالتجاء اليه لما مر من انه ما من موجود سوى الواجب القيوم جل ذكره الا وله غاية مطلوبة فوقه والكلام جار في غاية غاية ايضا ح
وهكذا الى ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى غاية قصوى لا غاية فوقها وهو الباري غاية الكل وفاعل الكل جل سبحانه فهو الواحد القهار
فثبت وتحقق انه لا قديم سواه واليه يرجع الامر كله فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون **حكمة مشرقية** كل هوية
سواء كانت واجبة او ممكنة ولا بد لها من لوازم عقلية وفروعات هي معاليلها كالشيئية والمعلومية والموجودية وخصوصا
الهوية التي اصل الهويات ومنبع كل انية ووجود ومنشا كل مفهوم ومهية فاذا الذات الالهية لها اشعة وانوار واضواء واثار كيف
والوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره وتلك الاضواء والانوار سماها جمهور الفلاسفة بالعقول الفعالة والمشاؤون وهم
اصحاب المعلم الاول سموها بالصور العلمية القائمة بذاته تعالى والافلاطونيون وشيعتهم بالمثل النورية والصور الالهية وجمهور
المتكلمين بالصفات القديمة والمعتزلة بالاحوال والصوفية بالاسماء او بالاعيان الثابتة ولكل وجهة هو موليها وتلك الاشعة
كيف تفارق اصلها ومنبعها ولو فارقته وجودا لم يكن اشعة ومثال هذا في الشاهد اشعة شمس عالم المحسوس ولله المثل الاعلى
في السموات لا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء ناطقة واشعة شمس الحس انوار لغيرها لا لذاتها ولهذا انها غير فقاد ح
احياء ولا فاعلة وايضا تلك الصور الالهية لها اتصال عقلي لمبدئها وغايتها بخلاف هذه الاشعة فان لها نسبة وضعية بالشمس
فاين هذا من ذلك **فصل** في ان القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الانبياء عليهم السلم والحكماء اعلم ان ما ذكرناه واوضحنا
سابقا ولاحقا من حدوث العالم بجميعه من السموات وما فيها والارضيات وما معها هو بعينه مذهب اهل الحق من كل قوم من اهل الملل
والشرايع الحقة وجميع السلاك الالهية الماضية واللاحقة لان قاطبة اهل الحق والموحدين في كل دهر وزمان لهم دين واحد ومسلك
واحد في اركان العقيدة واصول الدين واحوال المبدء والمعاد ورجوع الكل اليه سبحانه او لا ترى ان اديان الانبياء كلهم والاولياء
صلوات الله عليهم ورحمته واتباعه واحد لا اختلاف ينقل منهم بينهم في شيء من اصول المعارف واحوال المبدء والمعاد ومن لم يكن
دينه دين الانبياء عليهم السلم فليس من الحكمة في شيء ولا يعد من الحكماء من ليس له قدم راسخ في معرفة الحقائق والحكمة من اعظم المواهب
والمنح الالهية واشرف الذخاير والسعادات للنفس الانسانية وبها قيام العلوي وابتهاجات جميع الموجودات ومن اعظم البلايا
والرزية الاعراض عنها والجحود لها كما قال تعالى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيمة اعمى الاية وقوله كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون واعلم ان الظن باعاظم الحكماء واساطينهم حسبما وجدنا من كلماتهم
واثارهم وقد اتفقت افاضل كل عصر وزمان على فضلهم وتقدمهم وشهدت اماثل كل طائفة بزهدهم وصفاء ضمائرهم و
انخلاعهم عن الحس وتجردهم عن الدنيا ورجوعهم الى الماوى وتشبههم بالمبادي وتخلقهم باخلاق الباري انهم متفقون على اعتقاد
حدوث العالم بجميع جواهره واعراضه وافلاكه واملاكه وبسايطه ومركباته الا ان هذه المسئلة لغاية غموضها لم يكن لغيرهم
من الباحثين والناظرين في كتبهم تحقيقها وفهمها على وجه يسلم عن التناقض والانحراف عن القواعد العقلية ولعمري ان اصابة
الحق

الحق في هذه المسئلة وامثالها مع التزام القواعد الحكمية والمحافظة على توحيد الباري وتقدسه عن وصمة التغير والتكثر من قصوى مراتب
القوة النظرية المجاورة للقوة القدسية ونحن نريد ان نذكر في هذا الموضع جملة من اقوال جماعة من الحكماء الاولين دالة على انهم قد اصابوا
الحق في هذه المسئلة شاهدة بانهم واخوا اهل السفارة الالهية في حدوث العالم ودثوره واعلم ان اساطين الحكمة المعتبرة عند
طائفة ثمانية ثلثة من الملطيين ثالس وانكسيمايس واغاثاذيمون ومن اليونانيين خمسة انباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن
وارسطاطاليس قدس الله نفوسهم واشركنا الله في صالح دعائهم وبركتهم فلقد اشرقت انوار الحكمة في العالم بسببهم وانتشرت علوم
الربوبية في القلوب لسعيهم وكل هؤلاء كانوا حكماء زهادا عبادا متالهين معرضين عن الدنيا مقبلين الى الاخرة فهؤلاء يسموا بالحكمة
المطلقة ثم لم يسم احد بعد هؤلاء حكيما بل كل واحد منهم ينسب الى صناعة من الصناعات اوسيرة من السير مثل بقراط الطبيب واوميرس
الشاعر وارشميدس المهندس وذيمقراطيس الطبيعي ويوذاسف المنجم ولكل من هؤلاء الخمسة كلام كثير من انواع العلوم فنحن نذكر ما
وصل الينا في حدوث العالم الجسماني من كلمات هذه الاساطين الخمسة اليونانيين والثلثة من الملطيين مع ما وجدنا من كلمات غيرهم
الذين كانوا بعدهم في الرتبة وذلك لان هؤلاء الثمانية الاعلون بمنزلة الاصول والمبادي والاباء وغيرهم كالعيال لهم وذلك لانهم
كانوا مقتبسين نور الحكمة من مشكوة النبوة ولا خلاف لاحدهم في اصول المعارف وكلام هؤلاء في الفلسفة يدور على وحدانية البارى
واحاطة علمه بالاشياء كيف هو وكيفية صدور الموجودات وتكوين العالم عنه وان المبادي الاول ماهي وكم هي وان المعاد ماهو و
كيف هو وبقاء النفس يوم القيمة وانما نشأ القول بقدم العالم بعدهم لاجل تحريف الحكمة والعدول عن سيرتهم وقلة التدبر في
كلامهم وقصور الفهم عن نيل مرادهم فمنهم ثالس الملطي وهو اول من تفلسف بمطلية بعدما قدم اليها من مصر وهو شيخ كبير نشر حكمته
قال ان للعالم مبدعا لا يدرك صفته العقول من جهة هويته وانما يدرك من جهة آثاره وابداعه وتكوينه الاشياء ثم قال ان القول
الذي لا مرد له هو ان المبدع ولا شئ مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان
هو فقط فليس يقال جهة وجهة حتى يكون هو والصورة اوحيث وحيث حتى يكون هو وذو صورة والوحدة الخالصة تنافي هذين
الوجهين والابداع تأييس الشئ ما ليس بشئ واذا كان هو مؤيس الايسات فالتأييس لا من شئ متقادم فمؤيس الاشياء لا يحتاج
ان يكون عنده صورة الايس بالايسية قال لكنه عنده العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعثت منه كل صورة
موجودة في العالم على المثال في العنصر الاول وهو محل الصور ومنبع الموجودات وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا
وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه انتهى اقول كلام هذا الفيلسوف مما يستفاد منه اشياء شريفة منها انه تعالى كان ولا
شئ معه وسيكون ولا يبقى معه كما في قوله تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ومنها ان الاثر الصادر عنه تعالى وجود الاشياء ولا شئ معه
وايسيتها لا عينيتها وعلم من قوله هو مؤيس الايسات ان الوجود الممكني مجعول منه جعلا بسيطا وقد علمت ابتناء كثير من
المقاصد التي منها حدوث الطبايع عليه ومنها ان العالم العقلي بكله جوهر واحد نشأ من الواجب بجهة واحدة ومع وحدته فيه
صور الاشياء وهو المعبر عنه في لسان الفلسفة بالعنصر الاول وفي لسان الشريعة بالعلم الاعلى الى غير ذلك من الفوائد التي جميع صح
لو ذكرناها لطال الكلام ومن العجب انه نقل عنه ان اصل الموجودات الماء قال الماء قابل كل صورة ومنه ابدعت الجواهر كلها
من السماء والارض ولا يبعد ان يكون المراد به الوجود الانبساطي المعبر عنه في اصطلاحات الصوفية بالنفس الرحماني المناسب
لقوله تعالى وكان عرشه على الماء ومن هؤلاء الاعاظم انكساغورس الملطي في الوحدانية مثل رأي ثاليس الا ان في كلامه رموزا وابنيه صح
وتجوزات يتوهم ان فيه تجسيم الاله تعالى الحق عن ذلك علوا كبيرا مثل ما حكي انه قال ان الحق الاول ساكن غير متحرك والسكون
في عرفهم عبارة عن الوجوب الذاتي وربما يطلق عندهم بمعنى عدم التفات العالي الى السافل اذا كان مفارقا محضا والحركة
عبارة عن الفاعلية اي الايجاد التدريجي او عن الوجود بعد العدم وحكي عنه فرفوريوس انه قال اصل الاشياء جسم واحد
موضوع للكل لا نهاية له ومنه يخرج جميع الاجسام والقوى الجسمانية اقول لعله اراد بالجسم الاول الموجود الاول وعبر عنه
بالجسم لانه فاعله ومقومه ومصوره لا يبعد ان يكون عنى بالهيولى الاولى المتقومة ذاتها من الجوهر الامتدادي مطلقا وهي المبدء
القابل للكائنات وفيها القوة الغير المتناهية للانفعال حسبما يكتسبها من الفاعل الاول الغير المتناهي في الفعال وحكى
عنه ان الاشياء كانت ثم ان العقل رتبها ترتيبا على احسن نظام فوضعها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط

ثم من متحرك ومن ساكن ومن مستقيم الحركة ومن دائرة ومن افلاك متحركة على الدوران ومن عناصر متحركة على الاستقامة وهي كلها بهذا
الترتيب مظهرات لما في الجسم الاول من الموجودات ويحكى عنه ان المرتب هو الطبيعة وربما يقول المرتب هو الباري اقول قد علم من الاصول
التي اسلفنا ذكرها وجه صحة ما ذكره فتدبر كي تدرك غوره ومعنى قوله ان الاشياء كانت ساكنة انها كانت لها كينونة عقلية قبل
هذه الاكوان الطبيعية ومن هؤلاء انكسيمايس الملطي المعروف بالحكمة المذكور بالخير كان يقول ان هذا العالم يدثر ويدخله الفساد
ومن انه سفل تلك العوالم وثقلها ونسبته اليها نسبة القشر الى اللب والقشر يرمى قال وانما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل
نور ذلك العالم والا لما ثبت طرفة عين ويبقى ثباته الى ان يصفو جزؤه الممتزج جزؤها المختلط فاذا اصفى الجزآن عند ذلك دثرت
اجزاء هذا العالم وفسدت وبقيت مظلمة وبقيت الانفس الدنسة في هذه الظلمة لا نور لها ولا سرور ولا راحة ولا سكون ولا
سلوة وقال كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم الاول فالصور عنده بلا نهاية ثم قال ابدع الواحد
بوحدانيته صورة العنصر ثم العقل انبعث عنها ابدعه الباري فرتب العنصر في العقل الوان الصور على قدر ما فيها من طبقات
الانوار واصناف الاثار وصارت تلك الطبقات صورا كثيرة دفعة واحدة كما تحدث الصور في المرآة الصقيلة بلا زمان ولا
ترتيب بعض على بعض غير ان الهيولى لا يحتمل القبول دفعة واحدة الا بترتيب وزمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب انتهى
اقول قد علم من كلامه ان مذهبه دثور هذا العالم وفساده ونفاده واضمحلاله وزواله وظهر من كلامه ايضا ان علومه تعالى تفصيلية
قائمة بذاته من غير لزوم تكثر في صفاته وان معلوماته حادثة لقيامها بالهيولى التي شأنها القوة والاستعداد وقبول التغير والتجدد
لصور الاجسام صورة بعد صورة ومن عظماء الحكمة وكبرائها انباذقلس وهو من الخمسة المشهورة من رؤساء يونان كان في زمن داود
النبي عليه السلم وتلقى العلم منه واختلف الى لقمن الحكيم واقتبس منه الحكمة ثم عاد الى يونان نقل عنه انه قال ان العالم مركب من
الاسطقسات الاربع وانه ليس وراءها شيء ابسط منها وان الاشياء كامنة بعضها في بعض وابطل الكون والفساد والاستحالة والنمو
اقول لكلا قوليه وجه صحة اشرنا اليه في رسالة اثبات الحدوث وكون الافلاك عنصرية مما يمكن تصحيحه ولكن العناصر
فيها على وجه اعلى واشرف مما يوجد في السفليات والى هذا المذهب مال بعض العرفاء الكاملين واما مذهب الكمون فليس معناه ما فهمه
الجمهور من اهل النظر ان في النار مثلا صورة مائية بالفعل الا انها اختفيت عن الابصار واستبطنت وتعطلت عن فعلها من
التبريد والترطيب بغيرهما وكذا في الاجسام الاخرى فان هذا الرجل اجل قدرا واعظم علما من ان يذهب اليه مثل هذا الراي بل
المراد شيء آخر مرموز يدق ادراكه عن فهم الجماهير من الناس ومما قال انباذقلس في امر المعاد انه يبقى هذا العالم على الوجه الذي عهدناه من
النفوس التي تشبثت بالطبايع والارواح التي تعلقت بالشبابك حتى تستغيث في اخر الامر الى النفس الكلية فتتضرع هي الى العقل
ويتضرع العقل الى الباري فيسبح الباري على العقل ويسبح العقل على النفس وتسبح النفس على هذا العالم بكل نورها فيستضيء الانفس
الجزئية وتشرق الارض والعالم بنور ربها حتى يعاين الجزئيات الكليات فتتخلص من الشبكة فتتصل بكلياتها وتستقر في عالمها
مسرورة محبورة ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى ما نقل عنه اقول هذا الكلام دال على بطلان هذا العالم ودثوره
بكله اذ قد بين البرهان ان وجود الاجرام لا يمكن بدون النفوس والارواح وان الطبيعة الجرمية متقومة بالنفس كما نص عليه المعلم الاول
في مواضع من كتابه المعروف باثولوجيا حيث يشير الى ان الارض ذات حيوة ونفس فيستفاد من كلامه كيفية رجوع الاشياء الكونية
الى باريها حسبما ورد في الشرايع الالهية وحققه العرفاء المليون والفضلاء المكاشفون والعلماء الراسخون من هذه الحركة
الرجوعية التي للمكونات الى الله تعالى بسبب ما ارتكز في جبلتها من التشوق الى الخير والتوجه الى الغاية وثبوت معاد الخلايق الى المبدء
الخالق بالقيمة الكبرى الموجبة لفناء الكل حتى الافلاك والاملاك وبقاء الواحد القهار ومن هؤلاء فيثاغورس وكان في زمن سليمان
قد اخذ الحكمة من معدن النبوة وهو الحكيم الفاضل ذو الراي المتين والعقل المنير والفهم الثاقب كان يدعي انه شاهد العوالم بحسه
وحدسه وبلغ في الرياضة والتصفية الى ان سمع صفيف الفلك ووصل الى مقام الملك وقال ما سمعت شيئا قط الذ
من حركاتها ولا رأيت شيئا ابهى من صورها وهيئاتها وقوله في الالهيات ومبادي الموجودات انها هي العدد معروف
عند القوم ونحن قد وجهنا قوله ان المبادي هي العدد على معنى صحيح وقال ان شرف كل موجود بغلبة الوحدة وكل ما هو ابعد عن
الوحدة فهو انقص واخس وكل ما هو اقرب منه فهو اشرف واكمل ونقل عنه انه قيل لم قلت بابطال العالم قال لانه يبلغ العلة

التي من اجلها كان فاذا بلغها سكنت حركته اقول هذا كلام وجيز في غاية البلوغ والافادة وكانه مستفاد من معدن الوحي والنبوة
فقد دل على منشا حدوث العالم وعلة زواله ودثوره وكذا دل بوجازته على وقوع القيمة الكبرى كما ظهر من كلام انباذقلس وكان فيثاغورس
يقول ان عالمنا هذا العالم يشتمل على مقدار يسير من الحسن لكونه معلول الطبيعة وما فوقه من العوالم ابهى واشرف واحسن من ان يصل الوصف
الى عالم النفس والعقل فيقف فلا يمكن للنطق وصف ما فيهما من الشرف والبهاء فليكن حرصكم واجتهادكم بذلك العالم حتى يكون بقاؤكم
بعيدا عن الفساد والدثور وتصيرون الى عالم هو حسن كله وبهاء كله وسرور كله وعز كله وحق كله ويكون سروركم ولذتكم دائمة غير
منقطعة اقول كلامه صريح في ان هذا العالم قابل للفساد والزوال غير محتمل للبقاء والدوام وكل ما هو كذلك فابتداؤه من عدم
وانتهاؤه الى عدم ثم مما يدل على ان فيثاغورس ذهب الى حدوث العالم انه كان حرسوس وذيوتون الشاعر متابعين له على رايه في المبدع
والمبدع وانهما قالا الباري تع ابدع العقل والنفس دفعة واحدة ثم ابدع جميع ما تحتهما بتوسطهما تدريجا وفي بدو وما ابدعهما
لا يموتان ولا يجوز عليهما الفناء والدثور اقول معنى كلامهما ان هذا العالم قابل الدثور والفناء لانه تدريجي الحصول متجدد الكون
والحدوث شيئا فشيئا فلا يوجد منه شيء الا ويعدم كالحركة حيث لا بقاء لها اصلا واما العقل وكذا النفس بوجهها المرسل الذي
يلي العقل فهما باقيان ببقاء الله لانهما مطموسان تحت طوارق الجبروت واما جهة النفس المقيدة التي تلي الطبع فهي ايضا داثرة فانية
ومن هؤلاء السادات العظام والاباء الكرام سقراط الحكيم العارف الزاهد من اهل اثينة كان قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس وارسلاوس
واقتصر من اصنافها على الالهيات والخلقيات واشتغل بالزهد ورياضة النفس وتهذيب الاخلاق واعرض عن ملاذ الدنيا
واعتزل الى الجبل واقام في غار به ونهى الرؤساء الذين كانوا في زمانه عن الشرك وعبادة الاوثان فثوروا عليه الغاغة والجاؤا
ملكهم الى قتله فحبسه الملك وسقاه السم وقصته معروفة ومن جملة اعتقاداته ان علمه تع وحكمته وجوده وقدرته بلا نهاية
ولا يبلغ العقل ان يصفها ولو وصفها لكانت متناهية فالزم عليك ان يقول انها بلا نهاية ولا غاية وقد ترى الموجودات
متناهية فيتوهم انما تناهيها بحسب احتمال القوابل لا بحسب القدرة والحكمة والجود ولما كانت المادة لا تحتمل صورا بلا نهاية فتناهت
الصور لا من جهة بخل في الواهب بل القصور في المادة وعن هذا اقتضت الحكمة الالهية انها وان تناهت ذاتا وصورة وحيزا ومكانا
الا انها لا تتناهى زمانا في آخره الا من نحو اولها وان لم يتصور بقاء الشخص فاقتضت الحكمة بقاء النوع باستبقاء الشخص وذلك
بتجدد امثالها استحفظ الشخص ببقاء النوع ويستبقي النوع ببقاء الاشخاص ولا يبلغ القدرة الى حد النهاية ولا الحكمة وقفت
الى غاية انتهى كلامه اقول ان كلامه دال على حدوث شخص جسماني من اشخاص هذا العالم لان جميعها مادية متناهية القوة
وهي عدم احتمال المادة الدنيوية التخصيصية مشتركة في الفلكيات والعنصريات فجميعها قابل للزوال والدثور من حيث هويتها
الشخصية واما بقاؤها بحسب المهية والنوع فليس ذلك بقاء بالعدد بل بالمعنى والحد وبالعلم والعقل على ان المهية غير
موجودة عندنا ولا مجعولة بالذات بل هي حكاية تابعة للوجود وظل له كما مر وقد مر ايضا ان القدم والحدوث انما يرادبهما
صفتان للوجود لانهما متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد ولا تقابل كون مهية واحدة قديمة وحادثة حدا وعددا ومن هؤلاء
الكبراء الخمسة اليونانية افلاطن الالهي المعروف بالتوحيد والحكمة حكى عنه قوم ممن شاهدوه وتلمذوا له مثل ارسطاطاليس
وثاوفرطيس وطيماوس انه قال ان للعالم صانعا مبدعا محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته على نعت الاسباب
الكلية كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الا مثال عند الباري كما نقلناه ويحكى عنه ايضا انه ادرج الزمان في المبادي
وهو الدهر واثبت لكل موجود شخصا في عالم الاله فسميت تلك الاشخاص بالمثل الالهية والمبادي الاول والمثل عنده بسائط
مبسوطات والاشخاص مركبات والانسان المركب المحسوس جزئي ذلك الانسان المبسوط المعقول وكذلك جميع الصور المحسوسة لما
ولهذا قال الموجودات في هذا العالم آثار الموجودات في ذلك العالم ولا بد لكل اثر من مؤثر يشابهه نوعا من المشابهة اقول
ونحن قد احيينا بعون الله تع رسمه في القول بهذه المثل واحكمنا برهانه وقوينا بنيانه وشيدنا اركانه وسهلنا سبيله
وابطلنا النقوض عليه والتشنيعات التي ذكرها على مذهبه كل من اتى بعده الى وقتنا هذا تقربا الى الله وتشوقا الى دار كرامته
ومحل انواره قال وانما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية لان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فكانت صورته
في علم الاول والصور عنده بلا نهاية ولو لم يكن الصور عنده ازلية في علمه لم يكن ليبقى ولو لم تكن دائمة بدوام لكانت تدثر

من كان بحر

كلامه

بدثور الهيولى ولو تدثر مع دثور الهيولى لما كانت رجاء ولا خوف ولكن لما كانت الصور الحسية على رجاء وخوف استدل به على بقائها
وانما يبقى اذا كانت صورة عقلية فى ذلك العالم ترجو اللحوق بها ويخاف التخلف عنها قال واذا اتفقت العقلاء على ان ههنا
فى الوجود حسا ومحسوسا وعقلا ومعقولا وشاهدنا بالحس جميع المحسوسات وهى محدودة محصورة بالزمان والمكان فيكون ثم
عقلية انتهى اقول قد افادت كلماته الشريفة اصولا حكمية حقة لطيفة منها حدوث العالم الحسى بجميع صوره واعراضه
على وجه البرهان اذ قد صرح بان كل صورة متعلقة بالهيولى فانها تدثر بدثور الهيولى وذلك لان الهيولى شانها الدثور والعدم
وان الصور شانها التجدد والحدوث شيئا بعد شئ ولهذا ادرج الزمان من المبادى كما حكى عنه وهذا كما ادرج بعضهم العدم
فى المبادى بمعنى ان كل ما هو زمانى الوجود كالصور الطبيعية فلابد وان يكون عدمه السابق مقوما له مقتضيا لوجوده الا
فزوال وجود الصور السابقة مبدء بالذات لوجود الصور اللاحقة ومن جعل من القدماء العدم من المبادى بالذات كان مراده
ما ذكرنا الان كل امر تدريجى الوجود يكون نفس وجوده متقوم وجوده بالعدم ويشوب كونه بالفساد وبقاؤه بالزوال ولهذا ينصف
وجود كل فرد منه او جزء بعدم سائر الافراد والاجزاء يستلزم حدوث كل حد فساد سائر الحدود والكل منه يغيب عن الكل ويغيب
عنه الكل فالكل عادم لنفسه مسلوب عن نفسه وكذا كل جزء عادم لنفسه مسلوب عنها ومنها ان لكل صورة محسوسة صورة معقولة
من نوعها وهى صورة ذاتها ومهيتها عند الله وهى المسماة بالمثل الافلاطونية اعنى صور علمه تعالى بالاشياء التى عجزت العقلاء
الذين جاؤا من بعده عن ادراك هذه المثل النورية على وجهها والتصديق بوجودها ما خلا المعلم الاول وربما مال الى صحة القول
بها فى بعض كتبه وانكرها فى الاكثر وكانه يرى فى الانكار مصلحة وقد مر فى هذا الكتاب ما فيه غنية للمستبصرين ومنها الاشارة
منه الى ان هذه الصور الحسيات والاكوان الداثرات راجعة الى تلك العقليات صائرة اليها متحدة بها كاتصال الاشعة الشمسية
بالشمس وكاتصال حواسنا بعقولنا مع ان احديهما داثرة والاخرى باقية وكاتصال البدن بالنفس حين صار وجوده وجودها و
فعله فعلها مع ان البدن متحلل بتحليل الحرارة الغريزية وغيرها والنفس ثابتة وذلك لاستدلاله بالخوف والرجاء الثابتين
لبعض الصور الحسيات على بقائها من جهة اتصالها بالجواهر العقليات الباقيات عند الله فعلم ان لها نشاتين داثرة حسية وباقية
عقلية وبالجملة انه قدس الله روحه اخذ الوسط فى البرهان على دثورها وزوالها من جهة اثبات الغاية الذاتية لها كما فعلنا
سابقا وهو احد المناهج التى سلكناها فى اثبات حدوث الاجسام ومن اوثق البراهين اخذ الحد الاوسط من غاية الشئ ومنها ان
تلك الصور العقلية هى بعينها صفات الله وعلومه التابعة لوجوده مع ان علوه ومجده بذاته لذاته لا لتلك الصور ولا يلزم من ذلك
تعدد القدماء ولا استكماله تعالى بغير ذاته الاحدية الصمدية لانها ليست موجودات مستقلة مباينة الوجود عن وجود الحق ولا
متميزة الانية عن الانية الاولى وذلك لانك قد علمت انها مطوية مقهورة تحت جبروته مستهلكة الذوات تحت كبريائه فانية
عن ذاته باقية ببقاء الله ولهذا المعنى قال الشيخ اليونانى ليس للمبدع الحق صورة ولا حلية ولا قوة لكنه فوق كل صورة وحلية وقوة
لانه مبدعها وقال وليس المبدع الاول شيئا من الاشياء وهو جميع الاشياء لان الاشياء ولقد صدق الافاضل الاوائل فى
قولهم مالك الاشياء هو الاشياء كلها اذ هو علة كونها بانه اوجدها فقط وعلة شوقها اليه وهو خلاف الاشياء كلها وليس
فيه شئ مما ابدعه ولا يشبه شيئا منه فلذلك صار محبوبا معشوقا يشتاقه الصور العقلية العالية والسافلة فالعاشق يحرص على
ان يصير اليه ويكون معه انتهى اقول قد برهنا فيما مضى ان البسيط الذات هو كل الاشياء وان مصير كل شئ اليه تعالى ونقل عن
افلاطون ايضا انه كان يحيل وجود حوادث لا اول لها لانك اذا قلت حادث فقد اثبت الاولية لكل واحد وما ثبت لكل واحد
يجب ان يثبت للكل وقال ايضا ان صور الاشياء لابد وان تكون حادثة واما هيولياتها وعنصرها فاثبت عنصرا قبل وجودها
فظن بعض العقلاء انه حكم بالازلية والقدم اقول اما صحة قوله الاول فليس بناؤها على قياس حكم الكل المجموعى على حكم كل فرد
بل غرضه ان الحدوث لما كان هو المسبوقية بالعدم فاذا كان الكل مسبوقا بالجزء والجزء مسبوقا بالعدم فكان الكل مسبوقا
بالعدم بل له مسبوقية بعدم كل جزء من اجزائه فله مسبوقيات باعدام كثيرة غير محصورة حسب اعدام الاجزاء واما ما اشتهر بين
الجمهور من ان تعاقب الاشخاص لا الى حد يوجب التسلسل فى المتعاقبات الى غير النهاية فهذا امر سخيف القول لان وقوع مثل
هذا التسلسل ليس الا بمجرد الفرض فيستحيل ان يتحقق فى الواقع لان المتحقق فى الواقع لا يكون الا متناهيا والترتيب بين شيئين

او بين اشياء متفرع على وجودهما او وجودها معًا وقد علمت ان المادة لا يحتمل صورتين معًا فضلا عن الامور الغير المتناهية اذ لا اجتماع
لها في الوجود بل لا تعدد كما في الاتصالات التدريجية من الصور الفلكية وغيرها ولا قوة الخيال لها يمكن له تصور المقدار الغير المتناهي
ولا العدد الغير المتناهي ونسبة البقاء والاستمرار للانواع انما هي من جهة وجودها العقلي وهو صورة علم الله تعالى واما قوله الثاني فليس
مراده ان العنصري اي الهيولي امر متحصل مستمر الوجود بالعدد لان الهيولي كما مر امر بالقوة ولا تحصل لها في الخارج الا بالصور المتعاقبة وان لها
وحدة جنسية مستمرة ولها وحدات متجددة منصرمة حسب تجدد الصور وتصرمها وليس في عالم الطبيعة موجود قديم بالهوية الوجودية
لا من الصور ولا من المواد كما علمت مرارًا ويحكي عنه ايضا في سؤاله عن طيماوس ما الشيء الذي لا حدوث له وما الشيء الحادث وليس بباق
وما الشيء الموجود بالفعل وهو ابدًا بحال واحد وانما يعني بالاول وجود الباري جل اسمه وبالثاني وجود الاكوان الزمانية التي لا
تثبت على حالة واحدة وبالثالث وجود المبادي العقلية والصور الالهية والاضواء الجبروتية والعلوم القضائية التي لا تتغير
وحكى من سؤاله ايضا ما الشيء الكائن ولا وجود له وما الشيء الموجود ولا كون له يعني بالاول الزمان والزمانيات المتجددة الاكوان
لانه لم يؤهلها اسم الوجود وقد علمت انها ضعيفة الوجود مشوبة الوجود بالعدم ويعني بالثاني الصور المفارقة التي هي فوق الزمان
والحركة والطبيعة وحولها اسم الوجود لكونها باقية عند الله وقد حكى ارسطاطاليس في مقالة الالف الكبرى من كتاب ما بعد
الطبيعة ان افلاطن كان يختلف في حداثته الى اقراطولس فكتب عنه ما روى عنه ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة وان العلم لا يحيط
بها ثم اختلف بعده الى سقراط وكان من مذهبه طلب الحدود من دون النظر في طبايع المحسوسات وغيرها فظن ان نظر سقراط في غير الاشياء
المحسوسة لان الحدود ليست للمحسوسات ولا يتناولها لانها انما تقع على الاشياء دائمة كلية فعند ذلك ما سمي افلاطن الاشياء
الكلية صورا لانها واحدة ورأى ان المحسوسات لا يكون الا بمشاركة الصور اذ كانت الصور رسومًا وخيالات لها متقدمة عليها اقول
قوله ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة شاملة للاثيريات والعنصريات فكان مذهبه حدوث الافلاك وما تحتها جميعًا والمراد من
الاشياء الكلية في قوله ان لم يكن من سهو الناسخ بدل الجزئية هو المعاني والمهيات الكلية للمحسوسات وغيرها اذ لا صورة لها من حيث هي
هي والضمير في لانها راجع الى الصورة معناه ان افلاطن لم يعتقد لها وجودا خاصا ولا هوية عددية حتى يلزم من اسمها او صدق الحدود
على المحسوسات قدم شيء من العالم لما مر من ان المعاني الكلية لا يتحقق في الخارج الا بتبعية الاشخاص وليست لها وحدة عددية مستمرة
فيما يتجدد اشخاصها وقوله لا يكون الا بمشاركة الصور اراد بها الصور العقلية التي تكون للمحسوسات في عالم المفارقات يعني به ان قوام
هذه الحسيات بتلك الصور المفارقة لانها فاعلها وغايتها لا المفهومات الكلية الذهنية التي لا وجود لها بالذات حكاية فيها دراية
اعلم ان الشيخ ابا الحسن العامري حكى في كتابه المعروف بالامد على الابد وكان يذكر فيه احوال الفلاسفة الاوائل واما افلاطن فقد اختلف
في مذهبه في قدم العالم وحدوثه فانه قال في اسولوطيقوس اي تدبير المبدن ان العالم ابدي غير مكون دائم البقاء وتعلق بهذا القول
ابرقلس وصنف في ازلية العالم كتابه المعروف الذي ناقضه يحيى النحوي ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس ان العالم مكون وان الباري
قد صرفه من لا نظام الى نظام وان جواهره كلها مركبة من المادة والصورة وان كل مركب معرض للانحلال ولولا ان تلميذه ارسطاطاليس
شرح مغزاه من اختلاف القولين لحكم عليه بالحيرة الا انه بين ان لفظة المكون مرتبة تحت الاسماء المشتركة وان مقصوده من قوله
ان العالم ابدي غير مكون اي لم يسبقه زمان ولم يحدث من شيء وان مقصوده من قوله انه مكون وقد صرفه الباري من لا نظام الى نظام
ان وجوده متعلق بالصنعة الناظمة للمادة بالصورة وليس ولا واحد من هذين وجوده بذاته دون الايجاد لصاحبه فالمبدع لهما
اذا قد اوجدهما على التاحيد النظمي فهو اذا بفعله الابداعي صارف العالم من لا نظام الى نظام اي من العدم الى الوجود ولقد
صرح بذلك في كتاب النواميس فقال ان للعالم بدوا علميا وليس له بدو زماني اي له فاعل قد اخترعه لا في زمان فان فاحصا
فحص عن سبب اختراعه اياه بانه مريد بذاته لافاضة وجوده وقادر على ايجاد ما اراده وبمثله قد اطلق القول في كتابه المنسوب الى فاذن
بان جوهر النفس غير مكون وانه لا يموت وقال في كتابه طيماوس انه مكون وانه ميت غير دائم وقد تولى ارسطاطاليس تبيين مراده من
اختلاف اللفظين فقد عنى بقوله الاول انه لم يتدرج في حدوثه من القوة الى الفعل لكنه احدث دفعة ثم لم يعرض له موت في دار
المثوبة وعنى بقوله الثاني انه معرض للاستحالة من الجهل الى العلم ومن الرذيلة الى الفضيلة وان ذاته ما كان ليفوز بالبقاء الابدي ولولا
استبقاء الله على الدوام وقد صرح بذلك في كتاب طيماوس فقال ان خالق الكل اوحى الى الجواهر الروحانية بانكم لستم بانكم لا تموتون

ولكني استبقيكم بفوتي الالهية انتهى كلام العامري واقول فيه مواضع مؤاخذات حكمية الاول ان ما حكاه من ارسطاطاليس
في التوفيق بين كلامية الاولين غير مرضي فان ما ذكره في تاويل الاول وان صح اذا اريد بالعالم عالم المفارقات المحضة الا ان ما نقله عنه في
تاويل القول الثاني منه الذي قاله في كتاب طيماوس غير محتمل فان قوله صرفه الباري من لا انتظام الى نظام صريح في التقدم الزماني ولا يجوز حمله
على مجرد التعلق بالفاعل الذي مناطه الامكان الذاتي دون القوة والاستعداد كيف ليست للمهية مرتبة سابقة على الوجود حتى يصح
ان يقال انها مصروفة من العدم الى الوجود لاسيما وقد علل افلاطن حدوث العالم بكون جواهره مركبة من المادة والصورة وبان كل
مركب معرض للانحلال وذلك المعنى اي التعلق بالغير لا اختصاص له بالمركب دون البسيط فقد علم من كلامه ان للجواهر المادية خصوصية في
الحدوث لاجل تركيبها وليست تلك الخصوصية في العقليات البسيطة وان للاجسام ضربا اخر من الكون وايضا قوله كل مركب معرض
للانحلال صريح في ان العالم سيخرب ويهلك ويضمحل ولو كان قديما لم يكن قابلا للفساد عائدا الى الزوال الثاني ان ما حكاه من الفيلسوف
في باب تاويل كلام استاده في قدم النفس وعدم كونها باقية من ان المراد منه انها لم تندرج في الحدوث وانها باقية بعد الحدوث
في الدار الاخرة وفي تاويل حدوثها وموتها انها معرضة للتغير في الصفات وانها باقية باستبقاء الله اياها الا انها فهو بعيد غير
معتمد عليه بل المعتمد خلافه اما بعد الذي ذكره في الاول فمن وجهين احدهما ان مذهب هذا الفيلسوف كما نقل عنه تلميذه اسكندر
الرومي ان النفوس الساذجة الواقعة في حد العقل الهيولاني داثرة هالكة غير باقية بعد البدن وقد مال اليه الشيخ الرئيس في
الفساد و بعض رسائله وان انكر ذلك في ساير كتبه زاعما انها صورة مجردة حدوثا وبقاء وما لا مادة له لا يجوز عليه الفناء وثانيهما
ان الحق كما بين في مقامه ان جوهر النفس من حيث تعلقه بالبدن وكونه كالاله وصورة مقومة اياه امر تدريجي الحدوث كساير الصور
الطبيعية الحسية نعم اذا قويت ذاتها وخرجت من قوتها في التجوهر الذي لها الى الفعل خلصت ذاتها عن احتمال الفناء فهي مادية
بعيد الحدوث مجردة البقاء واما الذي ذكره في القول الثاني فهو ايضا من وجهين احدهما من كونه في غاية البعد عن منطوق اللفظ و
صورة البنيان وسياق الكلام وثانيهما لمخالفته مذهب هذا الفيلسوف في النفوس الناقصة من انها هالكة كما مر فالاولى ان يقال
في التوفيق بين كلاميه غير ما حكاه عن الفيلسوف وسنذكر ما عندنا في التوفيق بينهما الثالث انا قد بينا بالبرهان ان العالم بجميع
جواهره الحسية السماوية والارضية واعراضه حادث حدوثا تدريجيا وانه متكون فاسد لا يبقى زمانين وبينا ان العالم الربوبي
عظيم جدا مشتمل على جميع حقايق ما في العالم وصورها على وجه اتم واشرف وانها باقية ببقاء الله فضلا عن استبقاءه اياها و
فرق بين كونها باقية ببقائه تعالى وبين كونها باقية باستبقائه فما عند الله من الصور الالهية لو ثبت ان لها مهية غير الانيات و
الهويات الوجودية فصحيح انها من حيث المهية باقية باستبقائه واما من حيث انها وجودات محضة متعلقة الهويات والانيات
بجاعلها التام فانها عشاق الهيون واصلون الى حبيبهم وانها وجوه ناظرة الى ربها وعيون باصرة وجه ربها مع انها متفاوتة
في الشدة والضعف والقرب والبعد فليس بتصور لها بقاء غير بقاء الله وهذا مع ثبوته بالبرهان ووضوحه عند العرفان مما خفي
تحقيقه الا على الراسخين في العلم بكيفية الصنع والايجاد فعليك بالتجريد والتصفية كي تلحق بهم وتدرك شغورهم فاذا انفرد ذلك
فالحق ان يقال في التوفيق بين كلامي افلاطن الالهي ان يحمل مراده من العالم حيث يقول ان العالم ابدي وانه غير مكون على عالم الصور
الصور الالهية لانها حقايق الموجودات العالمة الثابتة في عالم علمه تعالى وحيث حكم بانه مكون وان الباري صرفه من لا نظام الى
نظام فالمراد منه عالم الصور الحسية لانها مادية منتظمة الوجود من القوة والفعل والمادة والصورة على الوجه الذي اومأنا
اليه من ان شخصيات كل من المادة والصورة حادثة مسبوقة بالعدم الزماني الرابع ان المعلوم من كلمات هذا الفيلسوف والتي سننقله
انشاء الله ان مذهبه يوافق مذهب استاده في باب حدوث هذا العالم وبقاء العالم الربوبي فما حكاه عنه هذا الشيخ يشبه
ان يكون قولا ملفقا مختلقا لفقه بعض عامة الفلاسفة ممن لم يبلغ مقام الراسخين ولم يدرك شان الكاملين الخامس
ان المختار عندنا في التوفيق بين كلاميه في قدم النفس وحدوثها وجهان اخران احدهما ان يقال ان للنفوس الانسانية بعد هذه
النشاة الداثرة نشاتين اخرويتين احديهما عقلية محضة وهي للمقربين والثانية مثالية صورية فاراد بموت النفس عند ما
حكم بانها تموت فقدان استعدادها للحيوة العقلية والسعادة الاخروية التي للكاملين واراد بعدم موتها بقاءها بعد
البدن وان كان بحيوة حيوانية حسية غير عقلية وثانيهما ان نفسية النفس كما بينا نحو وجودها وهذا النحو من الوجود

ثم

غير باق للنفوس بالحقيقة لانها متحولة من هذا الوجود الى وجود اخر تنقلب اليه فاذن حيثما حكم بان جوهر النفس غير مكون ولا مائت
اراد به جوهرها العقلي وهو غير واقع تحت الكون لانه صورة علم الله وحيثما قال انها مكونة مائتة اراد به جوهرها النفساني وصورتها
التي تعلقت بالبدن العنصري وقد ثبت ان كل صورة مادية متكونة فاسدة وبالجملة كل نفس بما هي نفس ذائقة الموت ثم الى الله ترجعون
ثم الله ينشئ النشأة الاخرة فكلا قولي افلاطون صحيح من غير تناقض وتحير ومما يدل على قوله بالحدوث انه ذكر الاستاذ ابو الفضل
عميد ان الحكماء اوجبوا بجملة السماء النفس والحيوة واما افلاطن فزعم ان الاجرام العالية متنفسة حية بحيوة غير سرمدية ولا باقية ابدا
وكان يقول ان الله تعجب من امر هذه الاجسام الشريفة بتعظيمه وتمجيده اخبرها بانه لم يخلقها خلقا يقتضي البقاء لكنه قرن بعد الخلق
بها من مشيته ما يصيرها باقية واما ارسطو فانه بين انها غير واقعة تحت الكون والفساد واستدل على ذلك بان الكون والفساد
يوجدان في المادة القابلة للمتضادات ولا ضد للاجرام العالية ولا لحركتها فهي اذن غير كائنة ولا فاسدة انتهى كلامه اقول
لا منافاة بين كلامي هذين الحكيمين على ما وقع التنبيه فيما سبق من الكلام وما سيلحق وسيرد عليك ما فيه زيادة الانكشاف
عند شرحنا لكلمات المعلم الاول الذي سننقلها عن قريب انشاء الله تعـ ومن هؤلاء الاسلاف المكرمين الفيلسوف الاعظم
ارسطاطاليس قد ذكرنا سابقا من كلامه ما هو ناص على انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما لان من طبيعته السيلان و
الفساد فقد انكشف من كلامه لاهل البصيرة ان لا شيء من الجواهر الجسمانية بقديم عنده ومما يدل ايضا على انه غير ذاهل عن الحدوث
التدريجي للجواهر الجسمانية هو ما حكاه عن استاده افلاطن الشريف في كتابه المعروف باثولوجيا حيث قال فقد فرق افلاطن بين العقل
والحس وبين طبيعة الانيات الحقية وبين الاشياء المحسوسة وصير الانيات الحقية دائمة لا تزول عن حالها وصير الاشياء الحسية
دائرة واقعة تحت الكون والفساد فلما فرغ من هذا التميز بدا وقال ان علة الانيات الحقية التي لا اجرام لها والاشياء الحسية ذوات
الاجرام واحدة وهي الانية الاولى الحق ثم قال ان الباري الاول الذي هو علة الانيات العقلية الدائمة والانيات الحسية الدائرة
هو الخير المحض والخير لا يليق لشيء من الاشياء الا به وكل ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل خير فليس ذلك من طباعها ولا من طباع
الانيات العقلية لكنهما من تلك الطبيعة العالية وكل طبيعة عقلية او حسية منها بادية فان الخير انما ينبعث من الباري في العالمين
ثم قال ان الانية الاولى الحق هي التي تفيض على الخير الحيوة اولا ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعية وهو الباري الذي هو خير محض
انتهى كلام هذا الفيلسوف نا قلا عن استاده وقال في موضع اخر من كتاب اثولوجيا ان الاشياء العقلية يلزم الاشياء الحسية والباري
لا يلزم الاشياء العقلية والحسية بل هو ممسك لجميع الاشياء غير ان الاشياء العقلية هي انيات حقية لانها مبتدعة من العلة الاولى
بغير وسط واما الاشياء الحسية فهي انيات دائرة لانها رسوم الانيات الحقية ومثالها وانما قوامها ودوامها بالكون والتناسل
كي تدوم وتبقى تشبها بالاشياء العقلية الثابتة الدائمة اقول كلامه نص على فساد هذا العالم ودثوره واما معنى ما ذكره من
لزوم العقليات للحسيات وعدم لزوم الباري للاشياء وكون الثابت له امساك الكل والفرق بين اللزوم والامساك فهو ان لكل طبيعة
نوعية دائرة صورة عقلية ثابتة عند الله هي المقومة لها وذات عناية بها وهي متعددة الانيات حسب تعدد الانواع الطبيعية
والباري احدي الذات نسبة ذاته الى الجميع نسبة واحدة قيومية وانما تلك العقليات جهات قيومية وتكثرات فيضه وجوده من
غير اختصاص له بواحد دون واحد ولهذا فرق بين نسبته الى الاشياء ونسبة ساير العلل الى معاليلها بان كلا منها يلزم معلوله
بخصوصه لا يتعداه والباري لا يلزم شيئا من انواع العقليات والحسيات بخصوصه بل هو الناظم للكل والممسك لرباطها عن الانفصام
والحافظ لها عن الفناء على تفاوت مقاماتها في الوجود والبقاء حيث ان العقليات المحضة تبقى ببقاء الذات الاحدية والحسيات
انما تبقى بتلاحق الامثال والاشباه وبقاء التدريج في الحدوث وتشابك العدم بالوجود فقوله انما قوامها ودوامها بالكون و
التناسل اراد بالكون التدريجي على نعت الاتصال كما في الفلكيات وبالتناسل التعاقب في الكون على نهج الانفصال كما في العنصريات الوجود صح
من الطبايع المنتشرة التشخصيات مثل انواع الحيوان والنبات وقال ايضا في الميمر العاشر من كتاب الربوبية لما ابدعت الهوية
الاولى من الواحد الحق وقفت والقت بصرها على الواحد لتراه فصارت حـ عقلا فلما صارت الهوية الاولى المبدعة عقلا
صارت تحكي افاعيلها للواحد الحق لانها لما القت بصرها عليه ورأته على قدر قوتها وصارت عقلا افاض عليها الواحد الحق
قوى كثيرة عظيمة فلما صار العقل ذا قوة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبها بالواحد الحق وذلك ان العقل ابدع

الواحد الحق وهو

الواحد الحق وهو ساكن فكذلك ابدعهما العقل وهو ساكن ايضا لا يتحرك غير ان الواحد الحق ابدع هوية العقل وابدع العقل صورة النفس
واما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم يقو على ان يفعل فعلها بغير حركة وهي ساكنة بل فعليته بحركة وابدع صنما اما وانما يسمى
لانه فعل داثر غير ثابت ولا باق لانه كان بحركة والحركة لا تاتي بالشيء الثابت الباقي بل انما تاتي بالشيء الداثر والا كان فعلها اكرم
منها اذ كان المفعول ثابتا قائما والفاعل داثرا بايدا اعني الحركة وهذا قبيح جدا انتهت عبارته ولا يخفى ما فيها من التصريح على ان
الاجسام الفلكية وغيرها اصنام داثرة بايدة مستحيلة الوجود كائنة فاسدة متبدلة الجواهر والذوات وقال ايضا في صدر
هذا الكتاب عند ذكر رؤوس المسائل في الطبيعة وانها صنم لحكم الكل وافق للنفس سفلا في الطبيعة وانها تفعل وتنفعل وان الهيولى
تنفعل ولا تفعل في الانفس وانها غير واقعة تحت الزمان وانما تقع تحت الزمان اثارها في الانفس الكلية وانها كانت تفعل الشيء
بعد الشيء ولا محالة انها تحت الزمان ام ليست تحت الزمان بل الاشياء المشتركة هي تحت الزمان وان الكلمات الفواعل تفعل الاشيا
معا وليس في الكلمات المنفعلة ان تفعل الانفعال كله معا لكن الشيء بعد الشيء ومن الشواهد الدالة على ان هذا الفيلسوف
الاعظم كان يرى ويعتقد حدوث العالم اني قد وجدت منه كلمات دالة غير ما هو المشهور منه في السنة الجمهور وغير ما نقله منه
ثامسطيوس واعتمد عليه الشيخ الرئيس في هذه المسئلة وهو انه قال الاشياء المحمولة يعني بها الصور الجسمانية فليس كون احدهما من
صاحبه بل يجب ان يكون بعد صاحبه فيتعاقبان على المادة فقد بان ان الصورة تبطل وتدثر واذا دثر معنى وجب ان يكون له بدو
لان الدثور غاية وهو احدى الحاشيتين ما دل على ان حاشيا جاء به فقد صح ان المكون حادث لا من شيء وان الحامل لها غير ممتنع الذات
عن قبولها وحمله اياها وهي ذات بدو ويدل على ان حامله ذو بدو وغاية وانه حادث لا من شيء ويدل على ان محدثه لا بدو له ولا غاية
لان الدثور اخر والاخر ما كان له اول فلو كانت الجواهر والصور لم تزل الا غير جايز لان الاستحالة دثور الصورة التي بها كان الشيء
وخروج الشيء من حد الى حد ومن حال الى حال يوجب دثور الكيفية وتردد المستحيل في الكون والفساد يدل على دثوره وحدوث
احواله يدل على ابتدائه وابتداء جزئه يدل على بدو كله وواجب ان قبل بعض ما في العالم قابلا للكون والفساد ان يكون كل العالم
قابلا له وكان له بدو يقبل الفساد واخر يستحيل الى الكون فالبدو والغاية يدلان على مبدع وذكر انه قد سئل بعض الدهرية ارسطا طاليس
وقال اذا كان المبدع لم يزل ولا شيء غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال لم غير جايزة عليه لان لم تقتضي علة والعلة محمولة فيما
هي علة عليه من معلل فوقه وليس المبدع بمركب فيحمل ذاته العلل فلم عنه منفية فانما فعل ما فعل لانه جواد فقيل فيجب ان يكون فاعلا
لم يزل لانه جواد لم يزل قال معنى لم يزل لا اول له وفعل فاعل يقتضي اولا واجتماع ان يكون ما لا اول لم وذو اول في القول والذات
محال متناقض قيل له فهل يبطل هذا العالم قال نعم قيل فاذا ابطله بطل الجود قال يبطله ليصوغه الصيغة التي لا يحتمل الفساد لان هذه
الصيغة يحتمل الفساد انتهت كلماته الشريفة النورية اقول انظروا معاشر اهل اليقين واولي البصيرة في الحكمة والدين هل جاء
احد بعده من الحكماء والمتكلمين بمثل هذا الكلام المحكم المتين في باب حدوث العالم وارتباطه بالمبدع الحق من غير تغير لا في ذاته ولا
في ارادته واضافته **تفسير وتذكرة** ان في كلامه اشارات لطيفة وتحقيقات شريفة لعلها تخفى على بعض الناظرين
وتفتقر الى التبيين فنريد ان نشرحها توضيحا للمرام فقوله فليس كون احدهما من صاحبه اشارة الى ان الصور السابقة ليست علة
للاحقة من حيث تشخصيتها لان علة القوام والوجود لا بد وان لا ينفك عن وجود ما يتقوم به فكل ما يكون متقدما بالزمان
على شيء فلا يكون علة مقومة له وقوله واذا دثر معنى وجب ان يكون له بدو ولان الدثور غاية اثبات لمعنى الحدوث والمسبوقية
بالعدم من جهة دثور الشيء وانتهائه الى الغاية وتنبيه على ان بدو الشيء على نحو غايته فما كان غايته العدم كان بدوه ايضا العدم
مثله ولك ان تقول كيف يكون عدم الشيء غاية له قلنا الاعدام غايات بالعرض كما انها مبادي كذلك بمعنى انه اذا انتهى الشيء الى
غاية ذاتية هي كماله فلا يبقى هويته الناقصة وكذا القياس في عدمه السابق وقوله ان المكون حادث لا من شيء اشارة الى التمييز
بين ما منه الشيء وما به الشيء ولا يمكن ان يكون احدهما هو الاخر بعينه لان ما منه الشيء يجب ان يفارقه الشيء وما به الشيء يجب ان
يجامعه لان الاول سبب زماني معد والاخر سبب ذاتي مقوم فكل حادث يجب ان يكون حدوثه لشيء لا من شيء فقط الا بمعنى التعاقب
الزماني لان الذي يتوهم انه منه حدث غير الذي به حدث لان ذلك قد بطل عند حدوثه بخلاف هذا فكيف يكون الباطل سببا
محصلا للشيء فكل حادث يفتقر الى موجد لا يكون تحت زمان ولان كل زماني لا يوجد الا شيئا فشيئا وكما انه يوجد شيئا

نشيئا فهو ابدا الاخ عرضا بالقوة وما بالقوة لايكون سببا لاخراج الشئ من القوة الى الفعل ولذلك قال ويدل على محدث لابد
له ولا غاية لكونه خارجا عن افق الزمان وقوله وواجب ان قبل بعض ما في العالم للكون والفساد ان يكون كل العالم قابلا لهما
ان الكل مما يتقوم وجوده بوجود جميع اجزائه فاذا كان جزؤه فاسدا كان الكل اولى بالفساد والحدوث بعد العدم وهو ظاهر
سيما في الكل الذى كل واحد من اجزائه يكون فاسدا اعنى الكل والجزء الزمانيين فان وجود الكل الزمانى بهوية الكمية الاتصالية
لايجامع وجود شئ من اجزائه حتى اذا وجد جميع الاجزاء فقد انقضى وجود الكل بانقضائها فلا اجتماع له مع الاجزاء الا في الوهم
فلا كلية لمجموع الزمانيات في الخارج بل هى فاسدة ودائرة بوجود كل جزء ودثوره وما قيل ان لمجموع الزمان والزمانيات وجود
في الدهر فجوابه ان لمجموعها عدم في الدهر لعدم اجزائها الان كل جزء كما انه موجود في وقت بل في ساير الاوقات كلها فالكل معدوم
في جميع الاوقات كما حققناه سابقا في نحو وجود المتصل المقدارى ان كل جزء منه معدوم عن الكل وقوله معنى لم يزل لا اول له
ومعنى فعل يقتضى اوّلا اراد بفعل ما هو تحت مقولة ان يفعل وهو التاثير التدريجى دون الابداع وغرضنا ان وجود الصور
الجسمية تدريجى الحدوث والفعل التدريجى لايمكن بقاؤه زمانين فضلا عن كونه باقيا لم يزل بل وجوده يلزمه زواله وكونه
يستدعى فساده وقوله يبطله لمصوغه الصيغة التى لايحتمل الفساد اشارة الى ان لكل صورة جسمية غاية عقلية ترجع اليها وتصير
اياها وتتحد بها وقد علم بما ذكره كيفية حدوث العالم عن البارى الصانع ولمية بواره وخرابه وعلم منه كيفية خراب الافلاك
وطى السموات كطى السجل للكتب كما قال تع كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا ان كنا فاعلين وذلك لان البارى عز اسمه محرك
الافلاك ومدبر السموات ومدبرها فاعل حكيم مختار في فعله وصنعه وكل فاعل مختار فله في فعله غرض وغاية وهى عناية الله
السابقة على وجود افاعيله وصنايعه قبل اظهار فعلها وصنعتها ومن اجل العناية السابقة يفعل ما يفعله بتوسيط
الاسباب وتشويق المحركات وكل محرك فاذا بلغ فعله الى غرضه وغايته قطع الفعل البتة وامسك عن العمل بالضرورة فاذا
كان محرك الافلاك باذن الله تع وموجد الانيات الزمانية بارادته نال غرضه في تحريكها فسبيله ان يمسك عن تحريكها و
ادارتها وكلما امسك محرك الافلاك ومشوق الافلاك عن التحريك والتشويق وقفت السموات عن الدوران والكواكب عن المسير
وخرب العالم وفسد النظام وبطلت الفصول وانعدمت المواليد وانخرب النسل وانتقلت الاكوان الى الدار الاخرة وذلك لان
قوام هذا العالم بالحركة التى هى صورة المكونات فاذا بطلت بطل الجميع واذا نفذت نفذ بنفاذها الاكوان وقامت القيمة فقد
علم بما ذكره على هذا الشرح بوار العالم وخراب الافلاك وطى السموات والارضين ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين **وهم**
وتحصيل ربما يتوهم متوهم ان الفاعل المحرك لعله لم يبلغ الى غرضه ولم ينل بغيته فيزاح بانه اذا علم المحرك انه لايبلغ غرضه
فسبيله ايضا ان يمسك عن الفعل وايضا ما لايمكن الوصول اليه لم يمكن ان يكون غرضا مركوزا في جبلة الفاعل لاجله وقد
فرضناه كذلك اللهم الا ان الفاعل يقصده ويميل اليه مجازفة او قسرا وشئ منهما لايكون دائميا ولا في الافاعيل الطبيعية و
المفروض ان محرك الافلاك ومكون الاكوان الزمانية ملك كريم وفاعل حكيم وفعل الحكيم لايكون بلا غاية تترتب عليه فلوجود
الافلاك وما فيها غاية يثبت منها علما وينتهى اليها عينا واما ما ذهب اليه اهل الحكمة كما اسلفناه من ان البارى ليس لفعله
غرض فليس مناقض لما نحن بصدده اذ ذاك في الفعل المطلق والتاسيس من الليس المطلق وكلامنا في الفعل الزمانى وغايته والغرض
الذى يعود الى ذات الفاعل المباشر القريب وبهذا يندفع ايضا ما يتوهم من التناقض في كلام الفيلسوف حيث نفى الغاية وذكر ان لم يكن
جابرة عليه ثم اثبت الغاية حيث ذكر ان الفاعل يبطل هذا العالم لمصوغه صيغة لايحتمل الفساد **تسجيل** فقد تبين وتحقق
بما نقلناه من كلمات هذا الفيلسوف الاعظم ونصوصه واشاراته انه كان مذهبه اعتقاد حدوث العالم واعتقاد بواره وخراب السموات
وزوالها وان لله ميراث السموات والارض فاذن ما زعمه الجمهور واشتهر بينهم انه كان يعتقد قدم العالم فلعل مراده قدم ما سوى
عالم الاجسام والجسمانيات وح فلا يخ حاله من احد امرين فاما ان كان يريد من العالم العقلى عالم الالهية والقدرة ومراتب القوة
القيومية وهى جملة الصور الوجودية العقلية المحضة التى هى بوجه ما غير الذات الاحدية التى سماها بعض العرفاء غيب الغيوب
فيكون القول بقدمها حقا وصدقا اذ لايلزم منه تعدد القدماء لكونها غير زائدة على مراتب الالهية ومقامات الربوبية والعلوم
الربانية وعالم القضاء العينى وان اراد بذلك ذواتا قديمة متعددة منفصلة الوجود مستقلة الهويات لا انها شئون الهية

فعلم

وعلوم قضائية فالقول بقدمهما وتشريد العقول الفعالة باطل لكونها مطموسة تحت سطوع النور الاحدية لكن حسن الظن بهذا
الفيلسوف يستدعي ان اعتقاده ومذهبه هو القول الاول كما يشهد به وفور علمه وقوة حدسه واحكام براهينه في سائر الاصول
الحكمية ولان طرفيه وهما افلاطن استاده وفرفوريوس تلميذه قائلان بذلك القول كما يستفاد من كلمات كل منهما ومذهبه والله
اعلم بالسرائر ومما يدل على ان هذا الفيلسوف كان يرى ويعتقد حدوث العالم الجسماني ودثوره ما قاله في الميمر السابع من كتاب معرفة
الربوبية وهو انه لما قبلت الهيولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة قابلة للكون اضطرارا وانما صارت الطبيعة
قابلة للكون لما جعل فيها من القوة النفسانية والعلل العالية ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدء الكون فالكون آخر العلل
العقلية المصورة واول العلل المكونة ولم يكن يجب ان يقف العلل الفواعل المصورة للجواهر من قبل ان يأتي الطبيعة وانما ذلك
كله من اجل العلة الاولى التي صيرت الانيات العقلية علل الفواعل مصورة للعلل العرضية الواقعة تحت الكون والفساد وان العالم
الحسي اشارة الى العالم العقلي والى ما فيه من الجواهر العقلية وثبات قواها العظيمة وفضائلها الكريمة وخيرها الذي يغلي غليانا او
تفور فورا انتهى كلامه اقول قوله صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطرارا معناه جعلتها جعلا بسيطا وهي
في ذاتها قابلة للكون بحسب هذا الوجود لا انها لم تكن في ذاتها كذلك فصيرتها كذلك بحسب عارض غريب عن وجودها ناهيك
به قوله اضطرارا يعني صفة الكون والفساد من ضروريات هوية الصورة الطبيعية من غير تخلل جعل بينها وبين كونها على تلك
الصفة وقوله انما صارت الطبيعة قابلة للكون الى آخره اشارة الى لمية تجدد الطبيعة واستمرارها وهما متقابلان بوجه لما
فيهما من شوب قوة وفعلية ودثور وثبات وذلك لان في اسبابها وعللها شبه هاتين الصفتين فالقوة النفسانية مما يلزمها
النقص والشوق ويلزمها الكمال والعقل والشوق نوع حركة من القوة الشوقية لطلب الكمال تناسب تجدد الطبيعة ودثورها و
الكمال العقلي الذي يكون للعلل العالية مما يلزمه الثبات والدوام فهو يناسب دوام تجدد الطبيعة واتصالها بتوارد الامثال
وقوله ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة الى آخره اشارة الى ضربي التأثير والايجاد وهما الابداع والتكوين فبين ان سلسلة الابداع
انتهت الى الطبيعة وان سلسلة التكوين اخذت منها المأخذ وجود الطبيعة من حقيقة الثبات والتجدد لما علمت مرارا ان التجدد فيها
عين الاستمرار لكونه صفة ذاتية لها اضطرارية ولهذا يكون ابدا في التغير والاستحالة فالتجدد لها ذاتي ولغيرها عرضي بواسطتها
فيثبت من ذلك ان الطبيعة آخر الابداع واول التكوين وهاتان الحيثيتان لا توجبان تركيبا في ذاتها بحسب الخارج لما مر مرارا ان
ثباتها عين التجدد والانقضاء على قياس فعلية القوة في الهيولى وتوحد الكثرة في العدد وغير ذلك من الامثلة ثم ان هذا
الفيلسوف عبر عن علل التكوين بالعلل العرضية لما ظهر من قوله سابقا ان حدوث الصورة اللاحقة ليست من الصورة السابقة
بل من سبب اعلى نسبته الى المتجددات الزمانية نسبة غير زمانية وانما اطلق اسم العلة على الصورة السابقة بالزمان بمعنى آخر فقد
صح الاصطلاح على العلل الاصلية المرتبة بالذات بالسلسلة الطولية وعلى المعدات المترتبة بالزمان بالعلل العرضية وقوله
ان العالم الحسي انما هو اشارة الى العالم العقلي معناه ان كل صورة حسية في هذا العالم فلها صورة عقلية في عالم الالهية وفي
علم الله سبحانه كما هو رأي كثير من الاقدمين مثل افلاطن وسقراط وغيرهما وسموها بالصور المفارقة وقد احكمنا بنيانها
واوضحنا طريقها مرارا **فصل** في ذكر اعتقادات الفلاسفة الذين هم غير هؤلاء الاصول الاعلون في حدوث العالم وخراب
وبوار السموات والارضين فمنهم زينون الاكبر ابن فارس وقد نقلنا في مباحث الحركة قوله الدال صريحا على حدوث العالم وهو
قوله ان الموجودات باقية داثرة اما بقاؤها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان
الدثور قد لزم الصورة والهيولى انتهى ومن علم كيفية تعلق كل من الهيولى والصورة بالاخرى يعلم صحة القول بتجددهما في كل آن و
من اقواله ايضا الدال على الحدوث قوله ان المبدع الاول كان في علمه صورة ابداع كل جوهر وصورة دثور كل جوهر فان علمه غير متناه
والصور التي فيه من حد الابداع غير متناهية وكذلك صور الدثور غير متناهية فالعوالم تتجدد في كل حين ودهر بنحو ذكر وجه التجدد
بما نقلنا منه اولا اقول المراد من عدم التناهي في قوله فان علمه غير متناه والصور التي في حد الابداع غير متناهية ليس عدم التناهي
بالعدد بالفعل لاستحالته بالبراهين ولهذا الفيلسوف برهان مخصوص على هذا المطلب في رسالة لم ينقله بعض افاضل
المتاخرين في تصانيفه وتلك الرسالة موجودة عندنا بل المراد اما عدم التناهي بالقوة كما في المتصلات الجوهرية والعرضية

العقلي صح

والفساد صح

واحدة صح

الى آخر

الواقعة في الكون حيث لا يقف عند حد كالصور الحسية المتجددة وافرادها المتعاقبة في الوجود شيئا فشيئا على نعت الاتصال واما عدم التناهي من جهة الشدة في الوجود العقلي كما للصورة المفارقة بحسب ما يصدر عنه من الافراد والحركات لا الى حد وعلى اي تقدير لا يعلم المراد منه ما بحسب ترتب الصور العقلية لانها متناهية البتة طولا وعرضا ومنها قوله ان الشمس والقمر والكواكب يستمد القوة من جوهر السماء فاذا تغيرت السماء تغيرت النجوم ايضا ثم هذه الصور كلها بقاؤها ودثورها في علم الباري سبحانه والعلم يقتضي بقائها دائما وكذلك الحكمة والباري قادر على ان يفني العالم يوما ان اراد اقول مراده من جوهر السماء هو جوهرها العقلي وهو صورة ذاتها في علم الله ووجهها الذي يلي القدس والتغير انما يلحق السماء بحسب وجهها الذي يلي المادة وهو الطبيعة لانها فانية وهو باق كما قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه ومراده من قوله والباري قادر على ان يفني العالم يوما ان اراد هو يوم القيمة الذي مقداره خمسين الف سنة وقد اوردنا من الاصول والمبادي الصحيحة ما يستفاد بقوتها تفسير كلامه وتعيين مرامه فلا نخوض في بسطه وشرحه حذرا من الاطالة ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم ذيمقراطيس و شيعته الا ان له رموزا وتجوزات قل من اهتدى اليها ولهذا اشتهر منه اشياء بظاهرها يناقض الاصول الحكمية مثل القول بالاجسام الصغيرة ومثل القول بالاتفاق والبخت وكان هذا الفيلسوف انما انكر الغاية بمعنى العلة الغائية في فعل واجب الوجود لا غير اذ ما من حكيم الا وهو معترف بان ما لا يجب لا يكون بل هو وغيره يسمون الامور اللاحقة بالمهيات لا لذواتها بل بسبب غيرها امورا اتفاقية وح يصح القول بان وجود هذا العالم اتفاقي قال بعض العلماء ان هذا الرجل تصفحنا كلامه الفذ الذي وجدناه قد دل على قوة سلوكه وذوقه ومشاهدات له رفيعة قدسية واكثر ما نسب اليه افتراء محض بل القدماء لهم الغاز ورموز واغراض صحيحة ومن اتى بعدهم رد على ظواهر رموزهم اما للغفلة او تعمدا لما يطلب من الرياسة انتهى فمن كلماته المرموزة انه قال المبدع الاول ليس هو العنصر فقط ولا العقل فقط بل الاخلاط الاربعة وهي الاسطقسات اوائل الوجودات كلها ومنه ابتدعت الاشياء البسيطة دفعة واحدة واما المركبة فانها كونت دائمة داثرة الا ان ديمومتها بالنوع ثم العالم بجملته غير داثر لانه متصل بذلك العالم الاعلى كما ان عناصر هذه الاشياء متصلة بلطيف ارواحها الساكنة فيها والعناصر وان كانت تدثر في الظاهر فان صفوتها من الروح البسيط الذي فيها غير داثر فان كان كذلك فليست تدثر الا امزجة الحواس فاما من نحو العقل فانه ليس تدثر فلا يدثر هذا العالم اذا كان صفوها فيه وصفوها متصل بالعوالم البسيطة انتهى اقول كلامه في غاية القوة والمتانة الا ان فهم كلامه ودرك مرامه يحتاج الى قريحة صافية وذهن ثاقب مع تعمق شديد في العلوم الالهيات والعجب ان الحكماء مع شدة فهمهم ووفور علمهم كيف غفلوا عن غور كلامه وبعد مرامه حيث اعترضوا على كلامه وبالغوا في التشنيع من جهة قوله ان اول مبدع هو العناصر وبعدها ابدعت البسائط الروحانية وقالوا هو ترق من الاسفل الى الاعلى ومن الاكدر الى الاصفى ومعلوم ان مراده منها غير صورة هذه العناصر الحسية وقد حكم صريحا بانها داثرة فكيف يتناقض في كلامه ولولا مخافة الاطناب لبينت صحة مرامه ومع ذلك فكلامه صريح فيما نحن بصدده من تجدد هذا العالم ودثور تشخصياته الحسية وهوياتها المادية وبقاء صفوها اي صورها عند الله القيوم لانه اراد بالاشياء البسيطة الصور العقلية الثابتة وبالاشياء المركبة الصور الحسية الجسمانية فلكية كانت او عنصرية لتركبها من المادة والصورة او من الوجود والعدم كما علمت من تشابك الوجود والعدم في الممتدات المكانية والزمانية ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم وخرابه فلاسفة فاداميا وانهم كانوا يقولون ان كل مركب ينحل فلا يجوز ان يكون من جوهرين متفقين في جميع الجهات والا فليس بمركب فاذا كان هذا هكذا فلا محالة اذا انحل التركيب حل كل جوهر فاتصل بالاصل الذي منه فما كان منها بسيطا روحانيا لحق بعالمه الروحاني وهو باق غير داثر وما كان منها جاسيا غليظا لحق بعالمه ايضا وكل داثر اذا انحل فانما يرجع حتى يصل الى الطف فاذا لم يبق من الكثافة شيء اتحد باللطيف الاول فيتحد به فيكونان متحدين الى الابد واذا اتحدت الاواخر بالاوائل كان الاول هو اول كل مبدع ليس بينه وبين مبدعه جوهر اخر متوسط فلا محالة ذلك المبدع الاول يتعلق بنور مبدعه فيبقى خالدا مخلدا انتهى اقول كلام هؤلاء الفلاسفة في غاية الشرف والنفاسة وهو يشتمل على بيان مقصدين شريفين هما اللذان اكثرنا ذكرهما وكررنا بيانهما احدهما دثور العالم الجسماني ودثور صورته وفساد مادته واضمحلال وجوده وانحلال تركيبه وثانيهما اتصال ما تروح وتلطف من الصور

الحسية الى الصور العقلية ورجوع ماصفى ونقى منها الى العلة الاولى الالهية فالكل عائد اليه راجع صائرا باد متحد بوجهه
الباقي رجوع النقص الى التمام ومصير الفرع الى الاصل كما قال تعالى فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون وقوله الا
الى الله تصير الامور ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم هرقل الحكيم فانه كان يقول ان اول الاوائل النور الحق لا يدرك
من جهة عقولنا لانها ابدعت من ذلك النور الاول وهو الله حقا وكان يقول ان بدو الخلق واول هذا العالم المحبة والمنازعة
ووافق في هذا الراي انباذقلس حيث قال الاول الذي ابدع اولا هو المحبة والغلبة اوليس دلالة هذا الكلام على الحدوث ان
كل محب يحب شيئا غير ذاته فهو يتحرك حتى ينقلب الى محبوبه ويرجع اليه ويفنى فيه لان كل ناقص مشتاق له غاية وكل ذي غاية
يتحرك اليها وكل محبوب قاهر على جذب محبه اليه ومحو آثاره بالكلية حتى يصير راجعا اليه كما قال تعالى وهو القاهر فوق عباده
وهذا لا يوجب الالتفات من العالي الى السافل لان العالي لا ينفعل من السافل ولكن يحركه ويجذبه اليه ويمحو آثاره ويجعله صائرا
اليه من غير تغيير ومباشرة وبالجملة وجود المع مطلقا عين المحبة لكونها ناقصا مفتقرا الى ما يكمل به ويتم به ويخرج من نقصه الى غناه
فالعالم بجميع ما فيه ومعه يخرج يوما الى الله ويرجع اليه ويصير اياه كما انه بدا منه ومن القائلين منهم بحدوث العالم ابيقورس
قيل انه خالف الاوائل في الاوائل قال المبادي اثنان الخلاء والصورة اما الخلاء فمكان فارغ واما الصورة فهي فوق المكان والخلاء
ومنهما ابدعت الموجودات وكل ما كان كون منهما فانه ينحل اليهما فمنهما المبدأ واليهما المعاد وربما يقول لكل يفسد اقول كانه
اراد بالمبادي مبادي القوام المقارنة للمعلول كالمادة والصورة لا مبادي الوجود المفارقة له كالفاعل والغاية فان المادة و
الصورة داخلتان في وجود هذا العالم ومهيته والفاعل والغاية خارجتان عن وجود هذا العالم واراد من الخلاء الهيولى الاولى
لكونها عدمية خالية عن وجود الصورة في ذاتها ولها امتداد مكاني باعتبار امتدادها الجسماني واراد بالصورة الطبيعة المنوعة
للاجرام وهي بحسب وجودها النفسي او العقلي فوق الهيولى والابعاد فوقية بالعلية والشرف وكل من الهيولى والصورة مبدء
للوجود ايضا بمعنى ما منه الشيء لا بمعنى ما به الشيء لكن الصورة مبدء فعلية الشيء الحادث وكماله والمادة مبدء قوته وقبوله
وافتقاره ثم ان الصورة اذا كملت فهي غاية كماله والمادة اذا اندثرت وطرحت كالقشر المرمي فهي غاية عدمه ومرجع فقره ونقصه
ولهذا قال منهما المبدأ واليهما المعاد اذ مبدء كل معلول هو ما ينتهي اليه فخرج من كلامه ان الجسمانيات وسائر الصور الحسية
يتجدد وجودها من الصور المفارقة الباقية عند الله ثم تعود اليها وهذه الحسيات داثرة فاسدة بدثور الهيولى وتلك باقية
عند الله ببقائه لا بابقاء ذواتهم فكل شيء هالك الا وجهه ومن حكم الشيخ اليوناني الدالة على حدوث هذا العالم انه قال على
سبيل الرمز ان امك رؤوم لكنها فقيرة رعناء وان اباك الحدث لكنه جواد مقدر يعني بالام الهيولى وبالاب الصورة وبالرؤمية
انقيادها وبالفقر قوة قبولها وهي امر عدمي وبالرعونة عدم ثباتها على حالة واحدة ووجود باق واما حداثة الصورة فهي تجددها
في الوجود في كل آن واما جودها فهو مبدئيتها للاعراض والآثار او موجديتها فبحسب حقيقتها العقلية التي في علم الله وهي من جهات الفيض
الله ورحمته على القوابل المستعدة وهذه القوابل انما تقبل الصور بقدر معلوم من خصوصيات الازمنة والاوقات كما قال
سبحانه وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ومن كلماته الدالة على حدوث عالم الطبيعة والجسم قوله النفس
جوهر شريف كريم تشبه دائرة قد دارت على مركزها غير انها دائرة لا بعد لها ومركزها العقل وكذا العقل دائرة استدارت على
مركزها وهو الخير الاول المحض غير ان النفس والعقل وان كانا دائرتين لكن دائرة العقل لا تتحرك ابدا بل هي ساكنة واقفة شبيهة
بمركزها واما دائرة النفس فانها تتحرك على مركزها وهو العقل حركة الاستكمال واما دائرة العالم السفلي فانها دائرة تدور حول
النفس واليها تشتاق وانما تتحرك بهذه الحركة الذاتية شوقا الى النفس كشوق النفس الى العقل وشوق العقل الى الخير الاول المحض
ولان دائرة هذا العالم جرم والجرم يشتاق الى الشيء الخارج منه ويحرص ان يصير اليه فيعانقه فلذلك الجرم الاقصى الشريف
يتحرك حركة مستديرة لانه يطلب النفس من جميع النواحي لينالها فيستريح اليها ويسكن عندها هذا كلامه وهو صريح في استحالة
الفلك وانقطاع حركته الذاتية ودثور الطبيعة ونفاده وفناء العالم الجسماني واضمحلاله وانتقاله الى الدار الاخرة
حسبما اومضنا سبيله ومن الحكماء المبرزين المشهورين بالفضل والبراعة الاسكندر الافرودوسي وهو من كبار اصحاب ارسطاطاليس
راياً وعلما وكلامه امتن ومقالته ارصن وقد وصفه الشيخ في الشفاء وفي كتاب المبدء والمعاد بفاضل المتقدمين واثنى

استاده في كثير من المسائل منها ان الباري عالم بالاشياء كلها كلياتها وجزئياتها على نحو واحد ولا يتغير علمه بتغير المعلوم ولا يتكثر وخالفه في بعضها بحسب ظاهر الامر ونحن قد وجهنا قوله بهلاك بعض النفوس كما ستعلم ومما انفرد به انه قال كل كوكب ذو نفس وطبع وحركة من جهة نفسه وطبعه ولا يقبل التحريك من غيره اصلا ومن كلامه الدال على حدوث ما سوى الفلك المحدد انه قال لما كان الفلك محيطا بما دونه فكان الزمان جاريا عليه لان الزمان هو العاد للحركات اي عددها ولما لم يكن يحيط به شيء اخر والا لكان الزمان جاريا عليه لم يجز ان يفسد ويكون فلم تكن قابلا للكون والفساد وما لا يقبل الكون والفساد كان قديما اقول كلامه ظاهر في ان ما يكون تحت الدهر والزمان فهو من الكوائن الفواسد ولا شبهة في ان جميع الاجرام الفلكية والعنصرية مما يجري عليه الزمان لانها مادية فيها جهة القوة والاستعداد وما كان كذلك فالزمان من مشخصاته فيكون متغير الوجود قابلا للكون والفساد فحينئذ ان ثبت ان المحيط بالجميع جسم طبيعي له قوة الحركة والتغير فهو ايضا لا محالة ذو صورة متجددة كائنة فاسدة فيحتاج الى محدد آخر يحدد زمان وجوده ومكان كونه وان لم يكن كذلك فيكون احاطته بالجميع ليست احاطة وضعية مكانية كاحاطة السقف بل كان امرا نفسانيا يحيط بالسماء احاطة نفسانية فلم يكن بحسب جوهرها العقلي من جملة عالم الشهادة والحس بل من عالم الغيب وعالم التدبير والقضاء الالهي وما عند الله باق ببقائه كما قال ما عندكم ينفد وما عند الله باق ومن عظماء الحكماء المتالهين الراسخين في العلم والتوحيد فرفوريوس صاحب المشائين واضع ايساغوجي وهو عندي من اعظم اصحاب المعلم الاول واهدى القوم الى عيون علومه وارشدهم الى اشاراته وجميع ما ذهب اليه في علم النفس وعلم الربوبية وكيفية المعاد ورجوع النفس الى عالم الحق ودار الثواب والاعتماد عليه في شرح التعليم الاول اكثر من غيره كالاسكندر الرومي وثامسطيوس وان كان الشيخ اكثر تعويله على هذين دونه لانكاره عليه في القول باتحاد العاقل بالمعقول واتحاد النفس بالعقل الفعال وقد علمت تحقيق هذا المقام على وجه الكمال والتمام قال المكونات كلها انما تتكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلو الصورة وقال كل ما كان واحدا بسيطا ففعله واحد بسيط وما كان كثيرا مركبا فافعاله كثيرة مركبة وكل موجود ففعله مثل طبيعته ففعل الله بذاته واحد بسيط وما يفعلها من افاعيله بتوسط فمركب وقال ايضا كل ما كان موجودا فله فعل مطابق لطبيعته ولما كان الباري موجودا ففعله الخاص الوحداني هو الاجتلاب الى شبهه يعني الوجود ففي كلامه دلالة على حدوث الطبيعة الجسمانية تصريحا وتلميحا اما الاول فحيث قال المكونات انما تتكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلوها عنها واما الثاني فقوله كل موجود ففعله مثل طبيعته ولا شبهة في ان لكل جسم طبيعة هي مبدأ حركته والحركة امر دائم التجدد والحدوث فكذلك مبدؤه القريب فيكون كل جسم طبيعي متجددا حادثا زائلا كائنا فاسدا وايضا في قوله ففعله الخاص الوحداني هو الاجتلاب الى شبهه اشارة الى تبدل هذا العالم ورجوعه الى الله سبحانه ومن الفلاسفة المعتبرين المشهورين ابرقلس المنسوب الى افلاطن وقد اشتهر فيما بين القوم منه القول بقدم العالم ونسبته الى الفلاسفة الاقدمين ومنشأ ذلك ايراد ابرقلس في تصنيفه تلك الشبهات التسع التي نقلها ولولا مخافة الاطناب لذكرتها وبينت وجه التفصي عن كل واحد واحد منها بحيث لم يبق فيها لاحد مجال الشك في حدوث العالم وكيفية صدور الموجودات منه ثم على ان لكل منها محملا صحيحا ووجها وجيها يصار اليه ولهذا ذكر الشهرستاني في كتاب الملل والنحل انه قال بعض المتعصبين لابرقلس ممهدا له عذرا في ايراد تلك الشبهات انه كان يناطق الناس بمنطقين احدهما روحاني بسيط والاخر جسماني مركب وكان اهل زمانه الذين يناطقونه جسمانيين وانما دعاهم الى ذكر هذه الاقوال بمقاومتهم اياه فخرج من طريقة الفكرة والفلسفة من هذه الجهة لان من الواجب على الحكيم ان يظهر الحكمة على طرق كثيرة يتصرف فيها كل ناظر بحسب نظره ويستفيد منها بحسب فكره واستعداده فلا يجدوا على قوله مساغا ولا يصيبوا عليه مقالا ومطعنا لان ابرقلس لما كان يقول بدهر هذا العالم وانه باق لا يدثر وضع كتابا في هذا المعنى فطالعه من لم يعرف طريقته ففهموا منه جسمانيته دون روحانيته فنقضوه على مذهب الدهرية وفي هذا الكتاب لما اتصلت العوالم بعضها ببعض وحدثت القوى الطبيعية حدثت فيها قشور واستغلت لبوب فالقشور داثرة واللبوب دائمة لا يجوز عليها الفساد لانها بسيطة وحينئذ القوى فانقسم العالم عالمين عالم الصورة واللب وعالم الكدور والقشور فاتصل بعضه ببعض وكان آخر هذا العالم من بدو ذلك العالم فمن وجه لم يكن فرق بينهما فلم يكن هذا العالم داثرا اذا كان متصلا بما ليس بداثر ومن وجه دثرت القشور وزالت

الكدر وكيف يكون القشور غير داثرة ولا مضمحلة وما لم تزل القشور باقية كانت اللبوب خافية وايضا فان هذا العالم مركب
والعالم الاعلى بسيط باق دائما غير مضمحل ولا متغير قال الذى يذب عن ابرقلس هذا الذى نقل عنه هو المقبول عن مثله بل الذى وكل بسيط ح
اضاف اليه القول الاول لا يخ من امرين اما ان لم يقف على مرامه للعلة التى ذكرناه سابقا واما لانه كان محسودا عند اهل زمانه
لكونه بسيط الفكر واسع النظر سابر القوة وكانوا اولئك اصحاب اوهام وخيالات والدليل على صحة ما ذكره هذا الذاب ان
ابرقلس كان يقول فى موضع من كتابه ان الاوائل التى منها كونت العوالم باقية لا تدثر ولا تضمحل وهى لازمة للدهر ما سكنة الا انها
من اول واحد لا يوصف بصفة ولا يدرك بنعت ونطق وان صور الاشياء كلها منه وتحته وهو الغاية والمنتهى التى ليس فوقها
جوهر هو اعظم منها الا الاول الواحد وهو الاحد الذى قوته اخرجت هذه الاوائل وقدرته ابدعت هذه المبادى وقال ايضا
ان الحق لا يحتاج ان يعرف ذاته لانه حق حقا فهو محته اذ قد حققه الحق فالحق الذى استمد منه طباع الحيوة والبقاء هو الذى افاد وكل حق حقا صح
بقاء هذا العالم ابدا وبقاء تجدد ثور قشوره وذكى البسيط الباطن من الناس الذى كان فيه قد علق به وقال ايضا ان هذا
العالم قد اضمحلت قشوره وذهب دنسه وصار بسيطا روحانيا وبقى ما فيه من الجواهر الصافية النورانية فى حد المراتب الروحانية
مثل العوالم العلوية وبقى فيه جوهر كله قشر ودنس وخبث هذه كلماته اقول قد انكشف تبين من هذه الكلمات التى فى غاية
الحسن والاتقان ان مذهب الحكيم الربانى المشهور بين الناس بانه دهرى هو بعينه مذهب افلاطن ومن نقد منه فى حدوث العالم
وخرابه وبواره وبقاء العالم الالهى والصور الربانية وانه لما راى وانكشف له اتصال اول هذا العالم باوائل ذلك العالم اتصال
المعلوم المفاض بعلته الفياضة واتصال ذى الغاية بغايته ولحوق الناس بكماله وتمامه وذلك العالم الربوبى باق ببقاء الله دائم
بديمومته حكم احيانا بازليته هذا العالم بهذا المعنى كما يقال ان ابداننا باقية ببقاء نفوسنا مع ان البدن سائل زائل فى كل آن كما
علم فقوله بدهر هذا العالم يعنى به ان الصور الطبيعية الحسية التى للافلاك وغيرها ازلية الاشخاص والاعداد بل يعنى به
ان صورتها العقلية البسيطة الموجودة فى علم الله باقية عنده غير داثرة بدثور هذه الحسيات المركبة وذلك لان الدثور
يقتضى غاية ومعادا غير داثر كما ان الحدوث يقتضى مبدءا وفاعلا غير كائن لامتناع ان يكون لكل غاية غاية الى لا نهاية لا نهاية لها
او ان يكون لكل مبدء مبدء لا الى بداية لا بداية لها ففى الطرفين لا بد وان ينتهى الاشياء المتجددة الى امر لا بداية له ولا نهاية له
فاذن مرجع قوله ان العالم قديم على الوجه الذى مر تحقيقه الى ان الصانع له قديم وهو المبدء الذى منه بدء وكل باد والمعاد الذى
اليه اوب كل آيب فما ذكره قول حق وصوب بشرط ان يعلم قائله ويذعن بان الصور العقلية الدائمة التى هى بواطن هذه الصور
الداثرة الطبيعية ليست موجودات مستقلة الوجود متباينة الذوات لوجود باريها وجاعلها الحق الاول ليلزم تعدد القدماء
كما يقوله الصفاتية ولا حالة فى ذات الاول ليلزم التكثر فى ذاته ولا انها ولا انها متحدة به تعالى عن ذلك فى مرتبة ذاته ليلزم الانقلاب
له من الوجوب الى الامكان او لها من الامكان الى الوجوب والكل مستحيل بل الواجب واجب ابدا سرمدا والممكن ممكن دائما والحق حق
فى الازل والباطل باطل لم يزل وهذا شئ لا يعرفه الا اهل الاذواق والمواجيد والراسخون فى علم التوحيد على ان البرهان قائم كما
اسلفناه على ان كل شوق وطلب غريزى يفضى بصاحبه الى ما يطلبه ويحبه بالضرورة **فصل** فى نبذ من كلام ائمة الكشف
والشهود من اهل هذه الملة البيضاء فى تجدد الطبيعة الجرمية التى هو ملاك الامر فى دثور العالم وزواله قد ذكرنا فيما سبق
كثيرا من الايات القرانية الدالة على هذا المطلب الذى هو عمدة اصول الحكمة والدين وهو مما يستفاد من الاحاديث المروية عن صاحب
هذه الشريعة الماثورة عن اهل بيت العصمة والنبوة صلوات الله عليهم اجمعين منها كلام امير المؤمنين عليه السلم فى نهج
البلاغة احذركم الدنيا فانها دار شخوص ومحل تنغيص ساكنها ظاعن وقاطنها بائن يميد باهلها ميدان السفينة بصفقها
العواصف فى لجج البحار ومنها ايضا قوله ع ما اصف من دار اولها عناء وآخرها فناء من ساعاها فاتته ومن استغنى عنها واتته هذا
الكلام كما قبله فى غاية البلاغة فى الحكمة لا ينكشف حق معناه الا على من احكم القوانين الماضية وامعن فى الرياضات العقلية
لطلب العلوم الالهية واما كلام اهل التصوف والمكاشفين فقد قال المحقق المكاشف محى الدين العربى فى بعض ابواب
الفتوحات المكية قال تع وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم اى من اسمه الحكيم فالحكمة سلطان هذا الانزال
الالهى وهو اخراج هذه الاشياء من هذه الخزائن الى وجود اعيانها فى هذه الخزائن ثم قال بعد كلام طويناه فبالنظر الى اعيانها

أي

هي موجودة عن عدم وبالنظر الى كونها عند الله في هذه الخزائن ثم قال واما قوله ما عندكم ينفد صحيح في العلم لان الخطاب مع العين
الجوهر والذي عنده اعني عند الجوهر من كل موجود انما هو ما يوجده الله في محله من الصفات والاعراض والاكوان وهي في الزمان او
الحال الثاني من زمان وجودها او حال وجودها ينعدم من عندنا وهو قوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق وهو يجدد للجوهر
الامثال او الاضداد دائما من هذه الخزائن وهذا معنى قول المتكلمين العرض لا يبقى زمانين وهو قول صحيح حق لا شبهة فيه لا نبعث
الممكنات قال واما صاحب النظر فما عنده خبر بشيء من هذا الامر تنبيه بنوى لا نظر فكري وصاحب النظر مقيد تحت سلطان
فكره وليس للفكر فيه مجال وقال ايضا في الباب السابع والستين وثلثمائة يحكي عن عروج وقع بحسب الباطن حين مخاطبته مع ادريس
النبي عليه السلام بهذه العبارة قلت له اني رايت في واقعتي شخصا بالطواف اخبرني انه من اجدادي وسمى نفسه فسئلته عن زمان
موته فقال اربعون الف سنة فسئلته عن ادم لما تقرر عندنا من التاريخ لمدته فقال لي عن اي ادم تسئل عن آدم الاقرب قلت بلى
فقال صدق انى نبي الله ولا ادرى للعالم مدة يقف عليها بجملتها الا انه بالجملة لم يزل خالقا ولا يزال دنيا واخرة والاجال في المخلوق
بانتهاء المدة لا في الخلق فالخلق مع الانفاس يتجدد فقلت له فما بقي لظهور الساعة فقال اقتربت الساعة اقترب للناس حسابهم وهم
في غفلة معرضون فقلت عرفني بشرط من شروط اقترابها فقال وجود ادم من شروطه فقلت فهل كان قبل الدنيا دار غيرها قال دار
الوجود واحدة والدار ما كانت دنيا ولا اخرة الا بكم والاخرة ما تميزت الا بكم وانما الامر في الاجسام اكوان واستحالات واتيان
وذهاب لم يزل ولا يزال انتهى كلامه الشريف **الفن السادس** من علم الجواهر في المبادى والاسباب للطبيعيات
التي يتسلمه العالم الطبيعي اخذا من العالم الالهي على وجه الحكاية والتسليم واما البرهان عليه فضمانه على ذمة العالم الرباني اخذا من
الله من جهة ملئكته المقربين الذين هم وسائط امره في خلقه وفيه فصول **فصل** في تعريف الطبيعة لا شبهة لنا في ان
هذه الاجسام التي قبلنا قد يصدر عنها افعال وانفعال وحركات واستحالات نجد بعضها من جهة اسباب غريبة خارجة مثل حركة
الحجر الى فوق والنار الى تحت ومثل تسخن الماء وتبرد الهواء ونجد بعضها لا يستند الى سبب غريب كحركة الحجر الى تحت وحركة
النار الى فوق وكثير برد الماء وتسخن النار وقريب من هذا استحالة البذور والنطف نباتا وحيوانا ونصادف ايضا من الحيوانات
تصرفا ارادتيا في انواع حركاتها وسكناتها من غير تصرف خارج عنها يصرفها هذه التصاريف قاسر غريب يقسرها على هذه
الافاعيل فهذا ما ارتسم في اذهاننا في اول النظر من غير ان نجزم اولا ان كلا من الوجهين صادرة بارادة من يد وكلا منهما لازم اولا صح
طريقة واحدة لا ينحرف عنها او غير لازم طريقة واحدة بل مختلف الطرق ولا ايضا ان هذه الاجسام التي ليست محركاتها من خارج
مشهودة لنا هل لها محرك خارج لا نحسه ام لا وعلى الاول هل من شانه ان نحس حتى يكون محسوس الذات غير محسوس التاثير كمن يشا
انجذاب الحديد الى جهة ولم ير مقناطيسا يجذب الحديد او عساه ان يكون مفارق الذات غير محسوس البتة على انه من الواضح الجلي لكل
عاقل ان الجسم بما هو جسم لا يجوز ان يفعل فعلا خاصا ولا ان يحرك تحريكا فالذي لا بد ان يتسلمه الطبيعي ويبرهن عليه الالهي ان
هذه الاجسام المتحركة هذه الحركات انما يصح حركاتها وافاعيلها عن قوى موجودة فيها هي مبادي آثارها وافعالها فمنها قوة
يصدر عنها الفعل والتغيير على نهج واحد من غير ارادة ومنها قوة يصدر عنها كذلك مع ارادة ومنها قوة متفننة الفعل والتحريك
من غير ارادة ومنها قوة كذلك مع ارادة وهكذا حال القسمة في جانب السكون بحسب الاحتمال العقلي فالاولى تسمى طبيعية بحسب هذا
الاصطلاح ولا يخلو عنها جسم عندها كما للحجر في هبوطه وسكونه في وسط الكل ومعنى قولنا لا يخلو عنها جسم انه ما من جسم الا ويوجد
فيه قوة مباشرة لفعل بالحركة او السكون على نهج واحد بلا شعور لها في مرتبة وجودها الخاص بلا اشتراط ان لا يكون معها قوة
اخرى فوقها كنفس وعقل او تكون واذا كانت قوى اتحدت هذه معها ضربا من الاتحاد او لم يكن والثانية تسمى نفسا فلكيا
كما للكوكب في دورانه على نفسه عند محققي الحكماء والثالثة تسمى نفسا نباتية كما للنبات في تغذيته ونشوه وتوليده والرابعة
تسمى نفسا حيوانية كما للحيوان في احساسه ومشيه وشهوته وغضبه وربما قيل اسم الطبيعة على كل قوة يصدر عنها فعل بلا ارادة
فتعم النفس النباتية وربما قيل لمبدء كل فعل بلا روية فتعم النفس الفلكية وغيرها حتى العنكبوت في نسج شبكتها والنحل
في هندسة بيوتها انها بالطباع لكن التي هي مبدء للعلم الطبيعي الباحث عن احوال المتغيرات هي الطبيعة بالمعنى الاول التي لا يخلو
عنها جسم وليس على الطبيعي ان يتكلف اثباتها بل عليه ان يلتمس اثباتها عن صاحب الفلسفة الاولى وعلى الطبيعي ان يعرف

تحقيق مفهومها ولا يتعرض لمن ينكر وجودها اذ فيه كلفة شاقة كما مر ذكرها من قبل من جهة ان لكل متحرك محركا فالطبيعي حكمه في هذه
المسئلة واما لها حكم المحل القابل والرجل الاخر حكمه فيها حكم المعطي الفاعل وقد حددت الطبيعة بانها مبدء اول لحركة ما
هو فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وهذا الحد موروث من الامام الاول لتعليم الفلسفة وشرحه كما وجد في الشفاء ان معنى
قولنا مبدء اول للحركة اي مبدء فاعلي يصدر عنه التحريك في غيره اعني الجسم المتحرك وقد وقعت الاشارة منا سابقا ان معنى الفاعل
في استعمال الطبيعيين وفي الافاعيل الطبيعية هو الذي يكون تاثيره زمانيا وعلى التدريج ثم ينبغي ان يعلم ان الطبيعة لا يجب
ان يكون في كل شيء مبدء للحركة والسكون معا ولا ايضا يجب كونها مبدء للحركة المكانية فقط بل المراد انها مبدء لكل امر ذاتي
يكون للشيء من الحركة ان كانت والسكون ان كان وسواء كانت الحركة في اين او كم او كيف وجوهر او نحو اخر ومعنى قوله اول اي
مباشر قريب لا واسطة بينه وبين تحريكه فيصح ان يكون النفس مبدء لبعض حركات الاجسام التي هي فيها ولكن بواسطة الطبيعة
حتى ان قوما اعتقدوا ان النفس في ذوات الانفس تفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة وهذا حق عندنا في الحركات الانتقا لية
الارادية التي تكون للحيوانات دون ما تكون كسقوط ابدانها من فوق الى تحت كما لوحناه اليك سابقا من ان مباشر كل حركة هو
الطبيعة سواء استقلت او استخدمت للنفس واما الشيخ فقد انكر ذلك واستبعده حيث قال ولا ارى الطبيعة يستعمل
محركة للاعضاء خلاف ما توجبه ذاتها طاعة للنفس ولو استعملت الطبيعة كذلك لما حدث الاعياء عند تكليف النفس اياها
غير مقتضاها ولا تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة وقد مر اندفاع ما ذكره وحل الاشكال بان الطبيعة ليست واحدة با
لنوع ووحدتها جنسية والتي في العناصر والمعادن غير التي يتوسط بين النفس وتحريكاتها الاينية والكمية والكيفية ثم
العجب منه انه جوز مثل هذا التوسيط والاستخدام في غير التحريكات المكانية ولم يجوز فيها وان كان الذي جوزه على طور غير الطور
الذي نحن عليه لان القوى النباتية والحيوانية عنده اعراض وكيفيات فعلية او انفعالية وعندنا جواهر صورية وقوله هو فيه
ليفرق بين الطبيعة والصناعة والقواسر واما قوله بالذات فقد حمل على وجهين احدهما بالقياس الى المحرك والاخر بالقياس الى
المتحرك فمعناه على الوجه الاول ان الطبيعة تحرك لذاتها لا عن تسخير قاسر فيستحيل انه لا يحرك حين خلوها عن مانع حركة غير الحركة
التي لاجل قاسر ومعناه على الوجه الاخر ان الطبيعة تحرك لا من يتحرك عن ذاته لا عن خارج وقوله لا بالعرض ايضا يحمل على وجهين
احدهما بالقياس الى الفاعل والثاني بالقياس الى القابل فالاول ان الطبيعة مبدء لما كان حركته بالحقيقة لا بالعرض والحركة بالعرض
مثل حركة ساكن السفينة بحركة السفينة والثاني انه اذا حركت الطبيعة صنما من نحاس فهي تحركه بما هو صنم بالعرض لان تحريكها بالذات
للنحاس لا للصنم ولذلك لا يكون الطبيب طبيعة اذا عالج نفسه وحرك الطب ما هو فيه لانه فيه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو
طبيب فلم يكن برؤه عن المرض لانه طبيب ولكن لانه متعالج فانه من حيث هو معالج شيء ومن حيث هو متعالج شيء لانه بالحيثية الاولى
صانع للعلاج وبالحيثية الاخرى قابل لمريض **تبصرة** قد سنح لبعض الواردين بعد السابقين الاولين ان يستقصر هذا
التحديد وتوخى بعد استقصاره ان يزيد عليه زيادة فقال ان هذا التعريف انما يدل على هذه الطبيعة لا على جوهر ذاتها بل على
نسبتها الى ما يصدر عنها ويجب ان يزاد في حدها فقال ان الطبيعة قوة سارية في الاجسام تفيد التخليق والتشكيل وتحفظهما
وهي مبدء لكذا وكذا والذي عليه الشيخ ان هذه الزيادة تكلف مستغنى عنه وان ما فعله ردي فاسد غير محتاج اليه ولا
بدله فقال اما الزيادة التي راى بعض اللاحقين بالاوائل ان يزيدها فقد فعل باطلا فان القوة التي كالجنس في رسم الطبيعة هي
القوة الفاعلية واذا احدث حدت بانها مبدء الحركة من اخر في اخر بانه اخر وليس معنى القوة الا مبدء تحريك يكون في الشيء
وليس معنى السريان الا الكون في الشيء فان المحل اذا كان امرا منقسما كان الذي يحله من حيث ذاته ايضا منقسما ساريا فيه وليس
معنى التخليق والتشكيل الا داخلا في معنى التحريك وليس معنى حفظ الخلق والاشكال الا داخلا في التسكين فيكون هذا
الرجل قد كرر اشياء كثيرة من غير حاجة اليه وهو لا يشعر ومع ذلك فان هذا المتدارك قد خلل هذا الرسم بزعمه انه اذا قال قوة
فقد دل على ذات غير مضافة الى شيء وما فعل فان القوة مفهومها هو مبدء التحريك والتسكين لا غير فالقوة لا ترتسم الا من
جهة النسبة الاضافية هذا تلخيص كلامه اقول كون الطبيعة مبدأ لافاعيلها الذاتية من الحركة وغيرها ليس على سبيل
ان يكون من الصفات العارضة لذاتها بعد ذاتها كالضاحك والكاتب للانسان بل وجودها في نفسها ووجودها مبدء

لكذا وكذا شيء واحد بلا تغاير فالمذكور في تعريفه ليس كما يفهم من كلام الشيخ انها حد بحسب مفهوم الاسم ورسم بحسب الحقيقة والذات وكذا ينبغي ان يعلم ان كون هذا المبدء طبيعة وقوة وان كان بحسب مفهومات متغايرة لكن قد علمت ان تكثر المفهومات وتغايرها لا يقتضي تغاير نحو الوجود الذي هو مصداق الجميع فهذه القوة في كل واحد من انواع الجسم شيء واحد جسماني يترتب عليه بها افعالها وآثاره الذاتية الجسمانية من الحركات والاستحالات وغيرها سواء كانت متحصلة القوام بجوهر نفساني او لا وسيأتي لهذا شرح

فصل في نسبة الطبيعة الى ما فوقها من الصورة والنفس والى ما تحتها من المادة والحركة والاعراض قال الشيخ في الشفاء ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا فطبيعته هو القوة التي يصدر عنها تحركه وتغيره الذي يكون عن ذاته وكذلك سكونه وثباته وصورته هي ماهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته والاعراض التي اذا تصورت مادته بصورته وتمت نوعيته لزمته او عرضت له من خارج وربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها صورته وربما لم يكن اما في البسائط فان الطبيعة هي الصورة بعينها فاذا قيست الى الحركات والافعال سميت طبيعة واذا قيست الى تقويمها للنوع سميت صورة فصورة الماء مثلا قوة اقامت هيولى الماء نوعا هو الماء وتلك غير محسوسة وعنها تصدر الآثار المحسوسة من البرودة والثقل وهو الميل لا يكون للجسم وهو في حيزه الطبيعي فيكون فعلها في جوهر الماء اما بالقياس الى المتأثر عنه فالبرودة واما بالقياس الى المؤثر فيه المشكل له فالرطوبة واما بالقياس الى مكانه الغريب فالتحريك وبالقياس الى مكانه المناسب فالتسكين واما في المركبات فالطبيعة كشيء من الصورة ولا يكون كنه الصورة فان تلك الاجسام لا تصير هي ما هي بالقوة المحركة لها بالذات الى جهة وحدها وان كان لا بد لها في ان يكون هي ما هي من تلك القوة فكان تلك القوة جزء من صورتها وكان صورتها يجتمع من عدة معان فيتحد كالانسانية فانها تتضمن قوى الطبيعة وقوى النفس النباتية والحيوانية والنطق واذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الاجتماع اعطيت الماهية الانسانية واما كيفية نحو هذا الاجتماع فالاولى ان يبين في الفلسفة الاولى هذا ملخص كلامه وفيه امور صحيحة على طور حكمتنا المشرقية وامور متزلزلة كما يظهر على من تأمل وتدبر في مواضع من كلامنا فقوله صورة الشيء هي ماهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته كلام حق صحيح يجب التعويل عليه في جميع المواضع وهذا الذي ذكره اصل يبتني عليه كثير من مقاصدنا سيما التي في علم المعاد فكل حقيقة نوعية فهي هي بصورتها التي مقوم نوعها ومحصل جنسها ويتفرع عليه امور منها كون النفس الانسانية في ذاتها مصداقا لجميع المعاني التي توجد في الحيوان والنبات والمعدن على وجه الاطلاق ومنها مسئلة اتحاد العاقل بالمعقول ومنها جواز حركة الاشتداد في الجوهر واما قوله وربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها صورته كالبسائط وربما لم يكن كالمركبات فلا يخلو من اضطراب اما اولا فلان قوله كالبسائط عنى به العناصر الاربعة كما يعلم من مواضع اخر من كلامه من ان الفلك لا طبيعة له وكذا الكواكب لا طبيعة لها وانما لها ميل فقط وهو من الكيفيات كالثقل والخفة وفيه ما مر من ان الافلاك وكذا الكواكب لها طبيعة خامسة واما ثانيا فقوله ربما لم يكن ان اراد به ان المركب الحيواني والنباتي صورته النوعية هي نفسه وهي بالعدد غير طبيعته وكانه اراد هيهنا بطبيعة الحيوان مثلا صور العناصر التي هي اجزاء مادته وانت تعلم ان شيئا منها ليست طبيعة الحيوان بما هو حيوان ولا النبات بما هو نبات وان اراد به غير تلك الطبايع بل التي هي مبادي حركات النشو والارادة فالحق انها عين الصورة الحيوانية والنباتية وجودا وهوية وغيرها معنى ومهية وقوله فالطبيعة كشيء من الصورة ولا يكون كنه الصورة وكذا قوله وكان تلك القوة جزء من صورتها يحتمل وجهين احدهما ما هو المختار عندنا وهو ان نعني الطبيعة المذكورة احد معان يتضمنها الصورة النوعية التي للمركب فتلك الصورة مع توحدها يتضمن مع تلك القوة من كونها مبدء قريبا للحركات والاستحالات الناشية عما هي فيه بالذات لا بالعرض وان جاز وجود تلك القوة مفردة في مادة اخرى بالنوع لا بالشخص باعتبار اخذها بشرط لا شيء اخر وثانيهما وهو الذي قصده الشيخ كما يظهر من مواضع اخرى من كلامه وهو ان هذه القوة توجد في مادة المركب من الاسطقسات ومعنى الصورة محمول على المركب لانها تتحد مع الفصل باعتبار اخذ معناها لا بشرط شيء والفصل محمول على المركب ومعنى الحمل هو الاتحاد في الوجود فيكون تلك القوة جزء من الصورة بهذا الوجه وهذا وان كان وجها صحيحا الا ان النظر يعطي ان صورة الشيء التي هي مبدء فصله الاخير يتضمن وجوده البسيط جميع المعاني الموجودة في القوى التي تحتها بوجه اعلى وابسط وكذا قوله وكان صورتها يجتمع من عدة معان فيتحد الى آخره يجري فيه الاحتمالان المذكوران وكذا الكلام في قوله واما كيفية نحو هذا

الاجتماع فالاولى ان يبين فى الفلسفة الاولى فان الذى يستفاد من كلامه فى غير هذا الموضع فى كيفية هذا الاجتماع المناسب لسائر ما قاله
هو ان صورة كل نوع وهو مركب من عدة قوى كالانسان مثلا يجب كونها مبدء لسائر قواه على ترتيب نظام كانها مجمع الكل فى واحد لكونها
مرتبطا بواحد على وجه التناسب والترتيب فى الترتيب يجعل الكثير شبيها بواحد واما الذى ينتهى اليه النظر العميق ان الصورة كالصورة
الانسانية مثلا وهى نفسه الناطقة على وحدتها جامعة لجميع قواها الحيوانية والنباتية والمعدنية على وجه مبسوط شريف
وكذا الكلام فى كل صورة بالقياس الى ما دونها فان قلت اذا كانت الصورة مبدء فاعليا لسائر القوى قاهرا عليها فيلزم ان
لا تنفعل عنها ولا يستكمل بها قلنا هذه الصورة المقومة للمواد وقواها ليست فى قوة الوجود كالمبادى العقلية حتى يتبرى عن
المواد وقواها كل البراءة فلكل منها جهتان جهة حاجة واستكمال وجهة غناء وتكميل وقد مر فى مباحث التلازم بين المادة
والصورة كيفية تحقق هاتين الجهتين فالصورة مقومة للمادة من جهة اصل حقيقتها باعانة جوهر عقلى يتصل به ضربا من الاتصال
وهى مفتقرة الى المادة فى عوارضها الانفعالية وهيأتها المسماة بالمشخصات وكلامنا فى الصورة من جهة اصل حقيقتها لا من
جهة تاخرها عن المادة وافتقارها اليها فانها ليست من تلك الحيثية مادة بل موضوعا وهكذا الحال فى كل صورة ومادة حتى
النفس والبدن فان النفس محصلة للبدن وقواه من حيث اتصالها بالمبدء الفعال على نحو الشركة دون الاستقلال الا مع تمام
الاتصال وح يستغنى عن البدن كل الاستغناء وهى قائمة بالبدن مفتقرة اليها فى طلب الكمال من حيث انفصالها عن المبدء ومن
جهة قصورها ونقصها هذا ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد علمت نسبة الطبيعة الى الصورة ومنه يستفاد نسبة الى النفس
كما اومانا اليه اما البسائط كالفلك وما فيه فان طبيعتها ونفسها شئ واحد فى الوجود وذلك الواحد ذو شئون ودرجات
بعضها عقلية وبعضها نفسانية مدركة للجزئيات وبعضها طبيعية سارية فى الجسم مباشرة للحركة الدورية التى على نهج واحد
من غير ارادة بحسب هذه المرتبة اعنى القوة السارية فى الجسم وان كانت الحركة ارادية بحسب قوة نفسانية يتحد بها هذه القوة الطبيعية
ضربا من الاتحاد وهذه القوة الغريبة من فعل الحركة حادثة شيئا فشيئا متجددة حسب تجدد الحركة كما سبق واما نسبتها الى المادة
فالتقويم بوجه والتخصيص بوجه والتنويع بوجه كما علمت فى مباحث الماهية واما النسبة الى الحركة والسكون فالاستلزام والاستتباع
من غير تخلل جعل مستانف بينهما واما نسبتها الى الاعراض فهى بعضها الافادة والتحصيل وفى بعضها التهيئة والاعداد وايضا من
الاعراض ما يعرض للجسم الطبيعى من خارج ومنها ما يعرض من جوهر الشئ فبعضها تابع للمادة كالسواد للزنجى وانتصاب القامة وحسن
الشكل والخلقة وبعضها تابع للصورة كالذكاء والفرح وحسن الخلق بالضم وغير ذلك فى الناس وقوة الضحك قال الشيخ فى بيان
ان هذه الامور وان لم يكن بد من وجودها ان يكون فى مادة فان منبعها من الصورة ومبدئها وستجد اعراضا تتبع الصورة وينبعث
منها او يعرض لها بوجه لا يحتاج لها الى مشاركة المادة وذلك اذا حققت لك فى علم النفس اقول جميع الاعراض تابعة للصورة
وهى منبعها ومبدئها الا ان الصور متفاوتة قوة وضعفا وتجردا وتجسما وليس شان المادة الا القبول والانفعال فلا فرق
بين عرض وعرض فى ذلك بل كل عرض نسبتها الى الصورة بالوجود والصدور والى المادة بالاستعداد والقبول لكن بعض الصور
قريبة الذات من افق المادة الجسمانية كالصور المعدنية والنباتية فكذا الاعراض التابعة لها كالاشكال والالوان وبعضها
بعيدة الذات عنها كالنفوس سيما الانسانية والفلكية فكذا الاعراض الناشئة منها ولما كانت تلك الصور العالية الشريفة
حيثما وجدت معها فى المادة صور وقوى متوسطة بينها وبين المادة المتوسطة السافلة الجسمية فلا جرم يوجد منها فى تلك
المادة اعراض متفاوتة القرب والبعد منها فلاجل ذلك يقع الاشتباه فى لبعضها انها تابعة للصورة ولبعضها انها
تابعة للمادة والتحقيق ما اشرنا اليه وبالجملة فاعلى الصور ما لا مادة له اصلا لا بحسب الذات ولا من جهة انفعالها الغريبة
كالعقول القادسة فكذلك اعراضها التابعة لانها المعانى الكلية والصفات العقلية كالعلم الكلى والقدرة التى ليس معها
شوب تغير والارادة التى هى عناية محضة لا التفات معها الى السافل وبعدها صور لا تعلق لها بالمادة ذاتا ولها تعلق بها فى
من جهة افعالها المتغيرة الزمانية كالنفوس الفلكية ونحوها وكذا اعراضها التابعة كالعلوم النفسانية المتغيرة والارادات
المتجددة وبعدها بين المرتبتين صور قوية التعلق بالمواد شديدة النزول اليها على طبقات متفاوتة فى النزول وغايتها
فى النزول ما تكون سارية فى جميع اجزاء المادة التى فيها على نسبة واحدة من غير تفاوت كالطبايع الاسطقسية والمعدنية

صورة بل هيئة ولا المادة من تلك الحيثية صح

بجبلته صح

فانها ذات اجزاء مقدارية كاجزاء الجسم وارفع منها قليلا الصورة النباتية فانها ببعض اجزاء النبات اربط واعلق دون البعض فلها شئ من المادة كالاصل لا يبقى الصورة اعنى النفس النباتية بدونه فاذا قلع يجف النبات ويفسد كله ولها شئ كالفروع اذا قطعت لم يفسد صورة الكل ما دام الاصل باقيا وايضا يتبدل اجزاء النبات بحسب التغذية والتحليل والنفس باقية ضربا من البقاء وارفع درجة من صورة النبات صورة الحيوان فان بعضها يكاد ان يبقى عند فساد البدن بتشخصه بقاء شخصيا وبالجملة فقد وضح غاية الوضوح ان قوام كل مركب نوعى طبيعى بصورته او ما هو كالصورة اقوى واكد من قوامه بمادته او ما هو كالمادة حتى يصح ان يق طبيعة الشئ هى صورته وما اشد سخافة راى طائفة من المتقدمين حيث فضلوا جانب المادة فى التقويم على جانب الصورة متمسكين بحجة واهية هى انه لو كانت الصورة هى الطبيعة فى الشئ لكان السرير اذا عفن فصل وصار بحيث يزرع غصنا وينبت فرعا سريرا وليس كك بل يرجع الى طبيعة الخشبية وهذا القائل كما ذكره الشيخ كانه راى ان الطبيعة هى المادة ولا كل مادة بل المحفوظة ذاتها فى كل تغير وكانه لم يفرق بين الصورة الصناعية والطبيعية ولا ايضا بين العارض والصورة ولم يدر ان مقوم الشئ يجب ان لا يكون منه بد عند وجود الشئ لا عند عدمه ايضا بل الصورة للشئ ما يحصل به الشئ هو ما هو بالفعل ومادته هى ما به يكون بالقوة فلا يفيد المادة وجود الشئ بالفعل بل ان افادت وانما افادت قوة وجود الشئ لا غير الا ترى ان الطين واللبنات اذا وجدت كان للبيت وجود بالقوة واما كونه بالفعل فيستفاد من صورته حتى لو جاز ان يقوم صورة البيت لا فى مادة لاستغنى عن اللبنات وما يجرى مجريها فالحاجة لبعض الصور الى المادة لنقص وجودها التشخصى وضعفها لا لاجل اصل حقيقتها النوعية وسيظهر لك فى مباحث المعاد ظهورا اتم مما سبق فى مباحث المثل الالهية ان جميع هذه النوعيات المركبة لها وجود صورى فى عالم مقدس مجرد عن هذه المواد واستعداداتها وذلك العالم كله صورة بلا مادة والوجود فيه فعل بلا قوة وكمال بلا نقص وقرار بلا حركة ودوام بلا تجدد والحركة لا توجد فى ذلك العالم اصلا لا فيها نصب ولا فيها لغوب واعلم ان هيهنا الفاظا مشتقة يستعملها اهل العلم فوق الطبيعة والطبيعى وما له الطبيعة وما بالطبيعة وما بالطبع وما يجرى مجرى الطبيعى اما الطبيعة فقد يستعمل على معان متقاربة المآخذ عندنا والبقى ما يذكر منها ثلثة فوق الطبيعة للمبدء الذى قد عرفتها اعنى ما يباشر الحركة والاستحالات ومقابلاتها ويق لما يتقوم به جوهر كل شئ ويق طبيعة لحقيقته وذاته واما الطبيعى فهو كل منسوب الى الطبيعة وذلك اما ما فيه الطبيعة واما ما عن الطبيعة فالاول هو المنسوب الطبيعة او الذى الطبيعة كالجزء من الصورة واما الثانى فالآثار والحركات وغيرها من المكان والزمان وما يجانسه واما ما له الطبيعة فهو الذى له فى نفسه مثل هذا المبدء اعنى الجسم المتحرك بطباعه والساكن بطباعه واما بالطبيعة فهو كل ما وجوده بالفعل عن الطبيعة بالوجود الاول كالاشخاص الطبيعية او بالوجود الثانى كالانواع الطبيعية واما بالطبع فهو كل ما يلزم الطبيعة كيف كان على مشاكلة القصد كالاشخاص والانواع الجوهرية او لازمها كالاعراض اللازمة والحادثة واما ما يجرى المجرى الطبيعى فمثل الحركات والسكونات التى يوجبها الطبيعة بنفسها لذاتها الا خارجة عن مقتضاها والخارج عن مقتضاها ربما كان عنها نفسها بسبب قابل فعلها وهو المادة فان الراس المسفط والاصبع الزائدة ليس جاريا مجرى الطبيعى ولكنه بالطبع وبالطبيعة بمعنى ان سببه الطبيعة ولكن لا لنفسها بل لعارض هو حال المادة بحسب كميته او كيفيته يقبل ذلك **حكمة مشرقية** اعلم ان الطبيعة قد تكون جزئية وقد توجد كلية والاولى هى الطبيعة الخاصة لشخص شخص والثانية هى التى توجد مفارقة الهوية عن المواد الجزئية نسبتها الى هذه التشخصات نسبة الفاعل الى فعله ونسبة الاصل الى فروعه والكلى بهذا المعنى غير الماهية الكلية التى لا توجد بالاستقلال فى الاعيان بل تابعة فى الوجود لوجود الاشياء التى يحمل هى عليها بل انما هى عينها فى الوجود وغيرها بحسب التصور عند التحليل واما الكلى الذى كلامنا فيه فهو صورة مجرد الوجود والمعنى جميعا عن المواد الجزئية والشيخ قد انكر وجودها فى الاعيان حيث قال لا وجود الا للقوى المختلفة التى فى القوابل ولم تكن النسبة متحدة ثم انقسمت نعم لها نسبة الى شئ واحد والنسبة الى الشئ الواحد الذى هو المبدء لا يرفع الاختلاف الذاتى بين الاشياء ولا يقوم المنسوبات مجردة بانفسها بل لا وجود للطبيعة بهذا المعنى لا فى ذات المبدء فانه من المحال ان يكون فى ذاته شئ غريب عن ذاته ولا فى طريق السلوك الى الاشياء كانه فايض لكنه لم يصل ولا له وجود فى الاشياء متحد بلا اختلاف بل طبيعة كل شئ اخر غير شئ بالنوع او بالعدد انتهى اقول قد استقصينا الكلام فيما سبق فى اثبات ان لكل طبيعة نوعية

كل شئ

صورة

صورة واحدة عقلية فى عالم المفارقات نسبتها الى هذه الطبايع الجزئية نسبة الكمال الى النقص ونسبة الاشد الى الاضعف فلا نفيد
ذكره والعجب ان الشيخ معترف بان الطبايع الجزئية غايات وان الغاية فى تعاقب الاشخاص هى بقاء النوع وذكر ان الكلى ربما كانت كلية
بحسب نوع وربما كانت كلية على الاطلاق وكلاهما لا وجودهما فى الاعيان ذوانا قائمة الا فى التصور لا وجود الا للجزئى اما احدهما
فهو ما تفعله من مبدء مقتضى التدبير الواجب فى استحفاظ نوع والثانى ما تفعله من مبدء مقتضى التدبير الواجب فى استحفاظ
النوع على نظامه فنقول اذا لم يكن للصورة الكلية وجود عقلى مستقل فى الاعيان فاى معنى لاستحفاظه فى هذا العالم من جهة
نسبة الجزئيات اليه وذكر ايضا فى الالهيات فى فصل اثبات الغاية فى حل شبهة من ابطل الغاية فى اشخاص الكاينات التى يتناهى
حيث لا ينتهى الى غاية بهذه العبارة واما اشخاص الكاينات الغير المتناهية فليست هى بغايات ذاتية فى الطبيعة ولكن الغاية
الذاتية هو ان يوجد مثلا الجوهر الذى هو الانسان او الفرس او النخلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا وكان هذا
فى الواحد المشار اليه لان كل كاين فاسد فاستبقى بالنوع والغرض الاول هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا فهو العلة التمامية
لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لابد فى حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهى
الاشخاص عرضا على المعنى الضرورى اقول ومن تامل فى كلامه احدهما ان لا وجود للطبايع النوعية مستقلة والاخر ان الغاية
والغرض الاصلى فى فعل المبدء الفاعلى هى الطبيعة النوعية دون الاشخاص الا على وجه التبع وعلى قسم من الضرورى المذكور فى موضعه
لحكم بالاضطراب والحيرة فان الغاية بالحقيقة والتى يؤمها القصد والغرض بالذات يجب ان تكون موجودة فى الاعيان وجودا اقوى
من وجود ما لا يؤمه القصد من الفاعل الا بالعرض وعلى وجه الاستتباع **فصل** فى ان فعل الطبيعة بالذات سواء كانت كلية
او جزئية ليس الا الخير والصلاح لا الشر والفساد قال الشيخ ان كثيرا ما هو خارج عن مجرى الطبيعة الجزئية ليس بخارج عن مجرى الطبيعة
الكلية فان الموت وان كان غير مقصود فى الطبيعة الجزئية التى فى زيد فهو مقصود فى الطبيعة الكلية من وجوه احدها التخلص
النفس عن البدن للسعادة فى السعداء وهى المقصودة ولها خلق البدن واذا اختلفت فليس بسبب من الطباع بل لسوء الاختيار
وليكون لقوم اخرين حالهم فى استحقاق الوجود حال هذا الشخص وجود فانه ان خلد هؤلاء لم يسع للاخرين مكان ولا قوة وفى قوة
المادة فضل للاخرين وهم يستحقون مثل هذا الوجود وليسوا اولى بالعدم الدائم من هؤلاء بالخلود فهذه وغيرها مقاصد الطبيعة
الكلية وكذا الاصبع الزائدة هى مقصودة فى الطبيعة الكلية التى تقتضى ان تكتسى كل مادة ما تستعد لها من الصور ولا تعطل فاذا
فضلت مادة تستحق الصورة الاصبعية لم تحرم ولم يضع انتهى اقول فيه موضع بحث من وجوه احدها ما مر من لزوم التدافع فى
كلامه حيث اثبت ههنا وجود طبيعة كلية فى الاعيان وقد انكرها بعينه فيما مر وثانيها ان مثل الموت والفساد وما يجرى مجريهما
غير منسوب بالذات الى الطبيعة كلية كانت او جزئية فان منشا الموت ان الطبايع الشخصية متوجهة الى كمالاتها مجركاتها الجوهرية
التى مر الاشارة الى ثبوتها فاذا انتقلت الطبيعة الجزئية من فطرتها الاولى الى كمال صورى اخر وغاية ذاتية اخرى لطرء الزوال
على نشاتها الاولى لطريان نشاتها الاخرى قيل انها فسدت او ماتت وليس الفساد ولا الموت فعل الطبيعة بالذات وعلى سبيل
القصد بل العرض على سبيل التبع وثالثها ان الذى ذكره سببا لفعل الموت من الطبيعة من ايصال النفس الى السعادة الاخروية الكلية صح
مختص بالنفوس الانسانية ولا يجرى ما ذكره فى النفوس الحيوانية فضلا عن النباتية مع ان الموت والفساد لحقها ايضا من جهة الطبيعة
ورابعها ان تلك السعادة على ما قرره فى بحث المعاد حسب ما ذهب اليه هو واكثر اتباع المعلم الاول عقلية صرفة فهى لا تحصل
الا لجماعة من النفوس الانسانية هى اقل عددا من البواقى والذى يفعله الطبيعة الكلية من الغايات الذاتية لابد وان يكون عاما
او اكثريا كما مر فى بحث الغاية فلو كان قضاء الموت من الطبيعة لبلوغ النفس الى تلك السعادة لزم ان يكون جميع الناس او اكثرهم سعداء
ولا يكون الشقى الا النادر منهم وليس الامر كذلك عندهم فالحق ان جميع الطبايع متوجهة لذاتها الى كمالاتها وغاياتها والتخلف
عن البلوغ اما لقسر قاسر او عروض قاطع او قصور طبيعة وان حكمة عروض الموت ليست مقصورة على البلوغ الى السعادة وان
السعادة العقلية غير مطلق الكمال والفعلية وان جميع النفوس المفارقة عن هذه الابدان لها وجود اخر اشد واكد من هذا
الوجود وتاكد الوجود لا ينافى الشقاوة والنكال كما سيتبين بيانه فى علم المعاد **فصل** فى موضوع العلم الطبيعى ومباديه
قد تقرر فى علم الميزان وفى فن البرهان منه ان العلوم منها كلية ومنها جزئية والمراد من العلم الكلى ما يبحث فيه عن احوال

الموجود بما هو موجود وعوارضه الذاتية التي تلحقه من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعًا مقداريا او عدديا او نوعا واقعا في التغير
كالعلمين الاخرين اعني التعليمي والطبيعي فالطبيعي علم جزئي ولكل علم جزئي موضوع خاص جزئي فموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس
من حيث هو واقع في التغير والمبحوث عنها فيه هي الاعراض اللاحقة له من هذه الحيثية سواء كانت صورا او اعراضا او نسبا
ويسمى كلها طبيعيات من جهة نسبتها الى القوة التي تسمى طبيعة كما قد عرفتها فبعضها موضوعات لها وبعضها آثار وحركات تصدر
عنها ولا شك ان للامور الطبيعية مبادي واسبابا وقد ثبت ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة سببه فلا سبيل الى تحقيق
معرفة هذه الامور الطبيعية الا بعد الوقوف على معرفة مباديها واسبابها وتلك المبادي لا يخلو اما ان يكون لكافتها ومنها
ما يشترك فيها الجميع او لبعضها دون بعض اما التي تعم جميعها وتشترك فيها الكل وهي المبادي لموضوعها المشترك ولاحوالها
المشتركة فلا يمكن اثباتها اذا احتاجت الى الاثبات في صناعة الطبيعيين كما علم في فن البرهان من الميزان بل اثباتها على ذمة
صاحب العلم الكلي وليس على الطبيعي الا قبول وجودها وضعا وتصور مهيتها انية واما المبادي التي لجزئي جزئي من غير اشتراك منهاجه
الجميع فيها فلا يبعد ان يفيد العلم الطبيعي اثباتها انية ومهية معا ثم ان الاشياء الطبيعية اذا كانت لها مبادٍ عامة مشتركة
واخرى جزئية مختصة مثل مبادي النمو والحس فطريق التعلم والتعليم فيها ان يبتدئ في السلوك مما هو اعم وينتهي الى ما هو اخص
وهذا في مبادي القوام والحد معلوم لكل من له ادنى بصيرة فانك اذا اردت ان تعرف مهية الانسان بحده وحقيقته تعرفك
لجنسه وهو جزؤه المادي اقدم من معرفتك لنوعه فثبت ان العام اعرف عند العقل من الخاص ومن ارتاضت نفسه بالفلسفة الالهية
يعرف ان مبادي الوجود ايضا كالفاعل والغاية اقدم تعرفا في ذاتها من معلولاتها وكانا قد اوضحنا هذا فيما قبل وبالجملة المنهج
الاشرف في التعليم ان يكون السلوك العلمي مطابقا للسلوك الوجودي النازل من الاعلى الى الاسفل ومن الاعم الاشمل الى الاخص
الاقل فمن اراد ان يعرف الامور الطبيعية فينبغي له ان ياخذ اولا من مبادي الطبيعة المشتركة الى تلك الطبيعة واحوالها ومنها الى
الطبايع المختصة واحوالها من جهة مباديها الغير المشتركة اذ الامور العامة اعرف عند عقولنا من الامور الخاصة واما عند الطبيعة
فان كانت جزئية فالشخص الجزئي اعرف عندها من المعنى النوعي وبعده المعنى الجنسي فان المقصود في الطبيعة الجزئية ليس ان يوجد
حيوانا مطلقا ولا جسما مطلقا بل ان يوجد اولا جسما خاصا ثم حيوانا خاصا ثم انسانا وهكذا الى ان ينتهي الى الحقيقة خاصة
جامعة لكل كمال في الطبيعة واما المقصود في الطبيعة الكلية بالمعنى الذي حققناه فهو اولا وبالذات وجود ما هو اعلى واشرف
منها في الحيطة والجمعية ثم ما يليه على وجه التبعية واللزوم وهكذا الى ان ينتهي في النزول الى الجسمية والهيولى فالمقصود في فعل
الطبيعة ليس الا نحو من الوجود والوجود كما علمت متفاوت في القوة والضعف في الحيطة والقصور وليس مقصودها كما زعمه بعض
مهية كلية نوعية كانت او غيرها اذ المهية غير مجعولة ولا مقصودة بالذات كما سبق وانما المجعول والغاية في القصد من اي
مبدء كان هو الوجود لكن الوجودات قد يشترك في معنى نوعي او جنسي او غيرها للعقل ان يتصورها ويتوسل من تعرف بعضها
الى تعرف الاخر ولاجل ذلك يقال العام اعرف عند العقل من الخاص لان الذي يفطن به اولا من صفات الموجودات هو المعنى المشترك
بين الكل كالشيئية والموجودية ثم المعنى الذي دون ذلك في الاشتراك كالجوهرية والعرضية ثم كالجسمية وهكذا الى ان ينتهي
الى معنى محصل كامل نوعي ولذلك الناس كلهم كالمشتركين في معرفة العموميات واوائل المفهومات التي لا كمال يعتد به فيها وانما يتميز
بان بعضهم يعرف الخصوصيات وينتهي الى النوعيات معمنا في التفصيل وهذا الامعان في تحقيق الخصوصيات ينتهي ببعض من هؤلاء
الى ان يشاهدوا بعين عقولهم صورا عقلية وجودية وذواتا كاملة نورية هي مبادي النوعيات وهذا هو الطرف الاعلى من الكمال
وهو النتيجة الكبرى من معرفة المعاني العامة والخاصة ولذا قيل المعرفة بذر المشاهدة وهذه المشاهدة غير الاحساس لان
حصول الاحساس كان متقدما على حصول تلك العمومات والمخصصات بعد ذلك وربما وقف بعضهم في المعرفة على الجنسيات
العامة كمن عرف الجسمية دون ان يحصل معها المعاني الفصلية كالنامي حتى يعرف معنى النبات او حصل الجسم النامي ووقف
عليه دون معرفة الحساس حتى يعرف معنى الحيوان فاذا انتهت المعرفة الى الطبايع النوعية واحوالها وقف النظر البحثي وليس بعده
الا المشاهدة الحضورية للطبايع العقلية والصور المفارقة واما معرفة الطبايع الجزئية فليس يبالي العقل بما يفوته من معرفتها
لان وجودها كمال للموضوع الجسماني وليس كمالا للموضوع العقلي **فصل** في تحديد المبادي التي للطبيعيين ان ياخذ وبها انما هو

على سبيل المصادرة والوضع اعلم ان الاشياء الطبيعية مباد واسباب سنشير اليها اما ماهية الموضوع اعنى الجسم الطبيعى من حيث قبوله للتغير فهى كانها مركبة من معنى الجسم الطبيعى والحيثية المذكورة واما الجسم الطبيعى فقد مضى تحقيق ماهيته واما معنى الحركة والتغير فهو ايضا قد علم واما المبادى فللجسم الطبيعى من حيث هو جسم طبيعى وهو كالجزء من ماهية الموضوع للعلوم الطبيعية مباد وله من حيث هو كائن الجوهر فاسد بل متغير فى الجملة زيادة فى المبادى فالمبادى التى يحصل بها الجسمية منها ما هى اجزاء من وجوده وحاصله فى ذاته وهويته وهى اثنان احدهما المادة كالخشب للسرير وثانيهما الصورة كالهيئة للسرير فالاول استعداد محض يسمى هيولى وموضوعا وعنصرا واسطقسا كل اسم بحسب اعتبار معنى اخر والثانى هو الصورة الجسمية وهى كون الجسم بحيث يصح ان يوجد فيه ابعاد خطية متقاطعة على زوايا قوائم وهى ايضا اضعف الصور وجودا ووحدة حيث يبقى مع احاد التشكلات والتكميات وكل من هذين كما هو مبدء للجسم بما هو جسم كذلك مبدء للجسم الذى هو نوع من انواع ذلك الجسم لان سائر الصور التى للطبيعيات التى هى مبادى اجناسها وانواعها لا تنفك عن مقارنة الجسم الطبيعى مطلقا فيكون المادة الاولى التى هى احد مبادى الجسم التى منزلتها من الجسم منزلة الخشب من السرير نسبتها الى الاجسام ذوات تلك الصورة هذه النسبة فيكون جوهرا اذا نظر الى ذاتها غير مضافة الى شئ من الصور بل خالية عنها لكن من شانها ان يقبلها مجتمعة او متعاقبة سواء كان ذلك من شان طبيعة مطلقة جنسية لها حتى لا يكون لها وحدة الا وحدة ذهنية غير متحققة الوقوع فى الاعيان بصفة الوحدة او من شان طبيعة شخصية لها هى بصفة الاشتراك للجميع مجتمعة او متعاقبة واقعة فى الاعيان على اختلاف المذهبين والذى سبق الاشارة اليه ان وحدتها الخارجية الشخصية باعتبار المعنى الذى هى به مادة فى الضعف كالوحدة الجنسية للمعنى الجنسى للاشياء وذلك لفرط نقصان وجودها فى ذاتها خالية عن الصور فيكون فى طبيعتها وطبيعة كل مادة لما بعدها من الصور ان يكون لها مناسبة ما اليها بالنقص والتمام والضعف والشدة والغنى والفقر كانها رسم فيها وظل وشبح وخيال من الصور ويكون الصورة هى التى يحمل الجوهر المادى لوجودها جوهرا آخر بالفعل بعد ما كان بالقوة فاذن ينبغى ان يوضع الطبيعى ان الجسم بما هو جسم مبدئين قريبين ذاتيين احدهما هيولى والاخر صورة ان شئت صورة امتدادية مطلقة وان شئت صورة كمالية بعدها من صور الاجسام وان شئت صورة عرضية كما فى الاصناف الجسمانية كالابيض والماشى والضاحك وليوضع ان الهيولى الاولى لا يقوم بنفسها مجردة عن الصور الجرمية بل كل هيولى بما هى هيولى لا تتجرد عن الصورة التى يقومها قائمة بنفسها ويكون الصورة التى تزول عنها لولا ان نزولها انما هو مع صورة اخرى سوت عنها ويقوم فى التقويم مقام الاولى لبطلت الهيولى لست اقول ان تقويم اللاحقة من الصورة بعينه هو تقويم السابقة بالعدد بل الهيولى جوهر مبهم الوجود له تحصلات متعددة يحفظ وحدتها الذاتية باى تحصل جاء من الصور وينبغى ان يوضع ايضا للطبيعى آخذا من الفلسفة الاولى والعلم الكلى ان كل صورة اخذت تماما لحقيقة نوع من الانواع لا يجوز تبدلها الى صورة اخرى نوعية والنوع هو النوع الاول ولا الى شخصية اخرى مباينة الوجود والشخص هو الشخص الاول بل بعينه وهذا بخلاف كل جوهر اخذ مادة لنوع او لشخص فان المادة انما اعتبرت فى الشئ المتقوم على وجه الابهام فيجوز تبدلها والنوع بل الشخص باق بحاله ما دامت الصورة باقية بحالها ولاجل هذا لا يجوز الحركة فى الجوهر الصورى ويجوز فى الجوهر المادى ولاجل ذلك لا يجوز حركة الصورة الجسمانية ولا المقدار الجسمانى فى الكم لانه بما هو نوع مقدارى لا بد له من بقاء صورة الامتداد المعين فيه وبقاء الموضوع شرط فى الحركة والمتبدل لا يجوز ان يكون عين المتبدل فيه ويجوز هذه الحركة على ما هو كالصورة المقيمة لهذه الجسمية التعليمية كالصورة المقومة لنوع من النبات فانها ما دامت باقية بالعدد ويكون تلك الحقيقة باقية بالعدد وان تبدلت عليها المقادير الجسمية بحسب الخصوصيات الامتدادية فان جسمية ما ومقدارا ما يكفى لان يكون جزءا ماديا لحقيقة معينة من النبات وهكذا قياس نوع من انواع الحيوان فى جواز تبدل القوى النباتية عليه عددا او نوعا مع بقائه بالتشخص ما دامت صورته الحيوانية المعينة اعنى نفسه باقية بالعدد فهذا هو الكلام فى المبادى الداخلة فى قوام الجسم وللاجسام مباد ايضا فاعلية وغائية والفاعل هو الذى طبع الصور التى للاجسام فى موادها فقوم المادة بالصور وجودا وقوم منها المركب ميتة تفعل صورته فى مادته وذلك المركب يفعل ما يفعل بصورته وينفعل عما ينفعل بمادته والغاية هى التى لاجلها ما طبعت هذه الصور فى المواد والكلام ههنا لما كان فى المبادى المشتركة فيكون الفاعل الماخوذ ههنا فاعلا مشتركا وكذا الغاية المعتبرة

لها

هيهنا هي الغاية المشتركة قال الشيخ في الشفاء والمشترك فيه هيهنا يعقل على نوعين احدهما ان يكون الفاعل على وجه يفعل فعلا اولا
يترتب عليه سائر الافاعيل كالذي يفيد المادة الاولى الصورة الجسمية الاولى ان كان شئ كك على ما تعلم في موضعه فيفيد الاصل
الاول ثم بعد ذلك يتم وجود ما بعده ويكون الغاية مشتركا فيها بانها الغاية التي تؤمها جميع الامور الطبيعية ان كانت غاية كك على ما
تعلم في موضعه فهذا نحو والنحو الاخر ان يكون المشترك فيه مشتركا بنحو العموم كالفاعل الكلي المقول على كل واحد من الفاعلات الجزئية
للامور الجزئية والغاية الكلية هي المقولة على كل واحد من الغايات الجزئية انتهى فيه بحث اما اولا فلان الذي ذكره اولا في تبيين
الفاعل المشترك مما ليس له وجه صحة فان الصادر اولا من المبدء الفعال في هذا العالم ليس هو الجسمية المشتركة ثم صور الكمالية النوعية
بل الطبايع الخاصة الكمالية اقدم صدورا وفعلا من الامور الجنسية كيف وقد حقق في مقامه ان الذي يجري مجرى الصور مقوم الذي
يجري مجرى المادة وايضا الصورة الجسمية لو كان لها وجود محصل قبل لحوق الصور النوعية لم يكن الصور صورا بل كانت اعراضا
لاستغناء الجسمية عنها في الوجود واما ثانيا فلان الغاية على المعنى يكون بازاء الفاعل بهذا المعنى يلزم ان يكون اخس الغايات
لانه يلزم ان يكون غاية للجسمية اولا ولغيرها بتوسطها كما ان الفاعل كك واما ثالثا فلانه قد صرح الشيخ في الالهيات في فصل
القوة والفعل بان ما بالفعل دائما اقدم مما بالقوة وبين ذلك بوجوه كثيرة وايضا ابطل في موضع اخر منها في فصل تكون الاسطقسات
كون الوجود اولا للجسم وليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الصورة الجسمية ثم يكتسب سائر الصور واما رابعا فلان الذي ينبغي
ان يوضع للطبيعي من احوال المبادي يجب ان لا يكون مبحوثا عنه في علمه فمعنى هذا الفاعل المشترك والغاية المشتركة بالنحو الذي ذكره
ثانيا لا يجوز ايضا ان يكون من المبادي التي يتسلمه الطبيعيون على وجه المصادرة فالحق ان يعرف معنى الفاعل المشترك والغاية
المشتركة على نحو اخر غيرهما وان كان قريبا من النحو الذي ذكره الشيخ وهو ان يكون الفاعل المشترك وهو الذي ينتهي منه وجود
جميع الاشياء الطبيعية بوسط او بغير وسط وان الغاية المشتركة هي التي ينتهي اليها ولاجلها وجود جميع الاشياء الطبيعية
بوسط او بغير وسط وميل هذا الفاعل سواء كان واحدا بالعدد او كثيرا بالعدد وسواء كان فاعلا لغير الامور الطبيعية ايضا او كان
مقصور الفعل على تلك الامور فهو فاعل مشترك لجميع الاشياء الطبيعية من حيث صدورها عنه بعينه واحدا او متعددا وكذا
القياس في الغاية المشتركة بما هي غاية مشتركة بالمعنى المذكور فالصادر اولا من الفاعل المذكور هو اشرف الطبايع النوعية المتعلقة
بالاجسام كالنفوس الحيوانية على تفاوتها في التقدم حسب تفاوتها في الكمال ثم النفوس النامية من اكملها الى انقصها ثم الطبايع
المعدنية ثم الاسطقسات ثم الصور المقدارية ثم المادة المشتركة والعائد اليه في الانفعالات الاعدادية الزمانية في سلسلة
الرجوع الصعودي على العكس من الترتيب الاول الصدوري النزولي فيبتدئ الوجود من الاخس فالاخس كالصور الجسمية والعنصرية
الى الاشرف فالاشرف كالنفوس وما بعدها والفرق بين وجودي النظيرين في كل مرتبة مما يحتاج الى كلام مشبع لا يناسب هذا الموضع
وظاهر ان الفاعل بهذا المعنى وكذا الغاية بالمعنى المشار اليه خارج عن عالم الطبايع الماديات والمتغيرات واما انه واحد في ذاته
او كثير واجب او ممكن فمما تبين في موضع اخر ليس على الطبيعي ان يبرهن عليه ولا ايضا وجب عليه ان يضعه ويتسلمه واما ان
المبادي المشتركة في الاجسام الطبيعية هي هذه الاربعة فعليه ان يضعه وهو مبرهن عليه في الفلسفة الاولى واما الجسم من حيث
وجوده الخاص المتغير او المستكمل او الكائن الفاسد فان له زيادة مبدء فان كون الشئ متغيرا تغيرا طبيعيا اولا وان يصير بصدد
الاستكمال كمالا ذاتيا او عرضيا او كائنا وان كان المفهوم من كونه متغيرا غير المفهوم من كونه مستكملا والمفهوم من كونه كائنا او
حادثا غير المفهوم من كليهما جميعا لا بد وان يكون فيه شئ ثابت هو المتغير وصفة كانت موجودة فعدمت وصفة كانت معدومة
فوجدت ومعلوم انه لا بد للكائن من حيث هو متغير في ذاته من ان يكون له امر قابل لما تغير عنه ولما تغير اليه وصورة حاصلة
وعدم سابق لها مع الصورة الزائلة وعدم مقارن معها للزائلة وهذا في التغيرات التي في الصفات الزائدة على جوهريات
الاشياء معلوم لاكثر الناظرين واما نحن بفضل الله وجوده فقد بينا ذلك في جوهريات الطبايع المادية على وجه لم يتيسر لاحد
بعد المعلم ومن يحذو حذوه من الفلاسفة حيث سلف ذكره من كيفية تجدد الطبيعة وتقوم وجود كل جزء منها بالعدم وعدم كل
منها بالوجود فعلى هذا يجب ان يكون العدم معدودا من جملة المبادي المقومة للكائنات فان العدم شرط في كون الشئ متغيرا
واذا كان التغير في جوهر الشئ وقوامه كان للعدم شركة في تقويمه مع سائر المقومات فرفع العدم بالكلية عما هو متغير في ذاته

لا الامور الجزئية صح

النوعية

ووجه

يوجب رفع ذاته من غير عكس فالعدم على هذا الوجه مبدء بمعنى انه لا بد منه فى وجود الشئ ولو نوقش فى اطلاق اللفظ وقيل المبدء
هو الذى لا بد من وجوده فى وجود شئ فلا مبالاة لنا فى ذلك مع قابله فليستعمل بدل المبدء المحتاج اليه فالعدم لا بد من اخذه
فى تحديد المتغير المستكمل وكذا لا بد من اخذ الصورة فيه على ان هذا العدم ليس هو العدم المطلق بل عدم له نحو من الوجود كانه عدم
شئ مع تهيؤ واستعداد فى مادة معينة فان الانسان لا يتكون عن كل لا انسانية بل لا انسانية فى قابل الانسانية لكن الكون باعتبار
الصورة لا العدم والفساد باعتبار العدم لا الصورة وقد يقال ان الشئ كان عن الهيولى وعن العدم ولا يقال عن الصورة فيقال ان السرير
كان عن الخشب وكان عن اللاسرير واعلم ان فى كثير من المواضع يصح ان يقال انه كان عن الهيولى وعن العدم وفى كثير منها لا يصح ودائما
يقال كان عن العدم فانه لا يقال كان عن الانسان كاتب والسبب فيه ان بعض المتغيرات فيه استكمال للمادة بصورة كمالية يوجب وجودها
فساد الصورة الاولى وحالة وجودية لها فالاول كالنطفة اذا تكون عنها انسان حيث تزول عنها صورة النطفة والثانى الخشب
اذا تكون عنه سرير فانه وان لم يزل عنه صورة الخشبية مطلقا لكنه مد خلا عن صورة ما وتشكل ما بالنحت والنجر وبعضها
ليس فيه استكمال بصورة تقتضى وجودها زوال شئ من الهيولى كالانسان اذا صار كاتبا فان الانسانية باقية فيه بذاتها
وصفاتها الوجودية ففى الضرب الاول من الموضوعات والهيوليات يقال فيها عن بمعنى بعد وفى الضرب الثانى اذا استعمل لفظة عن
او لفظة من كان على معنى اخر وهو ان الكائن متقوم منهما كما يقال عن الزاج والعفص مداد وتفصيل هذا المقام يطلب فى الشفاء
والذى لا بد ان يعرفه الرجل العلمى ان جميع التغيرات الطبيعية يلزمها ان ينتقل مادة الشئ من صورة الى صورة كمالية فان الصورة
الاولى وان زالت من وجودها الناقص لكنها لما اشتدت واستكملت فهى كانها باقية من حيث السنخ والذات فيجوز استعمال
لفظة من وعن بحسب كل من المعنيين وبعض التغيرات الغير الطبيعية ايضا يجرى هذا المجرى كالانسان اذا صار كاتبا فصح فيه
الاعتبار ان بخلاف البعض كالسرير اذا تفرق او الانسان اذا هرم والحيوان اذا مات فان الهرم والموت واشباههما ليست
عندنا من الغايات الذاتية التى توجبها التغيرات الطبيعية بالذات بل هى من الضروريات التابعة للاستكمالات فيجوز
عدها من الامور الغير الطبيعية كالاتفاق والقسر ومما ذكره القدماء فى مثل هذا الموضع حال شوق الهيولى الى الصورة وتشبيهها
بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر قال الشيخ وهذا شئ لست افهمه اقول قد مر الكلام منا فى مباحث العلل فى تصحيح هذا
الدعوى واذا اريد من الهيولى مطلق المادة المستكملة بالصورة حتى يشمل المواد البدنية بقواها الحسية المستكملة بالنفوس
بل يشمل العقل الهيولانى المستكمل بالعقل بالفعل لم يكن فى اثبات الشوق للمادة الى الصورة ولو باعتبار بعض الافراد كثير
اشكال **فصل** فى كيفية كون هذه المبادى المقارنة اعنى المادة والصورة والعدم مشتركة اما الهيولى فالمشهور من راى
الفلاسفة انه لا يوجد هيولى مشتركة لجميع الصور الطبيعية بناء على ان الاجسام منها ما هى قابلة للكون والفساد ومنها ما
ليست بقابلة للكون والفساد بل وجودها بالابداع فلا يكون لها هيولى مشتركة تارة تقبل صورة الكائنات الفاسدة وتارة
تقبل صورة ما لا يفسد فى طباعها ولا كون هيولانى فان ذلك مستحيل نعم ربما جاز وجود هيولى مشتركة لمثل الاجسام الكائنة
الفاسدة التى يفسد بعضها الى بعض ويتكون بعضها من بعض لا للجميع هذا ما ذكره الشيخ اقول اما الذى ذكروه من الفرق ان بعض
الاجسام مبدعة وبعضها كائنة فاسدة فهذا فرق من جهة الصورة لا من جهة المادة فجاز فى الاحتمال العقلى ان يكون جوهر
الموضوع للصورة المبدعة والصورة الكائنة شيئا واحدا صالحا فى ذاته لقبول كل صورة لكن بعض الصورة فى نفسها بحيث
يكون لها ضد مفسد وبعضها فى نفسها ما له ضد فيكون الاختلاف بين القسمين من جهة الصورة لا من جهة المادة والذى يقوى
هذا الظن ان الهيولى فى نفسها ليست الا قوة لقبول الاشياء من غير تخصص لها فى ذاتها والا لكانت مركبة من قوة وفعلية ومادة
وصورة فلا تحصل لها الا بالصور ولاجل ذلك يكون التركيب بينها وبين الصورة اتحادية على انك قد علمت فى مباحث حدوث
العالم ان صورة الافلاك والكواكب بحسب خصوصياتها وجزئياتها كائنة فاسدة واما طبايعها الكلية فليست مادية
بل عقلية واما المبدء الصورى المشترك فالشيخ قد جوز ذلك واحدا بالعدد فى الصورة الجسمية الامتدادية دون غيرها من
الصور الكمالية وقد اشرنا الى فساده والعجب ان الشيخ لم يجوز كون الهيولى واحدة مشتركة بواسطة اختلاف الصور مع ان اول
ما يتحصل به الهيولى عنده هو الصورة الامتدادية الجرمية كما هو المشهور ونسبة الصورة الكمالية النوعية الى الجسمية هذه النسبة

فكيف لم يصر اختلافهما موجبا لاختلاف الجسمية وقد صار موجبا لاختلاف الهيوليات مبطلا لاشتراكها للكل على ان الهيولى ضعيفة
الوجود لا يقدح في وحدتها الشخصية كثرة الصور كما مر بيانه بخلاف الجسمية فانها تتبدل بالاتصالات والانفصالات وغيرها
من الاسباب فالحق ان المبدا الصورى المشترك بين الامور الطبيعية يمتنع ان يكون هو الصورة الامتدادية لتبدلها في كل كون وفساد و
اتصال وانفصال بل الانسب الصورى في ان يكون مبدء صوريا مشتركا هو ما جعله جماعة من الحكماء المتقدمين حيث اخذوا العالم
كله حيوانا واحدا له نفس واحدة هي نفس الكل وصورة الكل وهذا مما لا يبعد عن الصواب سيما عند من يجعل الفلك الاعظم جسما
واحدا مشتملا على جميع السموات له حركة واحدة دائرة حول مركز الكل فان اختلاف الابعاض بالنوع اذا روعي فيها ترتيب نظام بين الاشرف
والاخس والالطف والاكثف لا يقدح في الوحدة الشخصية بصورة الجميع كالانسان الذي هو عالم صغير ثم قال الشيخ ولو كان للاجسام
مبدء صوري مشترك بهذه الصفة لكان يداوم الاقتران بالهيولى ولا يكون ولا يفسد بل متعلق ايضا بالابداع اقول قد علمت فيما
سبق ان كون الشيء دائم الاقتران بالهيولى يناقض كونه ابداعي الوجود غير كائن ولا فاسد فان الهيولى عبارة عن امر حامل لقوة وجود الشيء
وامكانه الاستعدادي ثم لحدوثه وكونه حتى لو كان الشيء مسلوب القوة والاستعداد والحدوث استحال تعلقه بالهيولى ومثل ذلك
الشيء صورة محضة اذ كل ما يتعلق وجوده بالهيولى فلابد ان يكون للعدم شركة في قوام وجوده فانه لا يحصل الا بالحركة والزمان فلا
يكون ابداعيا واما الذي قررناه من الصور في ان يكون مبدء صوريا مشتركا فينبغي ان يكون لذاته جهتان احديهما عقلية حاصلة
بالابداع والاخرى طبيعية متعلقة بالهيولى والكون والفساد للنفس الفلكية من هذا القبيل فانها من حيث جوهرها العقلي صورة
ابداعية من عالم الامر ومن حيث قواها الطبيعية وغيرها متعلقة الوجود بالهيولى سارية فيها كائنة فاسدة واما العدم فلا يجوز
ان يكون من جملته عدم مشترك بالنحو الاول من النحوين المذكورين في الاشتراك لان هذا العدم عدم شيء من شانه ان يكون وهو
معنى القوة والاستعداد فلم يبعد ان يبطل وجود ذلك واما المشترك بالمعنى الاخر من النحوين المذكورين للاشتراك فلا شبهة في ان
المبادي الثلثة مشتركة بهذا المعنى اذ يصدق على كل من الحوادث والكائنات والمتغيرات ان له هيولى وصورة وعدما وهذا
المفهوم الكلي المشترك يبقى انه لا يكون ولا يفسد على نحو ما يقال للكليات الطبيعية انها لا تكون ولا تفسد هذا ما قرره الشيخ واقول
قد اشرنا سابقا ان الاشياء المتجددة الوجود هي بحيث يكون وجودها يخالط عدمها ويتشابك فيها الوجود والعدم وان لكل منها
حظا من الوجود ولوجودها حظا من العدم اذ وجود كل جزء من اجزائه عدم الجزء الاخر ووجود ذلك الجزء عدمه وكذا كون كل جزء هو فساد كون الآخر صح
الاخر وفساده وبالجملة الكل كان له وجود للكل فيما يعتبر من الزمان فكذلك له عدم عن الكل في ذلك الزمان وكذلك حال الاتصال
المكاني للجوهر المقداري المسمى بالقار الوجود في نسبة وجود كل جزء مكاني منه الى عدم الجزء الاخر المكاني ونسبة وجود الكل الى
عدم الكل مقيسين الى كل المكان وقد علمت ان نحو وجود الطبيعة الجسمانية هذا النحو بحسب كلتا الحيثيتين فاذن لو كان المجموع
العالم الجسماني صورة واحدة مشتركة كما جوزه الشيخ لم يبعد ان يقال ان له عدما واحدا مشتركا بالمعنى الاول ايضا وان كان ذلك
العدم متضمنا لاعدام كثيرة لا تحصى ثم قال الشيخ ان لهذا العدم نحوا من الكون ايضا بالعرض ومن الفساد ايضا بالعرض فكونه ان هو صح
يفسد الصورة عن المادة فيحصل عدم بهذه الصفة وفساده ان يحصل الصورة فلا يكون ح العدم موجودا ولهذا العدم عدم
بالعرض كما ان له وجودا بالعرض وعدمه هو الصورة ولكن ليس قوام الصورة ووجودها بالقياس اليه بل ذلك يعرض له باعتبار
قوام هذا العدم ووجوده هو بنفس القياس الى هذه الصورة اقول هذا الذي افاده من ان للعدم كونا وفسادا اما بالعرض
انما يجري في حوادث قارة الوجود دفعية الحصول وانت تعلم ان في الوجود اشياء متدرجة الكون غير مستقرة الذات كالحركة
والزمان وما ينطبق عليهما من افراد مقولات يقع فيها الاستحالات حتى الجواهر الطبيعية عندنا فاذن العدم في مثل هذه الاشياء
كالوجود في ان له كونا وفسادا بالذات لان كل جزء من اجزاء المتصل التدريجي كما يصدق عليه بهويته معنى الوجود كذلك يصدق
عليه بهويته معنى عدم الجزء الذي بعده وبه فساده الذي قبله ولان وجود كل جزء كائن بحيث يعتبر في قوامه من حيث هويته
فساد الجزء السابق ولاجل ذلك يعد العدم من المبادي لا كل عدم بل عدم جزء سابق كونه على هذا الجزء فكما ان الصورة متجددة
الوجود متصل بعضها ببعض فللصورة كون متصل وفساد متصل فكذلك الاعدام متصل بعضها ببعض فللعدم ايضا كون متصل
وفساد متصل وفساد العدم هو كون الصورة كما ان كون الصورة هو فساد العدم فليس لاحد ان يقول ان اطلاق العدم

على هويته

على هويته الامر التدريجي الحصول بما هو تدريجي الحصول اطلاق مجازي بالعرض فان التدريج في الوجود لا يحصل الا بالتدريج في العدم
فيكون لكل من الوجود والعدم له كونا وفسادا بالذات ثم اطلاق الكون والفساد على الصورة بما هي صورة اولى من اطلاقهما عليها بما هي
عدم ثم لا يخفى عليك ان اطلاق الاسم على افراد كل من هذه المبادي الثلثة اعني المادة والصورة والعدم بحسب معنى مشترك في افراد
كل منها بلا شبهة ومع ذلك ليس يمكن لنا ان نقول ان كلا منها يدل على ما تحته بالتواطؤ الصرف بل يجب ان يكون دلالتها دلالة
التشكيك كدلالة الوجود والمبدء وذلك لان تحت كل منها امور شتى يختلف في معنى تلك المبدئية بالتقدم والتاخر والاشد و
الاضعف فجميع ما يقال انها هيولى طبيعة مشتركة في انها امر هو بالقوة لشيء آخر فقد يكون بسيطا وقد يكون مركبا وقد يكون بعيدا
وقد يكون قريبا وكذا الصورة فمنها جوهر ومنها هيئة اذ المراد من الصورة في هذا المقام ما يخرج الشيء من القوة الى الفعل سواء
كان جوهرا او عرضا وجميع ما يقال انه عدم فهو لا وجود صورة بالمعنى المذكور ولا شك في انه في التقدم والتاخر والشدة والضعف مقيس
الى الصورة ثم لا يخفى ان النظر هيهنا في مبدئية الصورة والاعتبارات التي فيها انما ينصرف الى حيثية كونها جزءا وبحسب انها احد
جزئي الكائن الا انها مبدء فاعلي وان جاز ان يكون مبدء فاعليا للجزء الاخر او لهيئة او لحركة ثم انه قد مرت الاشارة الى ان الطبيعي لا
اشتغال له بالمبدء الفاعلي والغائي المشتركين بالنحو الاول ولا بالنحو الاخر ايضا من حيث اشتراكهما وعمومهما وان كان يبحث عن افراد
كل منهما واما الفاعل المشترك او الغاية المشتركة بالنحو الاول لطائفة من الامور الطبيعية لا للجميع فللطبيعي بحث عنهما **فصل**
في ان اي العلل ينبغي ان يكون اشد مطلبا واهتماما للطبيعيين لا شبهة في ان صورة الشيء احق بان يطلب من مادته لاجل تقرر مهيته
لما علمت من ان بها يكون الشيء هو هو بالفعل دون مادته التي هو بها هو بالقوة وكذا لا شبهة في ان كلا من الفاعل والغاية للشيء اولى بالاهتمام
بتحقق وجود ذلك الشيء من مادته واما الترتيب بين هذين المبدئين والصورة فطلب الصورة يشبه ان يكون اقدم من طلبهما ولهذا قيل
في علم البرهان ان مطلب ما مقدم على مطلب لم لكن طلبهما اشرف منا لا واعلى رتبة من طلب الصورة فان الفاعل والغاية هما تمام وجود
المعلول كما ان الصورة تمام مهيته ومعناه وتمام الشيء هو ذلك الشيء مع امر زائد هو كمال له فبالصورة فقط لا يتم وجود الشيء ما لم يحصل
معه فاعله وغايته فالمادة انقص العلل اهتماما واكثر الجمهور تراهم كثير الاهتمام لمراعاة المواد دون الصورة والطالبين للاجساد
دون الارواح وان كانت تلك المواد صور المواد هي اخس منها وجودا وحكى الشيخ في الشفاء ان بعض الطبيعيين رفض مراعاة امر الصورة
رفضا كليا واعتقد ان المادة هي التي يجب ان يحصل ويعرف فاذا حصلت فما بعد ذلك اعراض ولواحق غير متناهية لا تنضبط ويشبه
ان يكون هذه المادة التي قصر عليها هؤلاء نظرهم هي المادة الجسمية المنطبعة دون الاولى فكانهم عن الاولى غافلون يعني لو تفطنوا
لعلموا ان الذي حصلوه وعرفوه على زعمهم وجعلوه مادة فهي بالحقيقة صورة قال وربما احتج بعض هؤلاء ببعض الصنائع وقايس
بين الصناعة الطبيعية وبين الصناعة المهنية فقال ان مستنبط الحديد وكده تحصيل الحديد والغواص كده تحصيل الدر وما عليهما
من صورتهما والذي يظهر لنا فساد هذا الراي انه افاده ايانا الوقوف على خصايص الامور الطبيعية ونوعياتها التي هي صورتها ومناقضة
صاحب هذا المذهب نفسه فانه ان اقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصورة فقد قنع من العلم بمعرفة شيء لا وجود له بل كانه امر
بالقوة ثم من اي الطرق يسلك الى ادراكه اذ قد اعرض عن الصور والاعراض صفحا وهي التي تجر اذهاننا الى اثباته فان لم يقنعه الوقوف
على الهيولى الغير المصورة ورام للهيولى صورة كالهوائية والمائية وغير ذلك فما خرج عن النظر في الصورة ثم ذكر ان مستنبط
الحديد ليس الحديد بموضوع صناعته بل هو غايتها وموضوعها الاجسام المعدنية التي يكتسب عليها بالحفر والتذويب وفعل
ذلك هو صورة صناعته ثم تحصيل الحديد غايته وهو موضوع لصنايع اخرى وبالجملة طلب كل شيء فهو بالحقيقة طلبه بما
هو صورة لا بما هو مادة ثم قال وقد قام بازاء هؤلاء طائفة اخرى من الناظرين في علم الطبيعة فاستخفوا بالمادة اصلا و
قالوا انما قصدت في الوجود ليظهر فيها الصور وان المقصود الاول هو الصورة وانه من احاط بالصورة علما فقد استغنى عن
الالتفات الى المادة الا على سبيل شروع فيما لا يعنيه قال وهؤلاء مسرفون في جهة اطراح الصورة فقد يقنعوا بان يجهلوا المادة لـ
المناسبات التي بين الصور والمواد اذ ليس كل صورة مساعدة لكل مادة ولا كل مادة ممهدة لكل صورة واذا كان علم التام الحقيقي
هو الاحاطة بالشيء كما هو وما يلزمه وكانت مهية الصورة النوعية مفتقرة الى مادة معينة فكيف يستكمل علمنا بالصورة ثم قال
ولا مادة اعم اشتراكا فيها وابعد عن الصورة من المادة الاولى وفي علمنا بطبيعتها او انها بالقوة كل شيء يكتسب علما بان الصورة

التي في مثل هذه المادة امر واجب ولها علاقة اخرى غيرها او ممكن غير موثوق به بل الطبيعي مفتقر في براهينه ومحتاج في استتمام صناعته
الى ان يكون محصلا للاحاطة بالصورة والمادة جميعا لكن الصورة مكتسبة علما بما هو هوية الشيء بالفعل اكثر من المادة والمادة مكتسبة
العلم بقوة وجوده في اكثر الاحوال ومنهما جميعا يستتم العلم بجوهر الشيء اقول ليس اسراف هؤلاء في اطراح المادة مثل اسراف اولئك
في اطراح الصورة بل ما ذكروه لا يخلو عن وجه قوة وان الذي ذكره الشيخ من افتقار مهية الصورة الى مادة معينة ليس بمسلم فان مهية
الصورة بحسب مطلق وجودها مقومة لتلك المادة كما ان مهية الصورة الجسمية مقومة لوجود المادة الاولى وانما حاجة الصورة
الى مادة مشتركة او معينة هي بحسب تشخصات افرادها ولوازم هوياتها واما بحسب مطلق وجود مهيتها بما هو وجود تلك المهية
الصورية فلا حاجة الى مادة من المواد اصلا كيف قد اقمنا البرهان على ان لكل من هذه الصور الطبيعية نحوا من الحصول مجردا عن المواد
ولواحقها فمن اطرح المادة في تحصيل العلم بمهية كل من الانواع الطبيعية من حيث مهيتها المطلقة المجردة عن الاشخاص الحادثة
لم يبعد عن الصواب كثير بعد ذلك لان معرفة الاشخاص المعينة بما هي اشخاص غير مطلوب في العلوم الحقيقية لان مطالبها يجب ان يكون ثابتة
غير متغيرة نعم لو بحث عن الاشخاص بما هي اشخاص لطبيعة نوعية على الوجه الكلي كان من المطالب ويكون البحث حريا بان يكون جامعا
لطرفي المادة والصورة معا ثم نقول ان ما ذكروه من ان لا مادة اعم اشتراكا فيها وابعد عن الصورة من الهيولى الاولى في علمنا كذا
وكذا لا يدل دلالة واضحة على ما هو بصدده فان البحث عن احوال المادة الاولى وانها مادة للصور كافة وانها بالقوة كل شيء وانها
واحدة او متعددة وان وحدتها اي نوع من الوحدة او غير ذلك قد يكون جميع ذلك في الحقيقة بحثا عن الصورة لا عن المادة بما هي
مادة فان الهيولى ايضا يعتبر فيها معنيان شبيهان بالمادة والصورة اعني جنسها وفصلها فالجوهرية جنسها وكونها مادة للاشياء
فصلها وكذا كونها بالقوة كل شيء هو فعليتها التي بها تمت نوعيتها البسيطة فان البحث عن كون الهيولى قوة محضة في بابها ليس يجب
ان يكون بحثا عن شيء من الانواع التي ركبت منها ومن الصورة فكم من نوع جسماني وقع البحث عنه وعن احواله من غير ان يقع الالتفات
الى جانب مادته الاولى فلو كان معرفة المادة لكل نوع مما يجب البحث عنها في معرفة ذلك النوع لاستحال لاحد من الناس معرفة شيء
من انواع الاجسام في الكمال الا بمعرفة الهيولى الاولى والمراجعة اليها والامر على خلافه كيف وكثير من الحكماء السابقين انكروا ان يكون لها
حقيقة والذي سنح بالبال في هذا المقام ان يقال ان الانواع المادية بما هي واقعة في عالم التغير والحركة متقومة بالعدم والحدوث والحركة
والكمال فهي لا محالة لا بد ان يكون لها جهة قوة وجهة فعلية فاذن ينبغي للحكيم ان يعرف كل واحد من جانبي نقصه وكماله وجهتي قوته
وفعليته ومادته وصورته لان صورته صورة شيء تحرك نحوها واستكمل بها **فصل** في معرفة كيفية تركب الجسم الطبيعي عن
مادته وصورته الحق عندنا موافقا لما تفطن به بعض المتأخرين من اعلام بلدتنا شيراز حرسها الله واهلها ان التركيب بينهما اتحادي
بنا ذلك يستدعي تمهيد مقدمتين احديهما ان الموجودات كما مر متفاوتة في فضيلة الوجود فيكون بعضها في الكمالية بحيث
يكون بوحدته عين معان كثيرة لا يوجد تلك المعاني منها في غيره الا متفرقة وبعضها ليس كذلك لنقصه في الوجود مثال الاول الانسان
اذ قد يوجد فيه جملة ما يوجد متفرقة في الحيوان والنبات والجماد وثانيتهما ان التركيب قسمان احدهما ان ينضم شيء الى شيء آخر يكون لكل
ذات على حدة وفي المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات ومثل هذا التركيب لا يكون تركيبه طبيعيا بل اما صناعي كالبيت
واما اعتباري كالحجر الموضوع بجنب الانسان واما طبيعي بالعرض لا بالذات كتركيب بعض اجزاء الحيوان مع بعض كما ستعلم والثاني ان
يتحول شيء في ذاته الى ان يصير شيئا آخر ويكمل به ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد وهو عين كل واحد منهما وعين المركب كالجنين اذا
صار حكيما وبالجملة كل مادة طبيعية اذا تصورت بصورة جوهرية والتركيب في هذا القسم لا باس بان يسمى تركيبا اتحاديا وهذا لا
ينافي قول الحكماء ان هذا المركب اجزاؤه خارجية ولا يبطل به الفرق بين البسيط والمركب ولا بين التركيب العقلي والخارجي فان هذا
المركب يجوز لبعض اجزائه ان ينفرد في الوجود اي الذي بازاء الجنس من الذي بازاء الفصل بخلاف المركب العقلي فقط الا ترى ان اللونية
لا يمكن وجودها مفارقة عن قابضية البصر ومفرقيته بخلاف الحيوانية اذ قد يكون لها وجود مفارق عن الناطقية وكذا الجسم النامي
اذ قد يوجد في غير الحيوان مفارقا عن الحيوة والحس والحجة على هذا الاتحاد كثيرة احديها صحة الحمل بين المادة والصورة كقولنا الحيوان جسم
نام والنبات جسم والجسم جوهر قابل ومفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود الا ان جهة الحمل والاتحاد غير جهة الجزئية والتركيب كما علمت في مباحث
المهية وبالجملة كيفية كون الجزئين في التركيب الطبيعي واحدا في نفس الامر هو ان اعتبار هذا التركيب كما اشرنا اليه من حيث ان للعقل ان يحلل

هذا الواحد الطبيعي الجزئين واعتبر كلا منهما غير الاخر نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الاخر ثم يصير عينه لا ان
لهما وجودين في هذا المسمى بالمركب كما هو المشهور وعليه الجمهور اذ البرهان يكذبه او نظرا الى شيء اخر وهو ان يكون امر واحد له معنيان
جنسي وفصلي ثم انعدم ذلك من حيث ان احدهما عين ويبقى من حيث انه عين الاخر فالنظر الاول في التغيرات الاستحالية الطبيعية
والثاني في التغيرات الاتفاقية والقسرية مثال الاول الحبة اذا صارت نباتا والنطفة اذا صارت حيوانا مثال الثاني الشجر اذا قطع
او قلع والماء اذا صار هواء فالشجر اذا قطع فالمقطوع منه انعدم من حيث انه عين النامي وبقي من حيث انه عين الجسم وكذا الكلام في
الماء اذا صار هواء انعدم من حيث انه ماء ويبقى من حيث انه جسم فالاجزاء في هذه المركبات الطبيعية تحليلية عقلية ايضا كما في
البسائط الخارجية لا انها ذوات متعددة في الخارج اذ لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم بحسب الخارج لم يصدق
احدهما على الاخرى باي اعتبار اخذت كما نقل عن بعض المحققين ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع ان يحمل احدهما على
الاخر بل هو هو او يقال المجموع منهما هو هذا الواحد كما علم في موضعه وصرح به اكثر المحققين كالشيخ الرئيس ومن يحذو حذوه فيكون
عين المركب وكذا الصورة يحمل عليه وكل منهما يحمل على الاخرى فالكل واحد لا محالة الحجة الثانية ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل
في المواليد الثلثة مثلا لو كان في الياقوت جزء ناري بالفعل ولا كانت الصورة الياقوتية حالة فيها لان حلولها في مجموع الاجزاء
حلول السريان كما اطبق عليه جمهور مثبتيها ولو كانت الصورة الياقوتية حالة في الجزء الناري وهو جزء نار بالفعل يكون جسم
واحد نارا وياقوتا معا وهو محال ويتحقق ياقوت غير مركب من العناصر الاربعة وهو خلاف ما اتفقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري
موجودا فيه ولا ينطفئ في الزمان الطويل الذي يكون الياقوت موجودا فيه مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية وان الاجزاء العنصرية
ليست حاصلة بالفعل لان اي جزء نفرض فيه وان كان في غاية الصغر ياقوتا فاذا لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل في المواليد
الثلثة لم يكن تركيبا لمواليد الثلثة لم يكن تركيب المواليد منها ومن صورها الا تركيبا من هذا القبيل فان العناصر تنقلب اخلاطا
والاخلاط تنقلب نطفة والنطفة تنقلب علقة وهكذا الى ان تنقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل فيما هو
اللاحق حتى يكون فيه كثرة في نفس الامر بل كل واحد من الغذاء ولجزائها امر واحد طبيعي لا كثرة في نفس الامر نعم للعقل ان يقسم كل واحد
منها بحسب اثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس باعتبار وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار ويعضد ذلك
ما ذكره الشيخ في الحكمة العلائية من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى الحجة الثالثة ان مادة الشيء هي التي
بها يكون الشيء بالقوة وصورته هي التي بها تصير بالفعل فلا بد ان يكونا متحدين ويكون الصورة للشيء بعينها ذلك الشيء ولذلك
حكوا بان الهيولى قوة محضة لكل شيء قال المحقق الطوسي قدس سره في شرح الاشارات وظاهر ان الشرف والبراءة عن القوة مترتب
في صنفي المراتب على التكافؤ منه من الجانبين الى الهيولى الاولى والتي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي نهاية الخسة وكذا ما ذكره
الشارح القديم في شرحها من قوله لان الهيولى شيء بالقوة متى حصلت فهي الجسم وما ذكره بهمنيار في المباحث كتاب التحصيل ان الهيولى
شيء ليست في موضوع فهي اذن جوهر والجوهرية التي لها ليست يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل بعد ما لان يكون بالفعل شيئا با
لصورة كيف ولو كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين في نفس الامر لم يصح تعريف الصورة بانها ماهية الجسم كما لا يصح
تعريف السقف بانه ماهية البيت لكنهم عرفوا الصورة بانها ماهية الشيء التي بها هو هو كما عرفها الشيخ في الشفاء بهاجث قال
ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا وصورته هي ماهيته التي بها هو هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته واما اذا كان تركيب
الجسم منهما على ان يكونا ذاتا واحدة صح تعريف صورة الجسم بماهيته لان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر ان يجوز للعقل ان
ينتزع منه امرا آخر مبهما وقد صار عين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر الحجة الرابعة ان النفس صورة للبدن والبدن
مادة له كما ذهب اليه المحققون من الحكماء وصرح به الشيخ واتباعه ثم ان النفس تتصف بصفات معينة للبدن وكل ما اتصف بصفة
معينة لشيء فهو عين ذلك الشيء فالنفس عين البدن اما الصغرى فهي مما يعلم كل احد بالوجدان ان الذي يشير اليه بانا هو
المحرك الجالس الاكل الشام الذائق فنقول انا اجلس واكل واشم واذوق وغير ذلك من غير تجوز واستعارة وهذه كلها مخصوصة
صفات البدن وقد اتصفت بها النفس واما الكبرى فلما ثبت في مقامه ان الصفة المعينة الواحدة لا تقوم بموصوفين لان العرض وجوده
لموضوعه ولا يمكن ان يكون وجود واحد في نفسه وجودا لامرين مختلفين من غير ان يتحدا بنحو من الوجود فيكون عين البدن فاذا ثبت

١٧١

انها عين البدن ثبت ان كل صورة عين مادتها اذ لا قائل بالفصل ولان غير النفس من الصور اولى بان يكون عين المادة من النفس بان يكون
عين البدن اعضاء الاثر تفصيا احدها انه قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتصور ذلك وجوابه
ان العلية المذكورة فيهما ليست من حيث انهما شيء واحد بل اذا صار هذا الواحد كثيرا بتعمل من العقل يحكم بعلية بعض منه لبعض ولا
حجر في ان يكون في الوجود شيء واحد يعرض له كثرة عقلية يتحقق بينهما علية ومعلولية في اعتبار الكثرة كما في اجزاء حد المهية
كالسواد من جنسه وفصله حيث يحكم العقل بعد التحليل بان فصله وهو قابض البصر علة لجنسه وهو اللون وكل منهما علة للمهية
هذا باعتبار التجريد واحد منهما محمول على الاخر وعلى المهية باعتبار الاطلاق فكذلك المادة والصورة وان كانتا ذاتا واحدة لكن
اذا اخذت احديهما مقيدا بكونه فقط لم يصدق حملها على تلك الذات لان تلك الذات ليست احديهما فقط بل هي عين هذه
والاخرى معا فاحد الجزئين ماخوذا بهذا الاعتبار يسمى مادة او صورة واذا لم يؤخذ بهذا الاعتبار بل اخذ مطلقا لصدق حمله
على المهية وعلى الاخر فيسمى جنسا وفصلا فاذن الجنس والمادة معنى واحد واذا اخذ مطلقا كان جنسا واذا اخذ مقيدا بانه لا
يكون جزؤه غيره كان مادة وكذلك حال الفصل والصورة فظهر ان الجنس والمادة متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار وكذلك الفصل
والصورة وثانيها كون المادة والصورة ذاتا واحدة على ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد
بالفعل فجاز ان يكون مادة وصورة باعتبار وجنسا وفصلا باعتبار واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه
ذلك اذ هناك امور متعددة مختلفة الحقيقة كالعظم واللحم والعصب فكيف يكون هذه الامور المختلفة عين الصورة الفرسية
وهي امر واحد اقول ليس يلزم ان يكون كل ما يوجد من الصورة والكيفيات مع مادة الشيء داخلا في قوام مهيته ولا في قوام
هويته بما هي تلك الهوية بل ربما يكون من اللواحق او المعدات اذ قد مر ان مادة الشيء يعتبر فيها على الوجه الابهام فالصورة الفرسية
هي امر واحد يصدر عنه هذه الافاعيل على المادة بنحو من الترتيب وهي بالحقيقة ذات الفرس وهويته التي بها هو هو وهذه
الاعضاء من آثارها ولواحقها وليست هي داخلة في مادته ولهذا قد لا يفسد عند زوال الصورة ولو كانت هذه الامور كلها
اجزاء المادة الفرس بخصوصها لم يبق شيء منها عند موته وفساد صورته وليس كذلك وذلك لان الصورة على اي وجه كانت علة
للمادة المخصوصة واذا بطلت العلة بطل المعلول بخصوصه بل الفرس بالحقيقة امر واحد طبيعي له معان كثيرة يصدق عليه
وهو الجسم والنامي والمغتذي والحساس وغير ذلك فلا كثرة بالفعل فيما هو فرس بالحقيقة وليست جسمية الفرس بالحقيقة هذا ا
المحسوس المركب من هذه الاعضاء المتباينة الوجود وقد اشرنا ايضا فيما سبق ان مادة الشيء بمعنى حامل قوته وامكانه بالعدد
غير مادته للصورة بصورته بالفعل فمادة الانسان مثلا بالمعنى الاول هي النطفة بل الجنين بخلاف مادته بالمعنى الاخر فانها امر
مبهم في ذاته متعين بالصورة وهذا الجواب اولى مما ذكره السيد السند من قوله الفرس امر طبيعي لا كثرة فيه بالفعل وليس جسم الفرس
موجودا واحدا في نفس الامر بل هو بعض من موجود واحد طبيعي وكذا حكم ساير اجزائه كما ان الياقوت ايضا كذلك غاية الامر ان
الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت حقيقتها واحدة والاجزاء التحليلية المفروضة في الفرس حقايق مختلفة الا ترى ان
الاجزاء التحليلية الواقعة في الكرة الواحدة الحقيقية التي هي فلك الثوابت مختلفة الحقايق بعضها اجرام الفلك وبعضها
كواكب مختلفة الصور وذلك لان القول بان العظم واللحم وغيرهما اجزاء تحليلية للفرس مع تخالفها بالمهية وانها ليست
موجودة بالفعل مخالف لبديهة العقل ولما حققه الشيخ وغيره من ان القسمة الفرضية المقدارية انما يكون الى اجزاء متحدة
المهية وبذلك ابطلوا مذهب ذي مقراطيس قال في الهيات الشفاء الوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما
ان يكون مع طبيعة اخرى الى قوله لا ينقسم الى صور مختلفة وكون الفلك والكواكب كلها متصلا واحدا ينافي ما حققه
الحكماء من ان لكل كوكب حركة اخرى غير حركة فلكه وثالثها ان التركيب الاتحادي الذي ذكرتم غير معقول في الانسان لان نفسه
التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهبت اليه الحكماء وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما مستلزم لتجرد الجسم او لتجسم المجرد
اقول انما يلزم ما ذكر لو كانت النفوس الانسانية مجردات بالفعل في اول تكونها وصيرورتها صورة نفسانية مدبرة للمادة
وليس كذلك بل النفوس بما هي نفوس جسمانية البتة ثم اذا استكملت وقويت في جوهرها تصير مجردة وهي بما هي صورة مجردة
ليست مع البدن ومعنى قولهم الانسان حيوان ناطق اي حيوان من شانه ادراك المعقولات بالفعل لان كل واحد من

افراده لزان يعقل صورة عقلية بالفعل وكل انسان هو عاقل ومعقول بالقوة فيكون مجردا بالقوة لا بالفعل والعاقل والمعقول
امر واحد كما مر ولو كان تركيب الانسان من النفس والبدن كما توهمه الجمهور من مذهب الحكماء لزم منه امور شنيعة منها انا نفهم ضرورة
من ذاتنا المشار اليها بانا ومرادفاته معنى يصدق عليه انه المدرك للاشياء والمتحرك والجالس في المكان فان كان هذا المعنى هو البدن
لا يصدق عليه انه مدرك اذ الجسم بما هو جسم غير مدرك وان كان هو النفس فلا يصدق عليه انه الجالس في المكان وان كان المجموع
فلا يصدق على مجموع مجرد ومادي انهما مدرك ولا جالس كيف والوحدة مساوقة للوجود بل هي عين الوجود فما لا وحدة له لا وجود له
ومنها ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق وفسروا الناطق بمدرك الكليات وهذا التعريف لا يصدق على النفس المجردة وحدها
وهو ظ ولا على البدن وحده لانه ليس مدركا فضلا عن الكليات ولا على المجموع ومنها ان التركيب الحقيقي بين المجرد بالفعل والمادي بالفعل بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا طبيعيا هو نوع من انواع الجسم غير معقول ولهذا انكره السيد الشريف في حواشي حكمة العين مستدلا عليه
بان كلا منهما واقع تحت جنس اخر والنفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت الجسم فلا تركيب بينهما اصلا اللهم الا باعتبار عقلي ولو صح
ذلك لجاز ان يكون العقل الفعال مع ما يفعله ويدبره امرا واحدا واما الذي بالحقيقة يقضي به العلامة الدواني عن هذه الوجوه
فغير سديد كما نذكره اما الذي اورده على الاول بقوله لا نم انه يصدق على مفهوم انا انه جالس بل ذكر الشيخ وغيره ان المشار اليه بانا هو
النفس المجردة ووصفه بصفات الاجسام من حيث تعلقها بالجسم حيث يتوهم اتحاده والاطلاقات العرفية لا ينقض منها الحقائق الا
ترى ان العرف يصف الباري تع بصفات الاجسام ويشير اليه حال التوجه اليه الى السماء مع تنزهه عن الجهات وصفات الاجسام ففيه نوع
مكابرة وان ارتكبه بعض الاكابر حتى صاحب الاشراق في المطارحات فان القول بهذه الاطلاقات كلها على الانسان مجازية عرفية
من النامي والمتحيز والماشي والاكل والمشتهي والنائم وغير ذلك مما يصادم الوجدان والبرهان جميعا اما الوجدان فظ فانا نجد من نفسنا
هذه الصفات والافعال الجسمانية واما البرهان فلان المشار اليه بانا انسان وكل انسان حيوان وكل حيوان جسم محمول عليه هذه الصفات
بالحقيقة لا بالمجاز واما اجراء الصفات التشبيهية على الباري جل عزه فله خطب عظيم لا يعلمه الا الراسخون في علم التوحيد واما ما ذكره
عن الوجه الثاني بقوله ان المعرف بالحيوان الناطق هو مجموع النفس والبدن فان هذا المجموع جسم كما حققه الشيخ في الشفاء انه جوهر يمكن
فيه فرض الابعاد اذ لا يلزم ان يكون لجميع اجزائه دخل في قبول الابعاد فان الجسم الطبيعي لا دخل للصورة النوعية التي هي جزؤه في ذلك بل قبوله
لها الصورة الجسمية لا غير فكذلك هذا المجموع يمكن فرض الابعاد فيه وان لم يكن للنفس التي هي بمنزلة الصورة دخل فيه ثم هذا المجموع مدرك
للكليات لاشتماله على النفس المجردة التي هي المدركة لها وليس شرط صدق المشتق على الشيء قيام مبدء الاشتقاق وعن الوجه الثالث
بانا لا نم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي غير معقول اذا كان المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصريف وكون كل منهما تحت جنس اخر
لا يقدح فيه فكلاهما مقدوح مردود اما الاول فلان ما ذكره لو كان حقا يلزم ان يصدق على مجموع السماء والارض انه سماء وارض
باي اعتبار اخذت لان هذه الاعتبارات التي يكون الشيء بعضها بحسب محمولا وبعضها جزء غير محمول انما يجري ويصح في معان تكون
موجودة بوجود واحد لا في الامور المتباينة الوجود ثم ما تشبث من كون قبول الابعاد الجسمية لا للصورة النوعية مع انه يصدق
على المجموع انه قابل للابعاد فهو بعينه مصادرة على المطلوب الاول فان الكلام ههنا في اتحاد المادة بالصورة والصورة للشيء هي بعينها
مصداق جميع المعاني التي تصدق على مادتها مع ما يزيد عليها من جهة الصورة فالصورة المنوعة للحيوان بعينها قابلة للابعاد نامية حساسة
والجسمية المنفصلة عنها عند الموت والفساد غير التي تكون متحدة معها بالتشخص كما اومانا اليه والذي ذكره من عدم اشتراط صدق
المشتق على قيام المبدء وان كان له وجه لكن يجب اما القيام واما الاتحاد ومجرد النسبة الى المبدء غير كاف للصدق والامثلة التي استدل
بها على ذلك كالحداد والتامر والمشمس وغيرها لا تعويل بها اذ اكثرها اما مجازات واما ان يوضع فيهما ما ليس مبدء مبدء واما الثاني
فالبرهان حاكم بان مادة الشيء هي التي تصورت بذلك الشيء لا التي لا يمكن ان يتصور بجوهر مفارق وان كان معه اي اضافة فرضت له
تذكرة فيها تبصرة اعلم ان السيد السند سلك في الجواب عن الاشكال الثالث مسلكا اخر غير ما سلكناه حاصله
ان شيئا من النفس والبدن غير موجود بالفعل بمعنى ان هذا الوجود الذي به يتحقق المركب ليس وجودا للواحد منهما بل لامر اخر قابل للتحليل
العقلي اليهما وكذا في كل مركب من مادة وصورة فانه قال لا نم ان التركيب الاتحادي بينهما مستلزم لذلك اي لتجسم المجرد او تجرد المجسم
لما عرفت من ان الصورة والمادة ليسا امرين مختلفين في الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادي بالفعل ولزم من صيرورتهما واحدا

احد الامرين المذكورين فان الانسان قد انقلب النطفة اليه بالوسايط وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء اصلا لا مادي ولا
مجرد كساير مراتب الانقلابات المذكورة والعقل يقسمه بحسب اثاره الى جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للكليات ولان تلبسه
ببعض هذه الاثار كقبول الابعاد والنمو مستلزم لان يكون له وضع ومقدار وحيز وتلبسه بادراك الكليات لا يستلزم تلبسه
بشيء من هذه الثلثة فهو مدرك الكليات من حيث انه مجرد عن هذه الثلثة وهذا هو المراد بالمجرد عندهم فان المجرد بمعنى العريان
والراد وابن العاري على هذه الثلثة ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر اخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض اخر منها كان ثمانا
الفرس مثلا فانه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والاحساس فاذا انقلب الانسان الى امر لا يبقى المقدار والوضع والتحيز
ويبقى فيه ادراك الكليات فح انقلب الى امر مجرد بخروج المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك فنشأ السؤال
اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فاذن يكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان جزءا تحليليا كما هو شان ساير الصور لاجزء تركيبيا
انتهى اقول ما ذكره ليس بصحيح فان معنى اتحاد المادة بالصورة كما اشرنا اليه مرارا انه موجود واحدا هو الصورة ووجودها بعينه
وجود ما هو المادة يعني ان كلا منهما مطلقا موجود بهذا الوجود بالفعل والتحليل العقلي بهما انما هو بحسب اخذ كل منهما باعتبار
التجريد عن الاخر مثلا الجسم مادة للصورة النباتية وقبل صيرورة الجسم نباتا يصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد فقط واذا تصور
بصورة النبات وانقلب اليها صار من افراد مفهومات اخرى ايضا غير الجوهرية وقبول الابعاد وهي المتغذي والنامي والمولد فجميع هذه
المعاني موجودة بالفعل لا بالقوة بوجود واحد لكن لا مطلقا لا باعتبار تجريد بعضها فالجسم ان اخذ مطلقا هو جنس صادق على النامي
وان اخذ مقيدا بعدم شيء اخر فيه يكون مادة وهكذا الفرق بين اعتبار الفصل والصورة في معنى النامي فالحاجة الى التحليل انما
هي بحسب ضعف الجزئية ومعنى كون هذه المعاني بالقوة انما هو باعتبار وجوداتها التفصيلية عند الافتراق كما في السواد
الشديد فيه بالقوة امثال السواد الضعيف او في المتصل الواحد الكبير امثال الصغير بالقوة ولا يمكن لاحد ان يقول ليس هذا
الحيوان جسما بالفعل بل له ان يقول ليس جسما محضا بالفعل وكذا لا يمكن له ان يقول ليس هو حساسا بالفعل بل له ان يقول ليس حساسا
محضا فكذلك الانسان يوجد فيه بالفعل جميع المعاني الموجودة في ماهية الحيوان المطلق مع زيادة قوة فيها قبول العقل بالفعل لكن
لما كان بين المعاني السابقة وادراك الكليات بالفعل نحو تناقض والمتناقضان لا يوجدان بوجود واحد بالفعل يرد الاشكال
المذكور ودفعه بما بيناه من ان المراد بالناطق هو العاقل المدرك للكليات بالقوة وليس للانسان بحسب هذا الوجود الجسماني
ادراك المعقول بالفعل الا بعد ان ينسلخ عنه هذا الوجود المادي وعن كثير من الغواشي والقشور حتى ينتهي الى وجود اخر وينقلب
الى جوهر مفارق اخيرا وذلك بان تصير نفسه عقلا والصورة الحسية له مادة معنوية لصورة عقلية هي عقل ومعقول بالفعل
فصل في حل شكوك تتوهم ورودها على القول بالاتحاد بين الصورتين مما اوردها صاحب التجريد في حاشيته على معاصره وان
كان بين ما ذهب اليه من الاتحاد وبين ما اثبتناه بونا بعيدا قال ان التحليل العقلي يجري في البسايط فان العقل يحللها الى جنس وهو
اللون وفصل يميزها كالقابض للبصر بالنسبة الى السواد والمفرق للبصر بالنسبة الى البياض فلو كان الحال على ما ذكره لكان لتلك
الاعراض مادة وصورة مع ان الشيخ قد صرح بان ليس للاعراض مادة وصورة بل نقول هذا التحليل يجري في المجردات فانها جواهر مخصوصة
لكل منها جنس هو الجوهر وفصل يميزه عن غيره فيلزم ان يكون لها مادة فلا تكون مجردة هف فعلم ان مرادهم من الهيولى ليس ما نخيله
من الجزء التحليلي الذي هو الجنس ولا بالصورة ما توهمه من الجزء التحليلي المميز في العقل الذي هو الفصل والا لكان ما سوى الواجب مط
ماديا عندهم فان التحليل الى الجنس والفصل يجري في جميع الممكنات عندهم اقول الفرق بين البسيط وبين ما سمي مركبا ليس كما توهمه
من ان الوجود في الاول للمعنى الجنسي والمعنى الفصلي واحد وفي الثاني متعدد حتى يكون في النوع الواحد الطبيعي كالانسان مثلا موجودات
كثيرة حسب اجناسه وفصوله القريبة والبعيدة والا لم يكن زيد مثلا موجودا واحدا بل موجودات كثيرة لها وحدة اعتبارية
كوحدة العسكر اذ يمتنع ان يكون الموجودات المتباينة باي اعتبار اخذ موجودا واحدا لان موضوع الوحدة العددية يستحيل
ان يكون بعينه موضوع الكثرة ولو باعتبار بين نعم الواحد العددي يجوز ان يكون مركبا من معان كثيرة بحسب المفهوم وواحدة بحسب
الذات والوجود بل الفرق بين ما يسمى بسيطا وما يسمى مركبا هو الذي اومانا اليه من ان معنى الذي فيه بازاء الجنس والمادة قد توجد
على حدة من غير معنى الذي بازاء الفصل والصورة كالبذر للنبات والنطفة للحيوان فالصورة اذا وجدت بعد استعداد المادة

بطل ذلك الوجود الذي كان للمادة فقط وحصل لمجموعها وجود اخر افضل واتم من ذلك الوجود بحيث يصدق عليه جميع المعاني الصادقة
على تلك المادة على وجه اشرف مع معنى اخر هو الفصل القريب ويترتب على هذه الصورة الفايضة جميع ما كانت مترتبة على مادتها ولكن
المادة التي كانت هي قبل فيضان الصورة بتخصصها هي المعنى الجنسي الذي يتحد بالصورة بل المعنى الجنسي اذا جرده العقل عن المعنى الفصلي
كان مادة عقلية اتحدت بالمادة الخارجية مهية ونوعا وكذا المعنى الفصلي اذا جرده العقل عن المعنى الجنسي بقي له الصورة العقلية
وهي في الوجود غير الصورة الخارجية لانها في العقل وهذه في الخارج واما قولهم ليس للاعراض مادة وصورة ولا للمجردات مادة وصورة
معناها ليس لها مادة جسمانية خارجية لا انه ليس لها معنى نسبته اليه عند التحليل نسبة مادة الشيء اليه كيف وهم جعلوا النسبة المهية
الى الوجود نسبة المادة الى الصورة وقال الشيخ فالواجب بسيط الحقيقة وما سواه زوج تركيبي وليس اطلاق المادة والصورة على
المركب والبسيط على مجرد الاشتراك اللفظي دون الاتحاد في المفهوم لان مادة الشيء هي ما لا يتم بحسبها حقيقة ذلك الشيء وصورته
هي تمام حقيقتها ثم قال ان ما تخيله من نفي بقاء صور العناصر في المركبات يخالف لما اطبق عليه المعتبرون من الحكماء وما ذكره من انحلول
الصورة الياقوتية مثلا في جميع الاجزاء حلول السريان ودعوى اتفاقهم على ذلك ممنوع بل الذي يستفاد من كلام الشيخ ان الصورة
الياقوتية مثلا سارية في جميع اجزائه المركبة التي هي معروضة للكيفية المزاجية دون اجزائه البسيطة العنصرية ولا باس بان يكون
الشيء ساريا في بعض اجزاء الشيء دون بعض او من بعض الحيثيات دون بعض كالخط فانه سار في السطح من حيث الطول فقط والسطح
سار في الجسم التعليمي من حيث الطول والعرض دون العمق اقول اولا المتبع هو البرهان دون النقل عن اولئك الاعيان ثم ان
بقاء صور العناصر على ثبوتها تقدير غير داخلة في قوام الصورة الياقوتية مثلا ولا في قوام مادتها بما هي مادتها اذ المادة امر مبهم
الصورة في ذاتها حتى لو فرض تحقق الصورة الياقوتية في مادة اخرى او لا في مادة لكان ياقوتا على انا سنبين في مبحث المزاج زيادة
تبيين ان شيئا من العناصر غير موجودة بصرافتها في هذه الانواع الطبيعية والدليل على ان وجودات العناصر على تقدير تحققها
في الياقوت لا مدخلية لها في المهية الياقوتية وكذا وجودات العناصر والاخلاط لا مدخلية لها في الحيوان ما قاله بهمنيار في كتاب
التحصيل وهو انا نرى اجساما مركبة من العناصر والاخلاط تحس وتحرك بالارادة تغتذي وتنمو وتطلب بدل ما يتحلل فيجب ان يكون
اولهذه الاجسام خصوصية جسمية ليست لاجزائها فان ما ليس لها خصوصية جسمية لم يصدر عنه فعل خاص والنمو والاغتذاء و
طلب بدل ما يتحلل يختص بهذا الجسم فانه ليس لكل واحد من اخلاطه واجزائه العنصرية نمو ولا تحلل ولا اغتذاء كما ليس لكل واحد من اجزاء
العين ابصار بل الابصار للعين بما هو عين والنمو للبدن بما هو بدن فتبين ان للحيوانات والنباتات خصوصية اجسام ليست لكل
لكل واحد من اجزائها فوجود الاجزاء فيها اذن بالقوة لان كل ما يكون وحدته بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة انتهى كلامه ثم قال الفاضل
الدواني ان ما نقله في معرض الاستدلال من كلام الشيخ في الحكمة العلائية لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون مراده من اتحاد الهيولي
والصورة بالذات اتحادهما من حيث كونهما جنسا وفصلا لا من حيث كونهما هيولي وصورة بل نقول مراده من اتحادهما بالذات ان
الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية لا وحدة اعتبارية كوحدة العسكر والعشرة ولذلك ما يتالف منهما ذات واحدة
وكذا ما نقل عن الاشارات وشرحه فان معناه ان الهيولي اذا تخصصت بحلول الصورة المائية مثلا صارت ماء بالعرض كما ان
الجسم اذا حل فيه السواد صار اسود بالعرض فالاتحاد الذي بينهما كالاتحاد بين العرضيات وموضوعاتها هو اتحاد عرضي ولا ينافي ذلك
ان يحصل منهما ثالث كما في العرضيات ومعروضاتها انتهى اقول اما الذي ذكره اولا ان الاتحاد بين الهيولي والصورة انما هو من
جهة كونهما جنسا وفصلا فهو في الحقيقة اعتراف بالمقصود فانا لا ندعي ان الهيولي بحسب ذاتها وجود لها تكون متحدة بالصورة بل ندعي ان
لها نحوا من الوجود بحسبه يكون عين الصورة وذلك الوجود هو بعينه وجود الصورة في الخارج وللصورة وجود اخر في العقل مجردا
عن المادة واما الذي ذكره ثانيا من ان الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية لا اعتبارية ففي غاية الرداءة فان كون الوحدة
حقيقية في شيء عبارة عن كون ذلك الشيء بوجوده الذاتي عين اشياء كثيرة فيكون وحدتها وحدة بالفعل وكثرتها بالقوة
وهذا هو المطلب بعينه لنا من كون الصورة لذاتها مصداقا لحمل معنى المادة عليها واما الذي ذكره ثالثا فهو ايضا باطل سخيف
من وجهين احدهما انه ينافي ما اعترف به سابقا من ان الوحدة العارضة لها حقيقية لانهما متى كانت الوحدة بين شيئين حقيقية
كان الاتحاد بينهما بالذات لا بالعرض لان ما بالعرض هو ما بالمجاز عند المحققين كما اعترف به هذا الحبر المدقق والفرق بين الصورة

والعرض في ذلك مما لا يخفى على اهل التحقيق وكيف يذهب على اهل البصيرة ان يقول ان لا اتحاد بين الجسم المطلق والماء اتحاد بالعرض والماء ماء بصورته ويقول لا اتحاد بين الجنس والفصل اتحاد بالعرض كيف والجنس والفصل موجودان بوجود واحد فكذا المادة والصورة اذا اخذتا مطلقتين ولعل منشأ هذا الوهم لبعضهم انهم لما سمعوا قول الحكماء بان الجنس عرض عام لفصله والفصل خاصة للجنس ولم يفرقوا بين عوارض الماهية وعوارض الوجود فزعموا ان العارضية والمعروضية بينهما في الوجود وذلك باطل فان وجود الفصل بعينه وجود الجنس الذي يحصله وانما الفرق بينهما بحسب الحد والمفهوم بمعنى ان مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر فمفهوم الناطق مثلا خارج عن المفهوم من الحيوان وكذا العكس مع ان وجود الناطق بعينه وجود الحيوان ثم قال واما ما نقل ان الشيخ عرف الصورة بانها ماهية الشيء حيث وصف صورة الجسم بان الجسم بما هو بها هو فمراده ان حصول الجسم بالفعل بسبب الصورة فالباء في قوله هو بها للسببية واما الباء في تعريف الماهية بما به الشيء هو هو فالمراد بها نفي السببية اذ الانسان مثلا لا يصير بسبب ماهيته انسانا ثم ما توهمه من انه على تقدير اتحادهما في الوجود يصح تعريف صورة الجسم بماهيته غير مسلم كما لا يجوز تعريف الفصل بماهية الشيء ولو صح ذلك نظرا الى اتحادهما في الوجود لجاز تعريف الهيولى ايضا بها فان الاتحاد مشترك بين الهيولى والصورة عنده ثم لو كانت الصورة تمام ماهيته وهو بعينها الفصل عنده كانت الهيولى التي هي الجنس عنده خارجا عن الماهية وهذا مما لا يقول به عاقل ولو كانت الصورة ماهية الشيء لجاز وقوعه في جواب السؤال عنه بما هو وح يكون ماخوذا مطلقا ليصدق عليه فكان فصلا فيقع الفصل في جواب ما هو هف انتهى اقول ان الظان ان الباء في الموضعين استعملت بمعنى واحد هو معنى السببية لكن يراد بها نفي سببية الغير فاذا قيل ماهية الشيء هي التي بها هو هو اي ليست هويته بسبب شيء آخر وكذا اذا قيل صورة جسم هي التي بها ذلك الجسم معناه ان الصورة اذا حصلت لا يحتاج ذلك الجسم في حقيقته الى شيء غيرها ثم عدم تسليم تعريف الشيء بماهيته مما لا وجه له ولا مستند فيه وقوله كما لا يجوز تعريف الفصل بماهية الشيء فيه مغالطة ناشية من الخلط بين مفهوم الفصل وطبيعته ومفهوم الماهية ومصداقها او من الخلط بين مطلق التعريف وبين التحديد والا فلا حجر لاحد في تعريف فصل الشيء بماهيته بان يعرف الناطق مثلا بالانسان فان مفهوم الانسان صادق على الناطق ومساو له في الصدق وربما كان اشهر واعرف من الناطق عند قوم نعم لا يمكن تحديد الفصل بالماهية بل لا حد للفصل سيما على ما ذهبنا اليه من كون الصورة التي يكون بها الفصل هي بعينها وجود من الوجودات والماهية خارجة عن الوجود حدا ومفهوما متحدة معه وجودا ومن ذهب الى ان صورة الشيء هي تمام ماهيته وعرفها بما ذكر لم يفعل ذلك لمجرد الاتحاد بينهما في الوجود حتى لزم ان يكون المادة ايضا كذلك وجاز تعريفها بما ذكر واما قوله لو كانت الصورة تمام ماهية الشيء لجاز وقوعها في جواب ما هو الى آخره فان الانسان مثلا تمام ماهية الحيوان وغير واقع في جواب السؤال عنه بل ما ذكره مغالطة نشأت من الاشتباه بين الماهية والوجود الا ترى ان وجود كل شيء تمام ماهيته وعينها ولا يمكن وقوع وجود الشيء في جواب السؤال عنه بما هو وقد علمت ان صورة الشيء هي وجوده بعينه ووجود كل شيء بعينه وجود جميع ذاتياته بالذات وعرضياته بالعرض واعلم ان الشيخ نص في بعض رسائله بان كل شيء بصورته هو ذلك الشيء لا بمادته وبالغ في بيان ذلك حتى قال السرير سرير بهيئته لا بخشبيته والسيف سيف بحدته لا بحديده والحكماء ذكروا في فائدة اقتناء الحكمة وغايتها انها تصير نفس الانسان بها عالما عقليا مضاهيا لهذا العالم الحسي مستدلين بان العالم عالم بصورته لا بمادته فاذا حصل في النفس صور هذه الموجودات من الافلاك والعناصر وما فيها على وجه عقلي كانت النفس عالما عقليا فعلم من هذا الكلام ان صورة كل شيء تمام حقيقته ووجودها وجود ماهيته **تبصرة** واعلم ان التعويل والاعتماد منا في هذا المطلب الذي من المهمات العظيمة وغيرها ليس على مجرد النقل من الحكماء بل على البرهان الا ان اقوالهم اذا وافقت توقع للقلب زيادة اطمينان على ان طبيعة اللفظ مثار الخلط والاشتباه وهذا المطلب لشدة غموضه لم اعرف احدا من المشهورين بالحكمة بعد الاوائل كالشيخ واترابه كان مذعنا لهذا الاصل على وجه الاحكام والاتمام لابتنائه على عدة قواعد مخالفة للمشهور منها كون الوجود في كل شيء موجودا ومنها كون الوجود الواحد يقبل الاشتداد والتضعف ومنها ان الجوهر يقبل الحركة والاشتداد في ذاته ومنها ان مادة الشيء هي بعينها جهة ضعفه في الوجود وصورته هي شدة وجوده ومنها تجويز ان بعض الصور الجسمانية كالنفس مع كونها طبيعة جسمانية فيها قوة ان تصير مادة للصورة المجردة ومتحدة بها بحيث يكون هي هي وقد كانت قبل ذلك هي عين المادة الجسمانية

ومنها تجويز ان يكون امر بسيط عين مهيات كثيرة وقد وجدت بوجود ذلك البسيط على وجه اعلى واشرف من وجوداتها الخاصة التفصيلية الى غير ذلك من المباحث الغامضة فالذي نقلنا من كلمات الشيخ وغيره كبهمنيار والشارحين للاشارات مما اجرى الله بالحق على لسانهم والغرض مما نقله كسر سورة انكار المنكرين وصولة استبعادهم ذلك والا فالذي شاع وذاع في الكتب كالشفاء وغيره وهو ان المركب الطبيعي يوجد فيه جزءان موجودان بالفعل بوصف الكثرة قال في الهيات الشفاء وكل بسيط فانه مهية ذاته لانه ليس هناك شيء قابل المهية لم يكن ذلك الشيء مهية المقبول الذي حصل له لان ذلك المقبول كان يكون صورته ليس هو الذي يقابل حده ولا المركبات بالصورة وحدها هي ماهي فان الحد من المركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشيء يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو ايضاً يتضمن المادة بوجه وبهذا يعرف الفرق بين المهية في المركبات والصورة دائماً جزء من المهية في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضاً ذاته لانه لا تركيب فيها واما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا مهيتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها واما المهية فهي ما بها هي ما هي وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضاً بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا ما هو المركب والمهية هذا التركيب فالصورة احدها يضاف اليه هذا التركيب والمهية هي نفس هذا التركيب الجامع للمادة والصورة وقال في موضع آخر منها الاشياء التي يكون فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة شيئاً لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة امراً خارجاً عنه ليس احدهما الآخر ويكون المجموع ليس ولا واحداً منهما والثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنياً من الآخر في القوام الا انها تتحد فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد اشياء بعضها لا يقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها يقوم بالفعل فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها بعضاً ولا جملتها اجزاؤها ولا يحمل البتة شيء منها على الآخر حمل التواطؤ ومنها اتحاد شيء لشيء في قوة هذا الشيء منها ان يكون ذلك الشيء الا ان ينضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة الى آخر ما ذكره في كيفية اتحاد الجنس بفصله اقول كلما وجد من عبارات القوم حكموا فيه بالمغايرة بين المادة والصورة وبمغايرة المهية للصورة في المركب يمكن توجيه ذلك الكلام بوجه لا ينافي الاتحاد اما في الاول فبان يقع الحكم بالمغايرة بينهما بحسب اعتبار كون المادة مادة والصورة صورة لا بحسب اعتبار كونهما جنساً وفصلاً واما في الثاني فبان المراد من الصورة حيث حكم بانها غير المهية هي الصورة بحسب وجودها الكوني الخارجي وقد علمت ان كل صورة طبيعية في الخارج هي مركبة من القوة والفعل والكون والفساد حيث حكم بانها عين المهية اريد بها الصورة بحسب وجودها الاستقلالي العقلي **فصل** في تتمة القول في الاتحاد بين المادة والصورة جرحاً وتعديلاً قال العلامة الدواني وانت تعلم ان البرهان قد دل على ان مدرك الكليات لا يكون الا مجرداً فاذا كانت النفس متحدة مع البدن في الوجود وانما تصير مجردة بالموت كما تخيله لم ينطبع فيه الصورة الكلية فيلزم ان لا يكون مدرك الكليات الا بعد الموت وايضاً كيف يتصور استحالة المادي الى المجرد فاذا كانت النفس من مراتب استحالات البدن لا يكون الآثار المترتبة على التجرد حاصلاً بالفعل ما لم يتحقق الاستحالة كما ان آثار النطفة لا توجد في الغذاء وآثار العلقة لا توجد في النطفة وآثار البدن لا توجد في العلقة انتهى اقول ما دل برهان على ان افراد البشر في ان تكونهم مدركين للكليات بما هي كليات بحسب وجودها العقلي المشترك بين الكثرة من غير شائبة مقدار ووضع وتجزء بل كما ان المهية الموجودة في الخارج كلية بالقوة جزئية بالفعل من شانها ان تجرد عن المواد وتنتزع عنها الغواشي بعمل وتجريد ونزع كذلك القوة الانسانية المدركة لها عاقلة بالقوة اذ من شانها ان تنتزع عن نفسها المادة وغواشيها فتصير عند ذلك عاقلة اي مدركة للكليات بالفعل وقد اقمنا البرهان على ان العاقل متحد بالمعقول فالمدرك ما لم يصر وجودها وجوداً كلياً بالفعل يمتنع ان يدرك كلياً بالفعل وبالجملة مرتبة المدرك والمدرك في كل ادراك مرتبة واحدة فما اسخف قول من زعم ان الهوية الجسمانية القريبة النشأة من نشأة الجماد والنبات كالجنين تكون صورتها التي بها هو ما هو عاقلة لذاتها ولذات الكليات المجردة بالفعل وقوله فيلزم ان لا تكون مدركة للكليات الا بعد الموت اقول الموت ان كان عبارة عن انصراف النفس عن عالم الطبيعة فلا بد منه في كل تعقل وادراك لمعقول لكن التعقل التام للمعقولات يلزمه الانصراف التام والتعقل الناقص يلزمه الانصراف الناقص وربما يكون النفس مجردة بجهة مادية بجهة اخرى وجهة

النفس ليست كوحدة النطفة واشباهها حتى لا يتحد باشياء كثيرة بل لها وحدة جامعة لمقامات شتى وان كان الموت عبارة عن فساد
البدن عن قابلية تعلق النفس فليس ذلك شرطا في صيرورة النفس عقلا بالفعل ولا كونها عقلا بالفعل مما ينافي ان يدبر الجسم
الطبيعي ببعض قواها التي هي بمنزلة شعاع من نور العقل شبه ما كانت النفس اولا قبل الاستكمال سيما البدن الذي ضعفت قوته
ووهنت مادته او بكيفية لمعة من نور العقل الفعال الا ترى ان النفس في حالة النوم مجردة عن البدن ولكن تدبر البدن ببعض قواها
واما انكارها لاستحالة المادي الى المجرد فبناه على نفي الاشتداد للجوهر وقد اثبتناه فيما سبق بيانه واما قوله لو توقف ادراك
الكليات على استحالة النفس الى درجة العقل لم يترتب على النفس قبل ذلك فالجواب ما اشرنا اليه من ان المترتب عليها اولا قوة
ذلك الادراك واستعداده وهذه القوة اعنى قوة وجود العقل بمنزلة فصل النفس كما ان قوة وجود الجسم بمنزلة فصل الهيولى
اذ النفس اولا عقل هيولاني ثم يصير عقلا بالفعل بعد استحالات كثيرة لها في الجوهر النفساني ثم قال لا نم ان التركيب الحقيقي بين
المجرد والمادي غير معقول اذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصرف كما بين النفس والبدن وكون كل منهما تحت جنس اخر
لا يقدح فيه وليت شعري اذا لم يكن الاختلاف في الحقيقة مانعا من الاتصال الحقيقي في اجزاء الياقوت بل من الاتحاد في الوجود
كما في المادة والصورة فلماذا يمنع من التركيب الحقيقي والاستاد اي السيد الشريف جوز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض كالسرير
فلماذا لا يجوز بين جوهر وجوهر وعدم التركيب بين العقل الفعال وبين الاجسام لانه ليس متعلقا بها تعلق التدبير والتصرف ولو كان
كذلك لكان نفسا لا عقلا على انه لو جاز اتحاد النفس مع البدن فلقائل ان يجوز بين العقل والجسم فما هو جوابكم فهو جوابنا انتهى اقول
قد اعترف هذا النحرير بانه لا بد في المركب الطبيعي ان يكون لها وحدة حقيقية ومجرد تحقق الاضافة بينهما لا يجعلهما ذاتا احدية والا
لكان كل اثنين في هذا العالم واحدا اذ ما من جسمين او عرضين في هذا العالم الا وبينهما اضافة وضعية لا اقل ونسبة التدبير والتصرف
نسبة ضعيفة لا يحصل بمجردها وحدة حقيقية بين المتضائفين ونسبة الايجاد والتاثير اكد واقوى من نسبة التصرف والتحريك
ومع ذلك لم يحصل بين العقل الفعال والجسم وحدة حقيقية فقد علم ان ملاك الامر في حصول الوحدة الحقيقية لنوع من الانواع
هو ان يكون النسبة بين جزئيه المادي والصوري نسبة الاتحاد دون غيرها من النسب وعدم كون العقل الفعال نفسا للاجسام ليس لان ارتباطه
بها اضعف من نسبة التحريك والتدبير بل لان وجوده ارفع واقدس من ان يتصل به الاجسام بما هي اجسام بخلاف النفس فانها بما هي نفس
متصلة بالبدن والعجب ان نسبة الحلول كما بين النوع والعارض له لا يوجب عنده حصول الوحدة الحقيقية بينهما ونسبة التحريك و
التدبير يوجب ذلك مع ان النسبة الاولى في ذلك اقوى واشد فان قلت اذا لم يكن نسبة التدبير والتصرف كافية في الاتحاد فكيف يحكم بان النفس
متحدة بالبدن وليس نسبتها الا نسبة التدبير والتصرف قلنا لا نم ان لا نسبة بينهما الا هذه النسبة بل هي من وجه متحدة بالبدن
ومن وجه متصرفة فيه تصرفا طبيعيا ومن وجه مدبرة فيه تدبيرا اختياريا كما ان الطبيعة تقوم المادة بوجه وتتحد بوجه وتفعل بها
فعلا في غيرها بوجه وقوله كون كل منهما تحت جنس اخر لا يقدح فيه مدفوع لان الامور المتخالفة بالجنس يستحيل ان يحصل منهما
امر واحد حقيقي لان لكل جنس نحوا اخر من الوجود وكذا الامور المتخالفة بالنوع اذا كانت محصلة بالفعل واما الاختلاف المعنوي
بين اجزاء مهية واحدة كاجناسه وفصوله البعيدة والقريبة فليس ذلك اختلافا جنسيا ولا نوعيا فان الفرق بين كل جنس و
فصله المقسم له من حيث هما جنس وفصل ليس الا بالابهام والتعين لا بان يكون الجنس شيئا والفصل شيئا اخر وكذلك نسبة
الجنس الى نوعه ونسبة جنس الجنس الى فصله ونسبة فصل نوع النوع الى جنسه واما الجنس والفصل من حيث اعتبار كونهما مادة و
صورة فهما بهذا الاعتبار وان كانا متخالفين نوعا اذ قد اعتبر في كل منهما قيد ينافي بحسبه ان يكون عين صاحبه لكن ليس مناط
الاتحاد بينهما هو هذه الجهة بل الجهة الاولى ثم ما نقل عن استاده الشريف من تجويز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض مبرهن الفساد
والتمثيل بالسرير ان وقع من جهة الخشب والهيئة المخصوصة فهو باطل كما سبق وان كان من جهة المقدار التعليمي والشكل المعين فليس
بين الجزئين تخالف في الجنس لان نسبة احدهما الى الاخر بعينها النسبة التي يكون بين الجنس والفصل وقوله على انه لو جاز اتحاد النفس
بالبدن فليجز اتحاد العقل بالجسم علمت جوابه ببيان الفرق بين الارتباطين ثم قال العلامة الدواني ثم من البين انه على تقدير اتحاد النفس
والبدن يكون الصور العلمية ذا وضع ومقدار معين فلا يكون كلية ولا يجدي به اختلاف الحيثية اقول اختلاف الحيثية واضح
انه غير كاف في هذا الباب لكن يكفي فيه اختلاف اطوار النفس بواسطة مقولاتها الذاتية واختلاف نشآتها كنشاة التعلق ونشاة

المجرد

التجريد وكذا اختلاف القوى في الدرجة لا ينافي كون النفس واحدة وقال في العصر جنبيات ليست القوة الحسية والقوة النظرية كلتاهما من قوى نفس واحدة وابن مقام احدهما من مقام الاخرى فللنفس الانسانية اطوار متفاوتة مع كونها ذاتا واحدة لها وجود واحد والنفس بحسب بعضها متصلة بالبدن وبحسب بعضها متصلة بالعقل ثم قال ان ما ذكره يقتضي ان لا يكون الحيوان امرا حاصلا بالفعل بل يقتضي ان لا يكون شيء من الانواع حاصلا بالفعل ضرورة ان كل نوع متحد مع العوارض الصادقة عليه ثم اذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة في الوجود الخارجي فلا يكون جزءا خارجيا فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس بما ذكره القوم من ان الجنس محمول دون المادة اقول التركيب الاتحادي بين الشيئين لا يقتضي ان لا يكون احدهما موجودا بل يقتضي ان يكون كلاهما موجودا بوجود واحد لا بوجودين متعددين حين التركيب وان جاز ان يكون لاحدهما او لكل منهما وجود آخر منحاز عن صاحبه ولا يلزم من كون المادة متحدة بالصورة محمولة عليها ان يكون اتحادها معها من حيث كونها مادة خارجية او عقلية بل هي بحسب كونها مادة عقلية جزء عقلي للماهية والجزء غير محمول بل انما اتحادها وصحة حملها من حيثية اخرى وهي ان تؤخذ مطلقا لا بشرط خروج الجزء الاخر منه واما النوع العارض المحمول عليه فليس بينهما اتحاد بالذات عندنا بل بالعرض واما كون هذه الاجزاء خارجية فلما اشرنا سابقا من ان لها نحوا آخر من الوجود في الخارج وكذا الفرق بين المادة و الجنس بان المادة بما هي مادة اي بوصف القابلية والاستعداد توجد بوجود مباين لوجود الصورة بخلاف المادة بما هي جنس اي ماخوذ مطلقا فانها محمولة على الصورة كما مر وتحقيق هذا المقام كما وقع التنبيه عليه مرارا ان لكل من المادة والصورة تجددا وتلاشيا بالاخرى على وجه دون وجه ولنمثل في ذلك بالهيولى الاولى والجسمية فنقول الهيولى مع كونها من وجه قوة قابلة وسببا معدا لفيضان الصورة لكن من وجه اخر يكون تابعة للصورة مقتضية لها ومقتضي الشيء كيف يكون مفتقرا الى ذلك الشيء فعلم ان الهيولى السابقة غير الهيولى اللاحقة ثم لما كانت السابقة وان كانت قوة قابلة للصورة لكنها لا تتقوم ايضا بذاتها بل بالصورة فعلم ان الصورة السابقة المقومة للهيولى غير اللاحقة المفتقرة في الحدوث اليها وهكذا في غيرهما من المواد والصور وبهذا يندفع كثير من الاشكالات منها الاشكال المذكور في بيان الفرق بين جامع اجزاء المني وحافظ تركيبه ومنها الاشكال الذي سبق من ان بدن الحيوان وهو مادته لما كان متقوما بنفسه التي هي صورته كيف تكون باقية بعد زوال نفسه والحل كما علمت من ان هذا غير ذاك بالعدد ومنها الاشكال في عدم بقاء صور العناصر في مادة المواليد حيث يظهر تلك الصور بالعمل بالقرع والانبيق والجواب ان المادة الكائنة فيها هذه الصور بهذا العمل غير المصورة بالصورة الجامعة الى غير ذلك من الاشكالات وسنرجع في بعض الفصول الآتية الى تحقيق عدم بقاء العناصر في مبحث المزاج واعلم ان هذين النحريرين قد افرغا جهدهما وبلغا غاية سعيهما في تبيين هذا المقام وبسطا الكلام فيه حتى رمى كل منهما الى صاحبه اي سهم كان في كنان علمه ومع ذلك لم يصل واحد منهما الى رتبة التنقيح وشرب التحقيق حيث ارتكب احدهما نفي وجود الاجزاء المحسوسة والاعضاء كالعظم واللحم وغيرهما في الحيوان ونفي وجود النفس والبدن في الانسان بل نفي وجود المادة والصورة في كل نوع جسماني واما الاخر فحيث اهمل بل ابطل الوحدة الحقيقية في هذه الانواع الطبيعية ولم يحصل الفرق بين صيرورة الهيولى ماء وبين صيرورة الجسم ابيض لجعله الاتحاد بين المادة والصورة بالعرض كما بين الموضوع والعرض كل ذلك لعدم تحصيلهما لحقيقة الوجود والموجود بما هو موجود حيث زعم احدهما ان موجودية الشيء بنفس هذا المعنى المصدري الذي يتكثر بتكثر الماهيات والمعاني الكلية فنفى هذا الا بمعنى الاتحاد بين الشيئين واما الاخر فحيث زعم ان موجودية كل شيء هو عبارة عن اتحاده لمفهوم الموجود المشتق اي هذا المفهوم الكلي الذهني ولم يحصل احدهما ان الوجود هوية عينية تشتد وتضعف وتكمل وتنقص وتصور المادة بصورة عبارة عن اشتدادها واستكمالها واذا اشتد الوجود او كمل يصدق عليه بعض ما لم يصدق عليه قبل ذلك فالاتحاد بين الشيئين لا بد منه من جهة وحدة وجهة تعدد فالوحدة من جهة الوجود والتعدد من جهة المعنى والماهية ولا حجر ولا ركاكة فيه كما زعمه العلامة الدواني حيث قال لا ريب ان التركيب يقتضي الاجزاء وتغايرها والاتحاد ينافي ذلك وهذا كما اصطلح بعض الصوفية على التعين الاطلاقي والهوية اللاهوتية وحكم بانه ركيك جدا لانه يوهم امرا غير صحيح اقول كل الركاكة في هذه المناقشة في التسمية والمضايقة في الاصطلاح بعد تصحيح المعنى

فصل في تتمة القول في احوال العلل من حيث كونها مبادي للمتغيرات والطبيعيات قد مر فيما سبق احوال العلل الاربع واحكامها على وجه لا يختص بالمعلول المتغير وههنا نتكلم فيها على وجه يختص بالمتغير ويقتضي سهولة السلوك من جهتها الى معرفة المعلولات الطبيعية فنقول ان لكل جسم سببا عنصريا وسببا فاعليا و سببا

صورها وسببا غائيا اما اثبات ان لكل واقع فی التغیر هذه الاربعة فامر لایتجشم نظر الطبیعیین وهو امر موکول تحقیقه الی العالم الالهی
واما تحقیق مهیتها تصورا والاطلاع علی احوالها وضعا وتسلیما فامر لایحیص عنه لباحث الامور الطبیعیة المتغیرة فلیعلم اولا ان الفاعل
فی الامور الطبیعیة هو مبدء الحرکة فی آخر من حیث هو آخر والمراد بالمراد بالحرکة ههنا کل خروج من القوة الی الفعل فی ای مادة کان ولو بنفس
اذا عالجت نفسها فالمعالج یحرک العلیل بما هو طبیب لا بما هو علیل والمستعلج یقبل العلاج بما هو علیل لا بما هو طبیب فی هذا
ایضا انما تم علی مذهبنا فی النفس فی کونها ذا مقامات مختلفة لان موضوع القبول والفعل مما لا یکفی فیه التغایر بالاعتبار الیسیر
هذا التغایر کتغایر العاقل والمعقول مثلا اعلم ان الفاعل بهذا المعنی اما مهیئ للحرکة او متمم لها فالمهیئ هو الذی یصلح المادة
بالاحالات والانضاجات المعدة لقبول الصورة والمتمم هو الذی یفید الصورة وهی تمام الحرکة والحق ان الاول مباشر للمادة ملاصق
والثانی مفارق ولاشبهة فی ان مفید الصور المقومة للانواع الطبیعیة سیما التی للانواع الشریفة کالفلک والانسان مثلا
یجب ان یکون مبدء خارجا عن عالم الطبیعة ولیس علی الطبیعی ان یعلم ذلک انه ما هو وانه واحد او کثیر بعد ان یضع ان ههنا امرا
یعطی الصور وکل من المهیئ والمعطی مبدء للحرکة ومخرج للمادة من القوة الی الفعل وکل منهما عند التحقیق صورة ایضا لکن غیر الصورة
التی یترتب وجودها علی وجود الحرکة والقوة اما المهیئ فصورة جزئیة اخس وجودا من التی الیها الحرکة واما المعطی فصورة کلیة اشرف
من الصورة المعطاة وکلاهما بعد المثیر ای المشوق فانه من جملة مبادی الحرکة هو الذی یقال له المثیر او المشوق فهو المبدء البعید للحرکة
بتوسط امر آخر وذلک لانه سبب للصورة النفسانیة التی هی مبدء حرکة ارادیة فهو مبدء المبدء بل نقول ذلک المثیر المؤثر به ربما
یکون مبدء لصور نفسانیة مستحیلة متجددة کارادات مثالیة تکون تلک الصور النفسانیة المتجددة مبدء قریبا لحرکات بدنیة
حیوانیة یقال لها الحرکة الارادیة والحرکة الارادیة یشبه ان یکون هی التی فی النفوس لا التی فی الابدان ولو سمیت هذه تسخیریة والتی فی
النفوس ارادیة لم یکن بعیدا وبالجملة المثیر هو مبدء المبدء وهذا هو معنی الفاعل فی الطبیعیات وهو اخص من فاعل الوجود مطلقا سواء
کان متغیرا او لا واما المبدء القابل اعنی المادة فنقول المبادی المادیة کلها مشترکة فی معنی وهو کونها حاملة لامور غریبة عن
ذاتها وبهذا خرج نسبة الملزومات الی لوازمها ولها نسبة الی المرکب ونسبة الی الهیئة الصوریة فالاولی کنسبة الجسم الی الابیض اعنی
المرکب من الجسم والبیاض والثانیة کنسبة الجسم الی بیاضها ونسبتها الی المرکب نسبة الجزئیة ووجود الجزء فی ذاته اقدم من وجود الکل
وهو مقوم للکل واما نسبتها الی الهیئات فذکر الشیخ انها لا تعقل الا علی اقسام ثلثة اما ان لا یکون احدهما ولا الآخر متقدما ای
سببا ولا متأخرا ای مسببا واما ان یکون المفتقرة فی التقوم بالفعل الی امر وهو یکون متقدما علیها فی الوجود الذاتی کان وجوده
لیس متعلقا بالمادة بل بمبادی اخری ولکنه یلزمه اذا وجد ان یقوم مادته ویحصلها بالفعل کما ان کثیرا من الاشیاء تکون متقومة
لشیء ومتقومة لشیء آخر لکنه ربما کان ما یقومه لمفارقة لذاته وربما کان تقویمه بمخالطة من ذاته اقول ان الشیخ کاد ان یتکلم
فی هذا المقام بصریح الحق لو قال ان هذا المبدء المقوم للمادة یکون تقومه باسبابه بحسب المفارقة وتقویمه للمادة بحسب المخالطة
فلمثل هذا الامر وجهان وجودیان احدهما مفارق والآخر مخالط وهذا الامر هو الصورة الجوهریة وقال ایضا وله قسط فی تقویم
المادة بمقارنة ذاته وهو کل المقوم القریب وبیان ذلک فی الصناعة الاولی اقول ذلک البیان قد مضی فی هذا الکتاب فی
مباحث التلازم بین الهیولی والصورة ولا یتم ذلک الا بان یذعن ان للصورة الجوهریة وجودا مادیا ووجودا عقلیا باحدهما تقوم
المادة تقویما بعیدا بالمشارکة وبالآخر تقومها تقویما قریبا بالاستقلال اما القسم الثالث فهو ان یکون المادة اقدم وجودا
من ذلک الامر لانها متقومة فی ذاتها حاصلة بالفعل ثم تقوم به ذلک الامر وهو المسمی بالعرض والهیئة بالمعنی المقابل للصورة
فالقسم الاول اوجب اضافة المعیة والقسمان الآخران اضافة تقدم وتأخر قال الشیخ والقسم الاول لیس بظاهر الوجود وکأنه ان کان
له مثال فهو النفس والمادة الاولی اذا اجتمعا فی تقویم الانسان اقول الحق فی هذا المقام تثنیة القسمة والاکتفاء بالقسمین
الاخیرین فان الکلام فی المبادی الذاتیة للامور الطبیعیة ولا یمکن الترکیب الطبیعی بین امور لا تعلق لاحدهما بالآخر واما الذی مثل به
من النسبة بین الهیولی الاولی والنفس وان کانت الهیولی مادة للنفس وان کانت بوسط والنفس صورة مدبرة لها او صورة لصورتها فهی
متقومة بالنفس وللنفس مرتبة التقویم والتحصیل لها فیکون متقدما علیها فی الوجود ووحدة الهیولی وحدة ضعیفة لا تنافی
بین تلخیرها من اشیاء وتقدمها علی اشیاء وان لم یؤخذ الهیولی بالقیاس الیها ولا النفس بما هی نفس متعلقة بها اولم

من

منها ومن هيئة اخرى فلا المادة مادة ولا النفس نفس كل منهما غير مضافة الى اخرى اضافة تعلقية ثم قال وللمادة مع المتكون عنها
الذى هى جزؤه من وجود انواع اخرى اعتبار المناسبة ويصلح ان ينتقل هذه المناسبة الى الصور مع المتكون فان المادة قد تكفى وحدها
فى ان يكون هى الجزء المادى لما هو ذو مادة فى صنف من الاشياء وقد لا يكفى ما لم ينضم اليها مادة اخرى وذلك فى صنف آخر منها
كالعقاقير للمعجون والكيموسات للبدن وذلك اما بحسب الاجتماع فقط كاشخاص الناس للعسكرية والمنازل للمدينة واما بحسب الاجتماع
والتركيب معا فقط كاللبن والخشب للبيت واما بحسب الاجتماع والتركيب والاستحالة كالاسطقسات للكائنات فانها لا تكفى نفس
اجتماعها ولا نفس تركيبها بالتماس والتلاقى وقبول الشكل لان يكون منها الكائنات بل بان يفعل بعضها من بعض ويستقر للجملة
كيفية متشابهة يسمى مزاجا فحينئذ يستعد للصورة النوعية انتهى اقول المادة لصورة واحدة اى صورة كانت لا تكون الا واحدة
وفى جميع هذه الامثلة التى ذكرها الشيخ لا يكون لصورة واحدة الا مادة واحدة اما المجتمعات التى لا استحالة فيها لاجزائها فالمادة
فيها بالجملة هو مقدار المجموع مع قابلية ضرب من الوحدة الاتصالية لها كاللبنات والاخشاب لصورة البيت وشكله واما المجتمعات
التى وقعت فيها استحالة لاجزائها فهى بعد الاستحالة تصير مستعدة للصورة وهى ح بما هى مادة لشئ واحد واحدة واما اعتبار
اجتماعها قبل الاستحالة بل قبل التماس فهى بذلك الاعتبار ايضا مما يتصور له صورة واحدة اما الصورة فهيئة اجتماعها فى الوجود
ولو مع التباعد واما مادتها فنفس ذواتها بلا اعتبار تلك الهيئة وفى بعض الانواع لفرط نقص صورتها لا فضيلة للصورة على
المادة مثل العدد فان كل مرتبة من العدد صورتها الوحدانية وهى كمية الوحدات عين مادتها المتكثرة وهى الوحدات قال
الشيخ فاذا قسنا المادة الاولى الى ما يحدث عنها فقد يكون المادة مادة لقبول الكون وقد يكون لقبول الاستحالة وقد يكون لقبول
الاجتماع والتركيب قد يكون لقبول التركيب والاستحالة واما الصورة فقد يق للهيئة التى اذا حصلت فى المادة قومتها نوعا
ويق صورة لنفس النوع ويق صورة للشكل والتخطيط خاصة ويق صورة للاجتماع كصورة العسكر وصورة المقدمات المفترنة ويق
صورة للنظام المستحفظ كالشريعة ويق صورة لكل هيئة كيف كانت ويق صورة لحقيقة كل شئ جوهرا كان او عرضا وتفارق النوع
فان هذا قد يق للجنس الاعلى وربما قيل صورة للمعقولات المفارقة للمادة والصورة الماخوذة احد المبادى هى بالقياس الى المركب منها
ومن المادة انها جزء له توجبه بالفعل فى مثله والمادة جزء لا يوجبه بالفعل واما تقويم الصورة للمادة فعلى نوع آخر والعلة
الصورية قد يكون بالقياس الى الصنف وهى الصورة التى تقوم المادة التى قد قامت دونها نوعا وهى طارئة عليها كصورة الشكل
للسرير والبياض بالقياس الى جسم ابيض اقول جميع ما جعل المادة مقيسة اليه بنسبة المقبول كالاجتماع والتركيب وغيرهما
فهى فى الحقيقة صور محصلة للمادة ضربا من التحصيل ومقومة لمهية نوعية مركبة من تلك المادة ووصف الاجتماع مثلا او وصف
التركيب او وصف الاستحالة فالنوع الحاصل منهما هو مهية المجتمع مثلا او مهية المستحيل وان لم يكن النوع نوعا جوهريا ولا الصورة
صورة جوهرية وكذا جميع ما عدده انه مما اطلق عليه لفظ الصورة فهى مشتركة فى معنى الصورة التى عدت من المبادى للوجود او
للقوام سواء كانت جواهر او اعراضا وسواء كانت بالقياس الى النوع او الصنف اى كل منها يحصل بمادة ما من المواد نحوا من التحصيل
ويقوم للمركب الماخوذ منهما ضربا من التقويم لكن الاشياء مختلفة فى انحاء الوجود والتحصل قوة وضعفا والوحدة كما علمت عين
الوجود فما قوى وجوده كانت وحدته قوية بعيدة عن الكثرة بل عن قوة الكثرة ايضا وما ضعف وجوده ضعف وحدته حتى تصير
وحدة مجامعة للكثرة او لقوة الكثرة بوجه آخر وربما كانت جهة الوحدة فى شئ هى بعينها جهة الكثرة فيه كالعدد نفسه مثلا
وكالهيولى وكالحركة والزمان فالصورة فى امثال هذه الانواع تكون مغمورة فى المادة حتى كانها عين المادة وجودا واعتبارا
لفرط خسة الوجود وفى مقابلتها انواع قوية الوحدة والوجود حتى لا يتصور فيها تركيب من قوة وفعلية او نقص وتمام فهى صور لا مادة
لها او كان المادة اضمحلت واستهلكت هناك لفرط الفعلية والتمام فالمادة هنالك كانها عين الصورة واما الغاية فهى المعنى الذى
لاجله تحصيل الصورة فى المادة وهو الخير الحقيقى مطلقا او بالاضافة او الخير المظنون فان كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض
بل بالذات فانه يروم به ما هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة سواء كان على الاطلاق او من بعض الوجوه وربما كان بالظن لا
بالحقيقة والوهم **فصل** فى تعيين المناسبات بين هذه المبادى لما علمت ان لمهية واحدة قد تكون انحاء من الوجود وانحاء
من النسب والاضافات فاعلم ان الغاية بحسب نحو من الوجود متقدم على الفعل بل على الفاعل بما هو فاعل وبحسب نحو آخر من الوجود

متاخر عن الفعل مترتب عليه فالغاية غاية بوجه فاعل بوجه والصورة ايضا فاعل بوجه لتحصيل المادة وعلة صورية بوجه لتحصيل النوع وقد يكون غاية بوجه لانتهاء الحركة عن مادة اليها وربما كانت مادة لصورة اخرى من جهة قوتها وامكانها فقد جمع فى شىء واحد اقسام العلل باسرها من غير استيجاب تركيب فى الموضوع الا من جهة اجتماع المادة والصورة فان جهة القوة غير جهة الفعلية البتة وان كانت بالقياس الى امرين متعددين قال الشيخ الفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا وهو الذى يحصل الغاية موجودة والغاية من جهة سبب الفاعل وكيف لا وانما يفعل الفاعل لاجلها والا لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ولهذا اذا سئل لم ترتاض فقيل لاصح فيكون هذا جوابا كما اذا قيل لم يصح فنقول لانى ارتضت فيكون جوابا فالرياضة سبب فاعلى للصحة والصحة سبب غائى للرياضة ثم اذا سئل لم تطلب الصحة فقيل لارتاض لم يكن جوابا صحيحا ثم ان قيل لم تطلب الرياضة فقيل لكى اصح كان الجواب صحيحا والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية ولا لمهية الغاية فى نفسها لكن علة لوجود مهيتها فى الاعيان وفرق بين المهية والوجود انتهى كلامه اقول الفرق بين المهية والوجود ليس مما يصحح كون المهية سببا للشىء من غير مدخلية ضرب من الوجود معها كيف والشىء ما لم يوجد لم يكن سببا لوجود شىء بل المؤثر فى الاشياء ليس الا الوجود فمهية الغاية لا يجعل الفاعل فاعلا بل وجودها السابق كما ان الاكل مثلا الغاية هى الشبع مثلا فلابد ان يكون للشبع وجود لفاعل الاكل قبل الاكل حتى ياكل لاجله فاحد وجودى الشبع يحرك لتحرك المادة لحصول وجوده الاخر لكونه اكمل واتم من ذلك الوجود فالغاية بحسب احد الوجودين جزء صورى للفاعل بما هو فاعل فهى سبب لكون الفاعل فاعلا وليس الفاعل علة للغاية فى كونها غاية بل لتحصيل وجودها النفسى سواء كان وجودها فى نفسها هو بعينه هو وجودها الحاصل للفاعل كما فى الغايات التى تحت الكون لفعل الحركات والاستحالات او يكون وجودها فى نفسها غير وجودها الحاصل من الفعل المرتبط بالفاعل كما فى الغاية التى هى فوق الكون كالعقل الفعال فى كونه غاية لاستكمالات النفس فان وجوده فى نفسه غير وجوده للنفس المترتب على استكمالها وعلم ان لكل من هذه العلل الاربع مبدئين بالقياس الى شيئين او بالقياس الى شىء واحد بوجهين اما المادة والصورة فلكل واحدة منهما علية لشيئين لانهما علة لصاحبهما بوجه وعلة للمركب منهما بوجه فكان كلا منهما علة قريبة لشىء وعلة لشىء بعيدة فهما كانهما علتان غير قريبتين للمركب بنحو من العلية وقريبتان بنحو اخر من العلية وهى التقويم وكذا للفاعل فان الفاعل اما ان يكون مهيئا للمادة فيكون سببا لايجاد المادة القريبة من المعلول لا سببا قريبا منه او يكون معطيا للصورة فيكون سببا لايجاد الصورة القريبة من المعلول لا سببا قريبا منه والفاعل ايضا سبب بعيد للغاية بوجه لانه سبب للصورة والصورة مستلزمة للغاية والغاية سبب فاعلى للفاعل فى انه فاعل فيكون سببا فاعليا بعيدا للصورة وبتوسطها للمركب لكن الغاية سبب غائى قريب لوجود الصورة فى المادة بتوسط تحريكها الفاعل للمركب فالمبادى القريبة من الشىء المركب من جهة مطلق المبدئية هى الهيولى والصورة بما هما اجزاءه وان اختلف تقويم كل منهما للمركب بهذا الاعتبار بقى لهما العلة المادية لا المادة والعلة الصورية لا الصورة لكنه ربما عرض ان كانت المادة والصورة علة بالواسطة ايضا اما المادة فكما فى المركبات الصنفية التى كانت الصورة فيها هيئة عرضية فتحتاج الى المحل فيكون علة لذات ذلك العرض المقوم لذلك الصنف من حيث هو صنف فيكون علة ما للعلة ومع ذلك فانها من حيث كونها جزء من المركب علة بلا واسطة واما الصورة فكما فى المركبات الطبيعية التى كانت الصورة فيها مقومة للمادة والمادة علة قريبة للمركب فالصورة علة بالواسطة لكنها علة صورية بلا واسطة فكل من المادة والصورة علة للمركب بوجه وعلة لعلة له بوجه فكل منهما علة للاخرى بوجه واحد قريب لكن ذلك الوجه مختلف فيه من الجانبين وعلة للمركب بوجهين مختلفين فى القرب والبعد وفى نحو التقويم فالمادة اذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها مادية له بل من حيث كونه مادة لصورته والصورة اذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها علة صورية له بل من حيث كونها صورة لمادته وليعلم ان هذه الاحكام كلها انما يجرى فى المركب من جهة اعتبار تركيبه ومن جهة اعتبار المغايرة بين المادة والصورة لكن بحسب اعتبار وحدتهما بنحو من الوجود فلا يكن من الخابطين

فصل فى كيفية دخول العلل فى المباحث والافكار وطلب اللمية والجواب عنها اعلم ان بعض الاشياء مما لا علة له اصلا بل هو علة العلل كواجب الوجود وبعضها مما له بعض العلل دون بعض كالفاعل والغاية دون المادة والصورة كضرب من المفارقات والاشياء الصورية لانها عين الصورة التامة فلا صورة لها ولا مادة وبعضها مما له جميع هذه العلل كالمركبات والانواع الطبيعية وجميع المتحركات والمستحيلات التى يبحث عنها فى العلوم الطبيعية فالعالم الطبيعى يجب عليه ان يكون معتنيا بالاحاطة بجميع هذه العلل ليدخلها فى براهينه وخصوصا بالصورة والمادة حتى يتم احاطته بالمعلول واما التعليمى فليس عليه ان يعلم المادة اذ لا

سماده

المادة والحركة فى مطالبه فليس عليه ان يعلم مبدء حركة ولا غاية حركة ولا المادة ايضا البتة بل الذى يجب عليه ان يتامل فيها من العلل
العلل الصورية فقط ولا يخفى عليك ان سؤال السائل قد يتضمن شيئا من العلل فيجب الجواب بغيره لا به والا لكان الشىء سببا لنفسه فان
تضمن الفاعل كقولك لم قتل زيد عمروا فيجوز ان يجاب بالغاية فيق لكى ينتقم منه ويجوز ان يجاب بالمبدء او بالداعى وهو الفاعل المتقدم
فيقال لاشارة فلان او لانه غضب حقيقة وهذا هو الفاعل لصورة الاختيار الذى ينبعث منه الفعل واما انه هل يجاب بالصورة او بالمادة
فظاهر انه غير صحيح اما الصورة فلما اشرنا اليه فان صورة الفعل هيهنا هو القتل نفسه وليس السؤال الا عن علة وجودها عن الفاعل
والشىء لا يكون علة لنفسه اللهم الا ان يكون تلك الصورة غاية الغايات كالخير مثلا فيكون الصورة ح لذاتها لا لسبب اخر فهى محركة
للفاعل ومع ذلك فلا يكون علة قريبة لوجودها فى تلك المادة عن الفاعل بل علة لوجود الفاعل فاعلا فلا يكون من حيث هى موجودة
فى المادة علة للفاعل بل من حيث مهيتها ومعناها واما المادة فظاهر انه لا يكفى الجواب بها ح هذا اذا ذكر فى السؤال خصوص الفاعل واما
اذا تضمن السؤال الغاية كما يق لم يصح فلان فيجوز الجواب بالمبدء الفاعلى فيق لانه شرب الدواء ويصلح ان يجاب بالمبدء المادى مضافا
الى الفاعل فيق لان مزاج بدنه قوى الطبيعة وقد شرب الدواء ولا يكفى ذكر المادة وحدها واما الصورة فقلما يقنع وينقطع السؤال بذكرها
وحدها بان يق جوابا عن السؤال المذكور لان مزاج بدنه اعتدل بل يحوج الى جواب اخر يؤدى الى مادة او فاعل واما اذا كان السؤال عن المادة
واستعدادها بان يق لم بدن الانسان يقبل الموت فقد يصح ان يجاب بالعلة الغائية فيق ليخلص نفسه عند الاستكمال عن البدن وقد يجوز
ان يجاب بالعلة المادية ويق لانه مركب من الاضداد ولا يجوز ان يجاب بالفاعل فى الاستعداد الذى ليس كالصورة لان الفاعل لا يجب ان يعطى المادة
اى استعداد كان الا ان يعنى بالاستعداد التهيؤ التام فيعطيه الفاعل كما يق فى المراة اذا سئل انها لم يقبل الشبح فيجاب لان الصيقل صقلها
واما الاستعداد الاصلى فلازم للمادة فيجوز ان يجاب بالصورة اذا كانت هى المتممة للاستعداد فيق فى المرآة لانها ملساء صقيلة وبالجملة
السؤال لا يتوجه الى المادة الا وقد اخذت مع صورة ما فيسئل عن علة وجود الصورة فى المادة واما اذا تضمن السؤال الصورة فالمادة
وحدها لا يكفى ان يجاب بها بل يجب ان يضاف اليها استعداد ينسب الى الفاعل والغاية يجاب بها والفاعل يجاب به واذا شئت ان ترفض
ما يق على سبيل المجاز وتذكر الامر الحقيقى فان الجواب الحقيقى ان يذكر جميع العلل التى لم يتضمنها المسئلة فاذا ذكرت وختمت بالغاية
الحقيقية وقف السؤال والله ولى التوفيق ولنختم هذا الفن بذكر المزاج وتحقيق القول فيه لكونه مناسبا لما مر من اثبات التركيب
الاتحادى بين المادة والصورة لتوقف بيان ذلك عليه كما علمت وقد وعدناك تحقيقه **فصل** فى تحقيق مهية المزاج وانسبه العادة
جرت بذكر هذه المسئلة فى فن الطبيعيات لكنا اوردناها للعلة المذكورة ولعلة اخرى وهى ان البحث عن مهية شىء ونحو وجوده مناسب
لان يذكر فى العلوم الالهية فنقول ان المزاج كيفية بسيطة ملموسة من جنس اوائل الملموسات متوسطة بين الاربع الاول توسطا ما
متشابهة الاجزاء حتى انها تكون بالقياس الى الحرارة الشديدة مرودة وبالقياس الى البرودة الشديدة حرارة وبالقياس الى اليبوسة
رطوبة وبالقياس الى الرطوبة يبوسة وانها فى الجسم ذى المزاج بحيث يكون ما وجد منها فى كل جزء من اجزائه مثل ما وجد منها فى جزئه الاخر
لا تفاوت بينها الا فى الموضوع ذاتا ووصفا كما هو الجمهور او وصفا فقط كما هو عندنا واما سببها فاعلا وقابلا فالمشهور ان
العناصر اذا تصغرت وامتزجت وتماست وفعل كل منها فى الاخر انكسرت سورة كيفياتها فحصلت للمجموع كيفية متوسطة متشابهة
هى المزاج مع انحفاظ صور العناصر المخالفة بحالها قالوا وهذا التفاعل لا يحصل الا عند مماسة بعضها البعض والا فاما ان لا يعتبر
بينها حصول نسبة وضعية اصلا سواء كانت مماسا او غيره او يعتبر نسبة اخرى كالمحاذاة وضرب من القرب والبعد لا سبيل الى الاول
لما تبين فى موضعه ان كل تاثير وتاثر جسمانى فهو متوقف على نسبة وضعية مخصوصة بين المؤثر والمتاثر فبقى الثانى فنقول ح اذا
لم يكن النسبة بينهما بالملاقاة فلا بد ان يكونا على ضرب من المحاذاة والبعد فح ان كان بين المسخن والمتسخن مثلا جسم فلا يخ اما ان يسخن
المتوسط قبل ان يتسخن المنفعل المفروض او لم يتسخن والثانى بط لان اثر التسخين لا يصل الى الابعد الا بعد وصوله الى الاقرب
ضرورة والاول يوجب المط لان المتوسط لو لم يكن ملاقيا للمسخن كان بينهما متوسطا اخر وننقل الكلام الى متوسط اخر حتى ينتهى
الى المتوسط الملاقى وان كان ملاقيا فالتسخين لا يحصل اولا من المسخن الا للجسم الملاقى ثم الى ملاقى الملاقى بتوسط الملاقى فظهر
ان كل تاثير وتاثر طبيعى لا يكون الا بالتماس والتلاقى هذا تقرير ما ذكره الشيخ فى طبيعيات الشفاء واعترض عليه الامام الرازى بان هذا
يناقض ما ذكره فى الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس منها حيث قال فى جواب من انكر تادى اشباح المبصرات فى الهوا

من غير ان يتكيف الهواء بانه ليس بينهما بنفسه ولا ظاهر ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للملموس فان هذا وان كان موجودا استقراء في
اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز ان يكون افعال اشياء من غير ملاقاة فيكون اجسام تفعل بالملاقاة واجسام تفعل لا بالملاقاة
وليس يمكن ان يقيم احد برهانا على استحالة هذا ولا انه يجب ان يكون بين الجسمين نسبة ووضع خاص بل يجوز ان يؤثر احدهما في الاخر
من غير ملاقاة انما يبقى ضرب من التعجب كما انه لو كان اتفق ان كانت الاجسام كلها يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المباينة وكان اذا
اتفق ان شوهد فاعل يفعل بالملاقاة تعجب منه كما يتعجب الان من مؤثر بغير ملاقاة فاذا كان هذا غير مستحيل في اول العقل وكان صحة ما هينا
المبرهن عليه يوجبه وكان لا برهان البتة ينقضه فنقول من شان الجسم المضئ بذاته او المستنير الملون ان يفعل في الجسم الذي يقابله
اذا كان قابلا للشبح قبول البصر وبينهما جسم لا لون له تاثيرا وهو صورة مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط شيئا اذ هو غير قابل
لانه شفاف هذا ما ذكره في هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى ايضا في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج اليها في معرفة الهالة و
قوس قزح ولا يخفى ان ذلك منه مبالغة في بيان ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتوقف على الملاقات والمماسة مع انه تصدى في
فصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس وانه ليكثر تعجبي من وقوع امثال هذه المناقضات
الظاهرة لهذا الشيخ قال ومن الاشكالات ان الشمس يسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة فانها لا تسخن الافلاك وكذا تضئ الارض
مع انها لا تضئ الاجسام التي تتوسط بينها وبين الارض لانها شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه الاشكالات ان
يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس انتهى كلامه اقول هذا الرجل سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ و
نظرائه قبل الامعان في البحث لعجلة طبعه وطيشه والعجلة من فعل الشيطان اما نسبة التناقض في الكلام الى الشيخ فغير مسلم فان
الذي منع فيه وجوب اللقاء والتماس هو مطلق التاثير والتاثر بين الجسمين والذي اوجب فيه ذلك تاثير وتاثر مخصوصان كالتسخين و
التبريد ولا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص وعدم وجوبه على نوع آخر اذ ربما يكون نحو التاثير والتاثر مختلفا في الموضعين
فان الفعل قد يكون دفعيا وقد يكون تدريجيا وكذا الانفعال فالذي اوجب فيه الملاقاة هو الانفعالات التدريجية التي من باب
الحركات والاستحالات ولا بد فيها من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك ومن هذا القبيل فعل العناصر بعضها في بعض وفي الامور
التي هي من منشاتها وكما لاتها كاوائل الكيفيات الملموسة مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والذي لم يجب فيه الملاقات كل غير
كالفعل الدفعي والقبول الدفعي والتحقيق في هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعي وبعضها تعليمي وبعضها عقلي وكذا الافعال
فالفعل الطبيعي لا يصدر الا من فاعل طبيعي زماني الوجود وذلك الفعل هو الذي يجب استحالته وتجدده في مادة منفعلة مستحيلة
واما الفعل التعليمي فلا مدخل فيه للحركة والانفعال التجددي التدريجي وان لم يكن مفارقا عن الحركة والطبيعة بالكلية وانما المحتاج
في ذلك الفعل مجرد الكمية والوضع اللازم لها دون حركة واستحالة لا من جانب الفاعل ولا من جانب المنفعل واما الفعل العقلي فلا
حاجة فيه الى زمان وآن ولا الى حركة واحد منها انما المحتاج اليه نفس الفاعل وجهة القابل ان كان هناك قابل مثال الفعل الطبيعي كالتحريكات
والاحالات من التسخين والتبريد والتسويد والتبييض والتغذية والتنمية والتوليد ومثال الفعل التعليمي كالانارة والاشفاف
ووقوع العكوس والمحاذيات وحدوث الاشكال كالتربيع والتكعيب والدائرة وغير ذلك من الامور التي لا تحدث الا دفعة مع كمية ما ومقدار
ما ومثال الفعل الالهي كمطلق الايجاد والافاضة والجود والابداع والرحمة وعلى هذا القياس اقسام المدركات والعلوم الادراكية ان
افعال مشاعر الانسان بعضها طبيعي كاللمس والذوق وبعضها غير طبيعي كالابصار والتخيل وبعضها غير طبيعي ولا تعليمي كالتوهم والتعقل
اذا تقرر هذا فنقول ان كل فعل طبيعي يصدر عن فاعله القريب فهو لا يكون الا بالملاقاة والمباشرة بينه وبين منفعله سواء وقع
منه في قابله كسخونة النار التي هي من طبيعتها في مادتها او فيما هو بمنزلة قابلة لاجل الانصابة او الامتزاج والسر في ذلك ان الفاعل
الطبيعي من حيث هو فاعل طبيعي منغمر في المادة كل الانغمار لان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده في مادته على نحو الاستغراق والسريان
بحيث يكون في كل جزء من المادة جزء منه فكما ان وجود نفس المادة وجود ذات منقسمة فكذا وجود الامر المادي ما يكون منقسما حسب انقسام
نفس المادة والصور النارية والارضية وساير الصور الطبيعية بما هي صور طبيعية وكذا كيفياتها واعراضها التابعة وكمالاتها الثانية
وليس من هذا القبيل الصورة الحيوانية بما هي حيوانية فلكية كانت او عنصرية وقد مر سابقا ان فاعلية الشئ المتقوم بوجوده والمفتقر
الى الشئ في وجوده مفتقر اليه ايضا في ايجاده فلو سخنت الحرارة الفاشية في جسمية النار مثلا جسما اخر من غير ان تلاقيه تماسه

حتى يصير اكا منها بالاتصال جسم آخر يلزم ان يكون وجود تلك الحرارة فى نفسها غير مفتقرة الى القاء محلها لما علمت من ان الايجاد فرع الوجود
ومتقوم به لكن اللازم بط فالملزوم مثله فثبت ان كل ما وجوده وجود امر فاش مفتقر الى محل يفشو فيه ويسرى اليه بجميع اجزائه فايجاده و
تاثيره ايضا كذلك اى يكون ايجادا او تاثيرا على نعت الفشو والسراية فى المحل المتاثر منه ويلزم من هذا انه لا يجوز ان يكون مثل ذلك المؤثر
مباين الذات للمتاثر منه وهذه قاعدة شريفة ينتفع بتحقيقها واعمالها فى كثير من المواضع وانك اذا استقريت وتصفحت وجدت
ان مراتب تاثيرات المؤثرات على حسب مراتب وجوداتها ونسبتها الى المادة وافتقارها واستغنائها فى التاثير والايجاد على حسب
نسبتها اليها فى الوجود والكون فاذن قد ظهر صدق ما ذكره الشيخ من ان الجسم المتسخن من النار ما لم يكن ملاقيا لها حتى يكون وجود القوة المسخنة
بالنسبة اليه كوجودها فى جسمية النار ومادتها لم يتسخن عنها وكذا الحال فى التبريد والترطيب والتجفيف وغيرها من التاثيرات الطبيعية
واما الافعال التى هى كالانارة والاظلام ووقوع الاشباح والاظلال فليست من هذا الباب كما اشرنا اليه فلا تناقض بين كلامى الشيخ واما
قوله الشمس تسخن وجه الارض من غير ملاقاة وقولك انها تجفف الارض المبتلة كالطين وايضا تبيض ثوب القصار وتسود وجهه من غير ملاقاة
فنقول فعل الشمس اولا وبالذات ليس الا واحدا متشابها هو الاضائة والانارة وهذا امر يحدث دفعة فى هذه الاجسام القابلة له
المنفعلة ثم اذا قبلت النور دفعة ومضى على وجود الضوء فى مادة قابلة للضوء والسخونة منفعلة بفعل الضوء فيها فعل السخونة لاجل
مناسبة الحرارة للنور فيتسخن الجسم ثم بفعل السخونة فى الجسم الكثيف سوادا بعد تجفيفه وفى الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته وتصقيله
على حسب اختلاف احوال القوابل وبالجملة الجسم الحار مثلا كالنار لا يؤثر بالسخونة فى شئ الا بالملاقاة والتماس واما ان قابل الحرارة لا يقبل
الحرارة من اى فاعل كان الا بالمماسة وبملاقاة فاعل السخونة فهو امر آخر غير لازم من القضية المذكورة وليس بمعلوم الاستحالة اذ لا استحالة
فى ان تاثير جسم من غير مباشرة جسم وان يتسخن قابل من غير مسخن ملاق له او من مسخن غير متسخن كالحركة ونحوها كما ان كل متحرك لا يجب ان يكون من
محرك متحرك بل قد يتحرك من محرك غير متحرك لا على نحو المباشرة بل على نحو المفارقة كحركات نفوس الافلاك من محركات عقلية على سبيل التشوق
والامداد فاذا تقرر هذا الكلام فنقول لا امتناع فى ان يكون جسم بارد رطب مثلا ثم لا يزال يستحيل فى كلتا كيفيته الفاعلة والمنفعلة
بسبب اسباب داخلة او خارجة كاضائة الكواكب وهبوب الرياح حتى يميل برودته الى الحرارة والرطوبة الى اليبوسة فيحصل له كيفية معتدلة
بسيطة متوسطة بين هذه الاربع الاوائل الملموسة فيوجد مزاج من غير امتزاج فيكون هناك صورة واحدة لها كيفية مزاجية من غير حاجة
الى تركيب اجزاء متصغرة متماسة ومن منع عن تجويزه وقوعه فعليه البرهان على استحالة ذلك ونحن لم نجد الى الآن برهانا يعطى الحاجة الى
تركيب العناصر وتصغرها وتلاقيها فى حصول المسمى بالمزاج بل الحجج قائمة على خلاف ما قرروه والاشكالات ناهضة فى هدم ما اصّلوه
اما الاشكالات فمشهورة اشهرها ان هيهنا امورا ثلاثة الكاسر والمنكسر والانكسار اما المنكسر فليس هو الكيفية لما بين ان الكيفية
الواحدة لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل انما يعرضان لموضوعها واما الكاسر فليس هو الكيفية ايضا والا لزم ان يكون المكسور
يعود كاسرا بعد مصيره مكسورا او يكون حين انكساره كاسرا وحين كسره مكسورا كما فصل بيان بطلانه فبقى ان الكاسر هو الصورة
والمنكسر هو المادة وهذا مشكل بوجهين احدهما ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد واختلطا انكسر البارد بالحار وليس هيهنا صورة مسخنة
هى مبدأ التسخين بذاتها والثانى ان الصورة وان كانت فاعلة ففعلها بتوسط الكيفية كما ان تحريك الطبيعة بتوسط الميل ولاجل
ذلك الصورة المائية بفعل فعل التبخين بواسطة سخونتها فح يعود الاشكال المذكور فى كون الكاسر هو الكيفية من لزوم كون المنكسر
كاسرا وكذا الامر من جهة القابل فان المادة وان كان شانها الانفعال مطلقا لكن لا يستعد بالفعل لقبول امر الا بتوسط كيفية قائمة
بها والا لكان كل مادة يقبل كل شئ فيعود الاشكال فى كون المنكسر هو الكيفية ولك ان تقدح فى الوجه الاول بانه كما ان فاعل الحركة
القسرية بالذات هو طبيعة المقسور لاجل حدوث حالة غريبة بعدها لا القاسر فهيهنا ايضا اذا تسخن الماء بالنار قسرا افقيد تلك
السخونة فى جسمية الماء ليس هو طبيعة النار لانها معدة والمعد ليس من الاسباب الذاتية كما سبق بيانه فى مباحث العلل بل الصورة
المائية هى المعطية للسخونة الموجودة فى الماء ولذلك قد يبقى تلك السخونة مع فساد تلك النار التى من جهتها حصلت السخونة لكن
الوجه الثانى سالم عن القدح واما الحجج فمنها ان الحكماء المشائين ذهبوا الى ان الجسم النوعى اذا تصغر فى الغاية لم يبق له صورته الخاصة النوعية
بل الذى يبقى له هو الصورة الامتدادية فقط ولا شك انه اذا ابطلت صورته بطلت كيفيته التابعة لها واتصلت مادته بمادة
ما يجاوره فيصير المجموع مصورا بصورة واحدة نوعية فظهر من هذا المذهب ان القول بحصول المزاج من جهة تصغر العناصر
الى

وتماس بعضها بعضا مع بقاء صورها المخالفة ليس بصحيح ومنها ان كل واحدة من العناصر متداعية الى الافتراق والميل الى الاحيان
الطبيعية فالذي يجبرها على الاجتماع ويحجزها الالتيام شيء اخر وذلك الشيء لا بد ان يكون جوهرا صوريا قائما بها متصرفا فيها لا
العرض لا يستولي على الجوهر والجوهر الجسماني المباين في الوضع لا يتصرف في مادة الشيء كما تحققته ليكون حافظا لتركيبها على التشتت
والافتراق سيما في المواد الطبيعية المستعدة للامور الكمالية من الانواع المحفوظة دائما فان مثلها لا يكون اتفاقية ولا قسرية فالمتصرف
فيها صورة منوعة متقدمة عليها تقدما ذاتيا وهي قائمة على المادة بالتقويم والادامة والحفظ فلا شك انها صورة واحدة والا لم
يكن لذلك النوع وحدة طبيعية وقد بين ان الحقيقة الواحدة لا يتقوم بصورتين وان الصورة الواحدة لا تكون الا لمادة واحدة لان
تحصل المادة وتقومها لا يكون الا بالصورة فهي في وحدتها وكثرتها تابعة للصورة وكما ان المادة الواحدة لا تتقوم بالصورتين
الا واحدة بعد واحدة وكذا الصورة الواحدة لا تقوم لمادتين الا بتقدم وتاخر وضرب من الترتيب فاذن قد ثبت ان كل نوع طبيعي له
صورة واحدة ومادة واحدة فبقاء صور العناصر فيما فرض مركبا غير صحيح وايضا اذا ثبت ان قوام هذا المفروض مركبا طبيعيا ليس الا
بصورة واحدة وكل ما له طبيعة واحدة فكل ما يصدر عنه بما هو ذلك النوع الواحد يجب ان يكون مصدره ومبدؤه تلك الطبيعة
والصورة الواحدة ثم ان اول ما يصدر عن هذه الانواع العنصرية هي التي من باب الميول والحركات وهي من جنس اوائل الكيفيات الملموسة
فيجب ان يكون الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن تلك الصورة المنوعة لا عن صور متخالفة لان الافعال المتخالفة بالذات متخالفة
بالذات بجهة اخرى من العرضيات قريبة الماخذ مما سبق وهي انه قد ثبت فيما مضى ان المادة اذا استعدت لصورة كمالية وحدثت فيها صورة
اخرى بعد الاولى فجميع ما كانت يصدر من الصورة السابقة من الافاعيل والانفعالات واللوازم والآثار تصدر من هذه الصورة
اللاحقة الكمالية مع امور زائدة تختص باللاحقة لان نسبتها اليه نسبة التمام الى النقص فنقول اذا حصلت للممتزج من العناصر
صورة اخرى كمالية فيجب ان يكون مبدء صدور الكيفية المزاجية في ذلك النوع هو هذه الصورة الكمالية دون صور العناصر فاذا
كانت الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن هذه الصورة غير مستندة الا اليها كان بقاء صور العناصر في هذه المواليد الكائنة ضائعا بعيدا
معطلا مع انه لا معطل في الوجود كما هو مبرهن عليه فهي بصرافة صورها غير موجودة في المواليد فضلا عن تقويمها للمركب بجهة اخرى
ان اجزاء الكيفية المزاجية المفروضة انها سارية في جميع اجزاء المحل لا شك انها واحدة بالنوع كثيرة والتشخص كما هو عندهم حيث صرحوا
بان التي في النار من هذه الكيفية كالتي في الماء فح نقول علة تكثر افراد النوع هذا المزاجي اما المهية او لازمها او مادتها او صورتها
او امر مباين والكل مستحيل فتكثر افراده مح اما الاولان فظاهر البطلان لان مهية واحدة وكذا لازم المهية الواحدة واحد مطرد
في الجميع وفعل الواحد واحد فلا تعدد لافراد نوع واحد من جهة المهية ولازمها واما الثالث فهو بط ايضا لان المادة اما المادة
الاولى فهي في الجميع واحدة فمادة العناصر لا تكون من اسباب التكثر والتعدد واما المادة الثانية اعني العناصر فهي ايضا لا تكون علة
تكثر افراد المزاج الواحد وذلك لانها لو كانت هي منشا تكثر افراد المزاج فمنشائيتها للتكثر اما من جهة جسميتها او من جهة اختلافها
بالصور والاول بط لان الجسمية مشتركة في الجميع واحدة والامر الواحد لا يقتضي الاختلاف والتعدد والثاني يوجب ان يكون اختلاف
اعداد المزاج من قبيل اعداد صور العناصر واختلاف آثارها وكيفياتها ولبس كذلك لان هذا بالعدد وذلك بالنوع وايضا يلزم ان
يكون عدد هذه الكيفيات المزاجية تابعة لعدد اختلاف صور العناصر فيكون عددها اربعا لا غير كما ان للعناصر اربع صور لا غير و
اللازم بط عندهم لان تعدد افراد المزاج على حسب تعدد الاجزاء المتصغرة المتماسة التي في المركب واما الرابع فتلك الصور التي فرض انها
علة التكثر ان كانت الصور الكمالية فهي واحدة كما علمت واثر الواحد واحد وان كانت صور العناصر فلكل منها اثر وفعل بنسبته
الى فاعله الذي هو بالصدور والى قابله الذي هو المادة بالقبول والحلول لا بالصدور فالاختلاف بين افراد هذه الكيفية المزاجية الصورة
لما علمت انه ليس بالمهية ولوازمها فليس ايضا بالصور والا لكان لاختلافها بالمهية لما ثبت ان الصورة من حيث هي صورة هي مبدء
المهية وتمامها لانها بعينها بمنزلة الفصل الاخير ومبدء المبادي والفصل تمام مهية الشيء فلو كان اختلافها بالصور والصور
متخالفة ذاتا ومهية لكانت متخالفة المهيات والذوات والمقدر خلافه هذا واما الخامس فنسبة المباين الى الجميع واحد فلا بد
من مخصص آخر فيعود الشقوق المذكورة في لحوق ذلك المخصص ويتسلسل الكلام فبقي ان لا اختلاف بين اعداد المزاج للطبيعة الواحدة
بحسب الهوية بعد اتفاقها في تمام المهية الا بمجرد القسمة الفرضية او الوهمية وبحسب الفك والكسر كما في اجزاء المتصل الواحد التي لا

انقسام فيها الا بسبب من اسباب القسمة المقدارية لامر متصل سواء كان اتصاله بالذات او بالعرض فوجب ان يكون موضوع الكيفية
المزاجية متصلا واحدا لان موضوع المتصل الواحد متصل واحد واذا كان متصلا واحدا فلا اختلاف فيه بين الصور لما تقرر عندهم
وقرروه في ابطال راي ذيمقراطيس من ان الامور المتخالفة نوعا لا يمكن ان يكون متصلا واحدا فاذن ليس فاعل الكيفية المزاجية الا صورة
واحدة لا غير وذلك ما اوردناه حجة اخرى لو كانت صور العناصر باقية في المواليد الثلثة يلزم بقاء الاجزاء المائية والهوائية في المذابات من
الحديد والنحاس والذهب وغيرها من المعادن التي تذوب وتصير في النار ثم ترجع الى حالها والقول ببقاء الجزء المائي والهوائي في المذابات
حال ذوبانها مما يصادمها الوجدان والقول ببطلانها عند الاذابة وعودها عند الجمود ابعد منه حجة اخرى لو كانت الاجزاء العنصرية
باقية في المواليد يلزم ان يكون الجزء الناري في الياقوت مثلا له صورتان فيكون جسم واحد نارا وياقوتا معا وهو باطل وقد مر تقرير هذه
الحجة وتزييف ما ذكر في الجواب عنه وهذه الحجج مما اوردها الشيخ على نفسه واجاب عنها بجواب غير مرضي عندنا كما ستعلم **فصل**
فيما ذكره الشيخ في هذا المقام ودفعه لعلك تكون من المغترين بكلام الشيخ في هذا المقام حيث قال في فصل من طبيعيات الشفاء لكن
قوما قد اخترعوا في قريب من زماننا مذهبا عجيبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان
تخلع صورها وتلبس صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ذوات
الحمية ويرى ان الممتزج بذلك يستعد لقبول الصورة النوعية للمركبات ومنهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى من صور النوعيات وجعل
المزاج عارضا لها لا صورة لها ثم قال ما حاصله ان هذا لو كان حقا لكان المركب اذا تسلط عليه النار لفعلت فعلا متشابها فلم يكن
القرع والانبيق يميزه الى شيء قاطر متبخر لا يثبت في النار والى شيء ارضي لا يقطر وانا وضعنا قطعة من اللحم في القرع والانبيق يميز الى
جسم مائي قاطر والى كلس ارضي غير قاطر فنقول تلك الاجزاء التي كانت في المركب اما ان تكون بينها اختلاف في استعداد التقطير
وعدمه او لا تكون فعلى الاول يجب ان يكون الكل قاطرا او الكل ممتنعا عن القطر وعلى الثاني فذلك الاختلاف اما بنفس ماهياتها او
بامر خارج عنها والاول يوجب اختلاف الاجزاء بالصور واما الثاني فذلك الخارج ان كان لازما يرجع الى ان الاختلاف بالصور وان
لم يكن لازما بل كان عارضا فجاز زواله فامكن ان يوجد مركب لم يكن اجزاؤه مختلفة لقبول بعضها الحال وبعضها الحال الاخرى وذلك
يقتضي ان يوجد في اللحوم لحم يقطر كله او يتكلس كله وكذلك القول في سائر المركبات فبطل القول بهذا المذهب ثم ذكر حجة اخرى حاصلها
ان صور البسائط لو تفاسدت وان كانت فساد كل منها مقارنا لفساد الاخر مع ان فساد كل منها معلول لوجود الاخر لكانت الصورتان
موجودتين عند كونهما معدومتين وذلك محال وان سبق فساد احدهما فساد الاخر استحال ان يصير الفاسد مفسدا للمفسد اقول
اما الحجة الاولى ففي غاية الضعف فلان لاحد ان يمنع هذا الاختلاف في كل جسم من المواليد والتجربة لا تجري الا في المركبات التي لها مزاج
ثانوي وان يختار الشق الاخير من الشقوق التي ذكرها وهو ان الاختلاف بين اجزاء الجسم في التقطير والرسوب بامور خارجة قوله فيلزم ان
يوجد جسم يقطر كله ويرسب كله قلنا اكثر المعدنيات التي هي متشابهة الاجزاء كالذهب والفضة والاسرب وغيرها من هذا القبيل
ولا يلزم من ذلك ان يوجد في اللحوم لحم هذا شانه اذ اللحم غير متشابه الاجزاء كالحيوان ويده ورجله وغيرهما وكذا ما يجري مجرى اللحم من الاعضاء
المسماة بالبسيطة وما قيل من ان العضو البسيط يجب ان يكون كل جزء من اجزائه مساويا لكله في اسمه وحده قول مجازي معناه ان كل
جزء بحسب الحس حكمه كذلك او كل جزء كذلك بحسب الحس وبالجملة ليست تلك الاجزاء اللحمية مثلا المتفاوتة في قبول فعل النار واثرها فيها
من التقطير والتكلس اجزاء عنصرية اولية بل هي تجري مجرى الاجزاء الثانوية المختلفة في الصور او في العوارض ومن ذهب الى خلع صور
العناصر البسيطة في المواليد لم يلزمه القول بانخلاع صور اي اجزاء كانت في اي تركيب فيمكن ان يكون لبعض المركبات اجزاء اولية ثم ثانية متخالفة
الصفات فاذا تسلط عليه النار وتفعل وتؤثر فيها آثارا مختلفة فتذيب بعضها وتجمد بعضها وتبخر بعضها دون الاخر لو اورد الشقوق في المركب
الذي هو مثل اللحم والعظم فنختار من الشقوق ان اختلاف اجزائه بالماهية والصورة ولا يلزم منه بقاء صور العناصر فيه وان اورد في مثل
الذهب والياقوت فيمنع اصل الاختلاف في قبول الاثار والترديد المذكور متفرع على اختلاف الاجزاء في الاثار وهو غير ثابت بتجربة
ولا برهان واما الحجة الاخيرة فهي ايضا مقدوحة بوجهين احدهما انه غير وارد على ما اخترناه فان الذي ذهبنا اليه غير المذهب المحدث
الذي حكاه الشيخ وهو ان العناصر بعدما تصغرت وامتزجت وتماست وانفعل بعضها عن بعض ادى الامر بها الى ان تخلع صورها
وتلبس صورة اخرى والذي ذهبنا اليه ان حدوث صور المواليد مما لا يحتاج ان يكون مادتها مركبة من اربع عناصر بل يكفي ان يكون

فههنا عنصر واحد يستحيل في كيفيته الفاعلة والمنفعلة باسباب خارجة الى ان ينتهي الامر به الى ان ينقلب صورته الى صورة اخرى من صور المواليد الثلثة وثانيهما ان ما ذكره من الاشكال يرد مثله على المذهب المشهور المختار عنده من لزوم كون المنكسرين من حين انكسارهما كاسرين وكون المنكسر بعد انكساره كاسرا لكاسره وان اجيب عن هذا بان الكيفية الكاسرة علة معدة لانكسار صاحبها والمعد لا يجب وجوده عند حصول المعلول يجري مثله جوابا عما ذكره على ان الجواب المذكور في الموضعين مصادم للتحقيق فان العلة المعدة عندنا لا تغني عن العلة الموجبة في حصول المعلول فتلك العلة ان كانت صورة وكانت علة بعضها لفساد صورة البعض كان المفسد بعينه المفسد وان كانت كيفية شدة لكان الكاسر كاسرا لكاسره وكذا ان فرض ان الصورة للبعض علة لاستحالة كيفية البعض الاخر لان الصورة لا تفعل فعلا الا بواسطة الكيفية لان المباشر القريب للافاعيل التي هي من باب الحركات والاستحالات انما هي الكيفيات والميول **فصل** في تتمة الاستبصار ودفع ما يمكن ايراده على المذهب المختار قال الشيخ ايضا ثم لننظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت فما الذي يبطل صورها الجوهرية وساق الكلام بما حاصله ما قلناه من ثانية حجته الى ان قال فيكون الحاصل ان الماء والارض لما عدمتا ابطل احدهما صورة الاخر وهذا محال وان كان شيء خارج ابطل صورتهما اذا اجتمعت فاما ان يحتاج في ابطالها واعطاء صورة اخرى الى ان تكونا موجودتين فقد دخلنا في هذه المعونة فعاد الكلام من راس وان لم يحتج فلا حاجة الى المزاج بل البسيط يجوز ان يكون منه الكائنات بلا امتزاج الى اخر ما ذكره اقول هذا ايضا لا ينتهض حجة علينا بل على صاحب ذلك المذهب المحكي عنه لان الذي ذهبنا اليه لا يوجب حاجة تكون الكائنات الى اجتماع العناصر وتفاعلها وانما المحتاج اليه في حدوث صور المواليد هو المزاج دون الامتزاج والذي ذكره الشيخ لا يستدعي الاستغناء في تكون المواليد عن المزاج بل عن الامتزاج فاللازم غير ضائر لنا والضائر غير لازم علينا فان المزاج كيفية بسيطة واقعة في حدود التوسط بين الكيفيات الملموسة وبه تصير المادة مستعدة لفيضان احدى صور المواليد الكائنة من الجماد والنبات والحيوان وهي منحفظة قبل حدوث صورة كائنة منها بصورة اخرى اما من صور المواليد او من العناصر معين خارجي قسري يخرج به كيفية ذلك العنصر من صرافة سورتها ويدخل في حدود التوسط على حسب مناسبة ذلك المكون فكلما كان اشرف صورة واكمل كان مزاج المادة المستعدة له امعن في التوسط واقرب الى الاعتدال الحقيقي من غير ضرورة ان يكون هناك تركيب وامتزاج بين اجزاء الحامل وهذا غير ممتنع ولا مستبعد مع ان البرهان اوجبه ثم اعلم ان الشيخ اورد اشكالا على نفسه بانه اذا كان جواهر البسائط باقية في المزاجات وانما يتغير كيفياتها فيكون النار موجودة لكنها مغمورة قليلة والماء موجود لكنه يتبخر قليلا ثم يستفيد بالمزاج صورة زائدة على صور البسائط وتكون تلك القوة ليست من القوة التي لا تري في الكل فكانت سارية في كل جزء فكان الجزء المذكور من الاسطقسات وهو نار مستحيلة ولم تفسد اكتسب صورة اللحمية فيكون من شان النار في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة ان يصير لحما وكذلك كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيف المحسوس وحد من حدود التوسط فيه يعد الاجسام العنصرية لقبول اللحمية ولا يمنعها عن ذلك صورها كما لا يمنع صورة الارض في الجزء المدخن ان يقبل حرارة مصعدة فيكون من شان البسائط ان يقبل صورة هذه الانواع وان لم يتركب بل استحالة فقط فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة انتهى كلامه وهو بعينه من الحجج التي ذكرناها على بطلان القول ببقاء صور العناصر في المواليد وقد مر ذكره في مباحث اثبات التركيب الاتحادي بين المادة والصورة استدلالا عليه وهي حجة قوية والعجب ان الشيخ حاول دفعها بانها مشتركة الورود بين المذهب المشهور والمذهب المخترع الذي حكاه قال فليس اعتراضها على احد المذهبين اولى من اعتراضها على الاخر وذلك لان اجتماع تلك الاجزاء شرط في حصول الصورة المركبة عنده بسبب ما يقع بينها من الفعل والانفعال وانها او لا يعرض لها تغير في كيفياتها ثم يعرض لها ان يخلع صورها وتلبس صورة اخرى ولولا ذلك لما كان لتركيبها فائدة فاذا كانت فانما يقع بينها تركيب بغير كذا في الشفاء بالزيادة والنقصان حتى يستقر على الامر الذي هو المزاج ويحدث صورة اخرى بعدها المزاج ولا يكون ما يظن انه وارد بعد المزاج الا الاستحالة في كيفياتها فيجب ان تلك الاستحالة اذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحده تلك الصورة وان كان لا يقبلها الا ان تلك الاستحالة يستحيل الا بتصغر اجزائها فاعلة ومنفعلة على اوضاع مخصوصة وان تلك الصورة لا تحدث ولا تحل الا المادة يحفظها غيرها من العلل والمعادن فهو جواب مشترك بين الطائفتين معا انتهى كلامه اقول هذا الكلام بطوله لم يفد حل الاشكال ودفعه عن شيء من المذهبين ولم يفد الا تشريكهما في ورود الاشكال لا في دفعه بل لصاحب المذهب المخترع ان يقول ان اصل الاشكال هو كون كل جزء من اجزاء الممتزج عنصرا وياقوتا مثلا وهذا يختص بما اذا بقيت صور العناصر في المركب غير منسلخة والذي ذكره انه مشترك الورود اشكال اخر غير ذلك الاشكال ولذا ان يدفعه ايضا عن نفسه بان الحاجة الى الاجتماع والتركيب انما اذا كانت في اول الامر لحصول الاستحالة والتغير في الكيفيات وبعد حصول تلك الاستحالة يستعد كل جزء لان ينخلع عنه صورته الخاصة وتلبس صورة اخرى من صور المواليد لا استحا

فى ان قبل الجزء المفرد وحده تلك الصورة الاخرى لكن عقيب استحالته وخروجه عن صرافة كيفيته الشديدة الى كيفية فاترة السورة وعلى اى تقدير
فلا اشكال على ما ذهبنا اليه لعدم الحاجة الى تصغر البسائط وامتزاجها لحصول المزاج المهيئ للمادة لقبول صورة اخرى من صور المواليد واما
الذى ذكره المحقق الدوانى فى دفع الاشكال فقد مر تزييفه فيما سبق والذى يزيد له ايضاحا فى بطلان ما نقضى به عن ذلك من القول بان الصورة
الكائنة سارية فى بعض اجزاء الممتزج وهو حامل الكيفية المزاجية دون بعض قياسا على الخط والسطح حيث ان كلا منهما يسرى فى بعض جهات
المحل دون بعض هو ان ما ذكر لا يجدى نفعا فان كل جزء من اجزاء الممتزج هو حامل معروض لتلك الكيفية الحاصلة بالاستحالة الزمن جهة
التفاعل لا ان بعضها معروض لها وبعضها غير معروض كيف وهم مصرحون بان المزاج كيفية متشابهة الاعداد وليست واحدة بالعدد
فى كل ممتزج بل كثيرة العدد حسب تعدد الاجزاء الموجودة فى الممتزج من البسائط ولا اختلاف بين اعدادها الحاصلة فى الممتزج الا بالموضوع وان
الذى من اعداد المزاج فى الجزء النارى بعينه كالذى فى الجزء المائى فان الصورة الكائنة بعد المزاج اذا سرت فيما سرى فيه المزاج يلزم المحذور
المذكور وهو كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين متمائزتين فلا مخلص عن هذا الايراد الا بان الصورة العنصرية غير باقية عند حدوث
الصورة الكائنة سواء كان حصول المزاج مشروطا بالتركيب الامتزاجى كما هو المشهور او لم يكن مشروطا به كما هو عندنا واما الايراد عليه
بانه يلزم ان يكون لكل من هذه المواليد مادة واحدة وصورة فلم يكن مركبا بل بسيطا بهذا المعنى فلا استحالة فيه اذ اطلاق المركب على هذه
الاجسام باعتبار ان حدوثها من مادة سابقة وصورة لاحقة او باعتبار الغالب فيها بحسب المزاج الثانوى كما فى الحيوان والنبات وبالجملة
امر الاطلاقات اللفظية مما لا تعويل عليه فى تحقيق الحقايق **فصل** فى ان هذا المذهب اعنى عدم بقاء صور العناصر فى المواليد يشبه
ان يكون غير مستحدث لعل القول به كان فى الاوائل والذى يدل على هذا ما حكاه الشيخ فى الشفاء حيث نقل فى الفصل السابق على الفصل
الذى تكلم فى بطلان القول بعدم بقاء تلك الصور انه قال المعلم الاول لكن الممتزجات ثابتة بالقوة وظاهر هذا الكلام يدل على ان صورها
غير موجودة بالفعل بل بالقوة لكن الشيخ اوله بانه عنى بذلك القوة الفعلية التى هى الصورة ولم يعن ان تكون موجودة بالقوة التى
التى يعتبر فى الانفعالات التى تكون للمادة فى ذاتها فان الرجل انما اراد ان يدل على امر يكون لها مع انها لا تفسد وانما يكون ذلك اذا
بقيت لها قويها التى هى صورتها الذاتية واما القوة بمعنى الاستعداد فانما يكون مع الفساد والرجوع الى المادة فانها لو فسدت ايضا
لكانت ثابتة ايضا بتلك القوة فان الفاسد هو بالقوة الشيء الذى كان اولا ثم شنع على المفسرين بغير ما ذكره فى هذا الفصل المذكور
قال المعلم الاول فى ان قواها لا تبطل وعنى بها صورها وطبايعها التى هى مبادى هذه الكمالات الثانية التى اذا زال العايق عنها
صدرت عنها الافعال التى لها فحسب هؤلاء انه بمعنى القوة الاستعدادية انتهى اقول الحق ان ما فهمه المفسرون وظنوه صحيح مطابق
للواقع وموافق لظاهر كلام المعلم الاول وليس ما ذكره الشيخ ما يدل على بطلان تفسيرهم وحملهم كلام الفيلسوف عليه فان كون القوة بمعنى
الاستعداد ثابتة مع فساد الصورة والتى بمعنى الفعلية والتحصل كائنة مع الصورة بل هى عين الصورة لا يوجب بطلان تفسيرهم القوة
فى كلامه المذكور بمعنى الاستعداد اذ القوة الاستعدادية للشيء لا يقوم بذاتها بل بصورة اخرى غير الصورة المستعد لها فقول الفيلسوف
لكن الممتزجات ثابتة بالقوة معناه انها ثابتة بالقوة فى الامر الكائن المصور بصورة اخرى غير صورة الممتزجات وقوله ان الرجل انما اراد
ان يدل على امر يكون لها مع انها لا تفسد غير مسلم بل لعله اراد بما ذكرنا من ان الكائن من الممتزجات فيه قوة وجود تلك الممتزجات
لان المادة الحاملة لصورة هذا الكائن فيها قوة سائر الاشياء ولا يلزم من حصول القوة على الشيء حصول ذلك الشيء بل لا بد من صورة
يقوم بها القوة التى بمعنى الاستعداد نعم فرق بين قوة الشيء والقوة على الشيء فقوة الشيء يوجد معه والقوة على الشيء لا يوجد معه وانما
توجد مع حامل قوته مقترنا ذلك الحامل بصورة مناسبة للمقوى عليه **توضيح لمحى** لما علمت ان الحجج والبراهين ناهضة على بطلان
صور العناصر الاولى فى الكائنات المعدنية والنباتية والحيوانية سيما فى المتشابهة الاجزاء السارية القوى فاعلم ان السبب اللمى فى ذلك
ان هذه العناصر كالافلاك من شانها ان تقبل صورة العلم والحيوة لكن المانع لها عن قبولها لتلك الصورة الحيوانية حسنه وجودها
وقبولها للتضاد والتفاسد لان صورتها سارية فى مادتها الجسمانية ومن شان الجسم بما هو جسم القسمة والتزاحم والتضاد ومن شان
ما له ضد ان يفسد بضده فكل ما له ضد هو وجود معه لا تقبل الحيوة لان الحيوة كون الشيء بحيث يدرك ويحرك بارادة منبعثة عن
الادراك والادراك عبارة عن حضور صورة شيء عند امر والجسم بما هو جسم لا حضور له عند شيء لا عند ذاته ولا عند غيره لان
حضوره يلازم غيبته ووجوده الذى هو اتصاله يساوق قبوله الانفصال وما يكون وجوده قابل عدمه لا يكون له وجود الا مخلوطا ضعيفا

من الوجود ولهذا لا يدرك ذاته ولا امرا آخر غير ذاته فكل ما يدرك ذاته او غير ذاته فله وجود آخر غير وجود الجسم بما هو جسم فقط فالقابل لضرب
من الحيوة لا بد ان يكون وجوده وجودا بعيدا عن قبول التضاد والتفاسد فان هذه البسائط الاسطقسية لتضادها وتفاسدها او حصل
لها كيفية لانها واسطة بين الكل ولكونها واسطة كانها جامعة للكل بوجه ومطلقة عن الكل بوجه قبلت ضربا آخر من الوجود وقبلت
بهذا الوجود الجمعي ضربا من الحيوة الشبيهة بحيوة الافلاك التي هي مشتملة على ما تحتها بوجه يليق بها فكلما امعنت المادة الجسمية في الخروج
عن اطراف هذه الكيفيات الاربعة وسورتها الى جانب التوسط الجمعي الذي بمنزلة الخلو عن الاربع قبلت صورة اتم وكمالا اكمل وحيوة
اشرف حتى اذا وصلت الى غاية التوسط نالت ارفع الكمال وغاية الفضيلة التي للجسم ان ينالها وهي الحيوة النطقية التي تكون لمثل الكوا[كب]
والافلاك التي لا تضاد فيها ولا تفاسد في جواهرها ولا في حال من احوالها الثابتة الا في امور نسبية لاوضاعها واول ما ينال المادة
العنصرية صورة معدنية يترتب عليها بعض آثار الحيوة وهي حفظ الجسم وتركيبه عن المفسد المبطل فان مجاورة الماء والارض والهواء
والنار بعضها لبعض يوجب الفساد في اول زمان بخلاف مجاورة المعادن لغيرها من العناصر والمكونات فان الصورة تحفظها عن ان
يؤثر فيها غيرها بسرعة فهذا اثر من آثار الحيوة والبقاء ثم اذا ازدادت توسطا بين الكيفيات وخروجا عن اطرافها المتضادة قبلت ونالت
من آثار الحيوة ضربا اقوى فيفيض عليها صورة نفسانية يترتب عليها على اصل الهيئة والتركيب ايراد البدل وزيادة على الاصل في
الخلقة والكمية وافادت للمثل فتكون حافظة غاذية منمية مولدة ثم اذا امعنت في التوسط والخروج عن الاضداد قبلت الحيوة والنفس
المدركة المتحركة بالارادة على تفاوت درجاتها من الحيوة والادراك والفعل ثم اذا بلغت الى الغاية واللطافة نالت الشرف الاعلى والحيوة
الاتم الابقى فيكون ذا صورة نفسانية كاملة وحيوة نطقية وادراكها تعقل وحركتها فكرية وافعالها حكمية اذا تقرر هذا عندك
فعلمت ان هذه الصور الوجودية المتعاقبة المترتبة في الشرف والخسة والكمال والنقص كلما هو اقوى واشرف فهو اشد براءة عن هذه
العناصر المتضادة وايضا كلما هو اتم واعلى فيزول عنه النقايص التي كانت فيما هو انقص وادنى اكثر فليس الحيوان ذا نفس نباتية بل يكفي
نفسه الحيوانية لافادة نظائر ما كانت تفيده النفس النباتية على الوجه الالطف وهكذا في النفس النباتية في افادتها اصل الحفظ
وغناها فيه عن ان يكون معها صورة اخرى يحصل معها حفظ عن صنوف الآفات من الحر الشديد والبرد المفسد وغيرهما فمن هذه المقدمات
كلها يثبت ويتحقق ان صور العناصر المتضادة غير موجودة بالفعل في شيء من المواليد الثلثة وانها لو وجدت في شيء منها بالفعل لمنعت
ذواتها عن ورود صورة كائنة عليها ولانك قد علمت ان كل مادة نسبتها الى الصورة نسبة النقص الى التمام وان التركيب بين الصورة
والمادة تركيب اتحادي وكذا كل ناقص يتم نقصانه كخط قصير اذا طال وقوس دائرة اذا عظمت حتى صارت نصف دائرة او دائرة تامة واذا
كان الامر كذلك فلا يمكن ان يكون لمادة المواليد صورة اخرى غير الصورة التي بها هي ما هي فالياقوت ليس الا ياقوتا ولا فعل له الا فعل
الياقوت وكذا النبات والحيوان حتى الانسان فانه موجود واحد له مهية واحدة لكنه اكمل الكائنات وجودا واتمها مهية واشدها
وحدانية وبساطة ومع انه ابسطها وجودا واشدها وحدانية يترتب على وجوده الخاص الجمعي ما يترتب على العناصر والجماد والنبات والحيوان منفردا
وهكذا يجب ان يقاس الحال في كل ما هو اشرف وجودا واشد وحدانية واكثر ارتفاعا من المواد الجسمانية فانه اكثر جمعا للاشياء واوفر
آثارا وافعالا حتى ان البسيط الحقيقي المقدس عن التعلق بمادة وقوة استعدادية او امكان واقعي يجب ان يكون ذاته كل الاشياء
ووجوده مبدء كل الوجودات كما بينا سبيله واوضحنا دليله بما لا مزيد عليه فليتذكر من وفق له **فصل** في بيان ان الموجودات
الطبيعية متفاوتة في الفضيلة والشرف وان المواد الجسمية متهيئة لقبول الفيض الوجودي على التدريج فكان ههنا طبيعة
واحدة شخصية متوجهة نحو الكمال سائرة الى عالم القدس مترقية من ادنى المنازل الى ارفعها والحق ان دار الوجود واحدة والعالم
كله حيوان كبير واحد وابعاضه متصلة بعضها ببعض لا بمعنى الاتصال المقداري واتحاد السطوح والاطراف بل بمعنى ان كل مرتبة
كمالية من الوجود ينبغي ان تكون مجاورة لمرتبة تليها في الكمال الوجودي وان لا يكون بينها وبين مرتبة اخرى فوقها من الشدة او تحتها
في الضعف خالية بحيث يتصور امكان درجة او درجات لم يتحقق بعد فان ذلك غير جائز عندنا والبرهان عليه مستفاد من قاعدة
الامكان الاشرف وقاعدة اخرى هي قاعدة الامكان الاخس اما الاولى فموروثة عن المعلم الاول واما الثانية فنحن واضعها بعون الله
ويجيء ذكرهما في موضع يليق ان شاء الله والقاعدتان جاريتان فيما تحت الكون بحسب الانواع وان لم تكونا جاريتين بحسب حال كل شخص
شخص فان قلت مراتب الشدة والضعف غير متناهية بحسب فرض كمراتب المقادير فاذن لو وجب حصول الجميع يلزم منه بين كل

شديد

شديد وضعيف عدد غير متناه محصور بين حاصرين وذلك ممتنع سيما وهي مترتبة قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن طائفة منها موجودة
بوجود واحد بان يكون شخص واحد ذا درجات وجودية بعضها ارفع واشرف من بعض من غير انفصال وافتراق بينها ومن هذا القبيل
الشخص الواحد من الانسان فانه موجود واحد ذو قوى متعددة بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها طبيعية ولكل من الاصناف
الثلثة مراتب متفاضلة في صنفها والكل ذات واحدة كما ستعلم في مباحث النفس ان شاء الله فاذا تقرر هذا فنقول اذا نظرت الى حال
الاكوان العنصرية في تدرجها وتكاملها في الوجود وترقيها من ادنى المنازل الى ان تبلغ الى مجاورة الاله المعبود وجدت البرهان مطابقا للوجدان
وذلك ان هيولى العناصر وهي الغاية في الخسة والنقيصة بحيث لا يتصور ما هو اخس منها الا العدم المحض لان نحو وجودها في ذاتها هو
قوة الوجود وتهيؤ قبول الصور والهيئات لا غير فاول ما قبلتها الامتداد القابل للطول والعرض والعمق اذ لا قوام لها الا بالجسمية كما لا
استقلال بالجسمية الا بصورة اخرى نوعية وادنى النوعيات الصورية هي الصور النوعية العنصرية فقبلتها بعد الجسمية المطلقة فحصلت
العناصر الاربعة اما في درجة واحدة كما هو المشهور او على تقدم وتاخر من جهة انقلاب ما سبق منها في الوجود الى البواقي ولو كان المذهب
الثاني حقا لكان الاسبق في الوجود منها ما هو الادنى والاخس اذ الترتيب في هذه السلسلة العودية من الاخس فالاخس الى الاشرف فالا
اشرف ولكن الجزم بان الاخس المطلق بين هذه الاربعة ايها كان لا يخ من صعوبة ثم التي تفاض على المادة بعد العناصر البسيطة
هي الصورة الجمادية وهي افضل منها فان البسيط العنصري سريع قبول الفساد عند مجاورة غيره فينقلب بعضها الى بعض عند المجاورة
اذا كان التخالف بكلتا الكيفيتين الفاعلة والمنفعلة فيستحيل المقهور المغلوب الى جوهر الغالب واما الصورة الجمادية فليست كذلك
بل يرجى بقاؤه زمانا طويلا او قصيرا لانها في فضيلة الوجود بالقياس الى تلك الاربعة كانها جامعة لها متضمنة اياها على اي
وجه على فكانها توحدت وصارت عنصرا واحدا متوسطا في تلك الكيفيات الاربع المتضادة حدا من التوسط ثم يتفاضل اصناف
الصور الجمادية واعدادها بعضها على بعض في فضيلة الوجود وقبول الاثار الشريفة فان منها ما هي ادنى واخس قريبة الرتبة الى
رتبة العنصر الاول كالجص والنورة والنوشادر وغير ذلك ومنها ما هي اعلى واشرف قريبة الرتبة الى رتبة النبات كالمرجان ونحوه
وما بين هذين الطرفين انواع واصناف كثيرة لا تحصى متفاضلة متفاوتة في قبول الاثار ومبدئية الافعال وهكذا يتدرج
الطبيعة فيها من الادنى حتى تبلغ بالمادة في الفضيلة الى ما يتسلم صورة بزيادة آثار على آثار الصورة الجمادية وهي الصورة النباتية
وتلك الاثار هي الاغتذاء والتمادي في الاقطار بالنمو فلا يقتصر النبات على حفظ المادة فقط كالجماد بل يجتذب ما يوافقه من المواد
يضمها اليه ويكسوها صورة كصورته فيتكامل بذلك شخصه ثم ضرب منه لا يقتصر على هذا بل يقصد الديمومة في الوجود لا شخصا
وعددا لان ذلك ممتنع في هذا النمط من الوجود بل نوعا ومهية فيفرز من مادته بقوته المولدة قسطا يصلح لقبول صورة مثل صورته
فبالجملة للنبات حالات زائدة على حال الجماد وافراده متفاضلة في تلك الحالات كما وكيفا وكثرة وشدة فيندرج فيها شيئا فشيئا
فبعضها ينبت من غير بذر ولا يحفظ نوعه بالبذر ويكفيه في حدوثه امتزاج الماء والتراب على هبوب الرياح وطلوع الشمس فذلك هو في
افق الجمادات وقريب منها ثم يزداد هذه الفضيلة في النبات فيفضل بعضه على بعض بنظام وترتيب حتى يظهر فيه قوة الاثمار
وحفظ النوع بتوليد المثل بالبذر الذي يخلف به مثله فيصير هذه الحال زائدة فيه مكملة له مميزة اياه عن حال ما قبله ثم تقوى هذه
الفضيلة في النبات حتى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل الثاني على الاول وهكذا لا يزال يتدرج ويشرف ويفضل بعضه
على بعض حتى يبلغ الى اقصى مرتبته وافقه ويكاد ان يدخل في افق الحيوان وهي كرام الشجر كالزيتون والكرم والجوز الهندي الا انها بعد
مخالطة القوى اعني قوتي ذكورها واناثها غير متميزتين فهي تحتمل زيادة ولم تبلغ غاية افقها الذي يتصل بافق الحيوان ثم يزداد
ويمعن في هذا الافق الى ان يصير في افق الحيوان فلا يحتمل زيادة وذلك انها ان قبلت زيادة يسيرة صارت حيوانا وخرجت عن افق النبات
فتتميز قواها فيحصل فيها ذكورة وانوثة ويقبل من فضائل الحيوان امورا يتميز بها عن سائر النبات والشجر كالنخل الذي طالع افق
الحيوان بالخواص العشر المذكورة في مواضعها ولم يبق بينه وبين الحيوان الا مرتبة واحدة وهي الانقلاع عن الارض والسعي الى الغذاء
وقد ورد في الخبر ما هو كالاشارة والرمز الى هذا المعنى في قوله صلوات الله وسلامه عليه وآله اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية
طينة آدم فاذا تحرك النبات وانقلع عن افقه وسعى الى غذائه ولم يتقيد في موضعه الى ان يسير اليه غذاؤه وكونت له الات اخرى
يتناول بها حاجاته الى تكملة فقد صار حيوانا وهذه الالات تتزايد في افق الحيوان من اول افقه وتتفاضل فيه فيشرف بعضها على
بعض

بعض كما كان في النبات فلا يزال يقبل فضيلة بعد فضيلة وكمالا فوق كمال حتى يظهر فيه قوة الشعور باللذة والاذى فيلتذ بوصوله
الى منافعه ويتالم بوصول مضاره اليه ثم يقبل الهام الله عز وجل اياه فيهتدي الى مصالحه فيطلبها والى اضدادها فيهرب منها وما
كان من الحيوان في اول افق النبات لا يتزاوج ولا يخلف المثل بل يتولد كالديدان والذباب واصناف الحشرات الخسيسة ثم يتزايد فيها
قبول الفضيلة كما كان ذلك في النبات سواء ثم يحدث فيه قوة الغضب الذي ينهض بها الى دفع ما يوذيها فيعطى من السلاح بحسب قوتها
فان كانت قوتها الغضبية شديدة كان سلاحه قويا وان كانت ناقصة كان ناقصا وان كانت ضعيفة جدا لم يعطه سلاحا البتة
بل يعطى آلة الهرب فقط ككثرة العدو والقدرة على الحيل التي تنجيه من مخاوفه وانت ترى ذلك عيانا من الحيوان الذي اعطي القرون
التي تجري مجرى الرماح والذي اعطي آلة الرمي تجري مجرى النبل والنشاب والذي اعطي الانياب والمخالب التي تجري مجرى السكاكين
والخناجر والذي اعطي الحوافر التي تجري مجرى الدبوس والطبر واما لم يعط سلاحا لضعفه عن استعماله او لقلة شجاعته ونقصان
قوة غضبه ولو انه اعطي لصار كلا عليه فقد اعطي آلة الهرب والحيل بجودة العدو والخفة وقوة الطيران كالغزلان والحيتان والطيور
او المراوغة كالارانب والثعالب واشباههما واذا تصفحت احوال الموجودات من السباع والوحوش والطيور رايت هذه الحكمة مستمرة
فيها فاما الانسان فقد عوض عن هذه الآلات كلها بان هدي الى اتخاذها واستعمالها كلها وسخرت له هذه كلها وسنتكلم في
ذلك في موضعه الخاص فنعود الى ذكر مراتب الحيوان فنقول ان ما اهتدى منها الى الازدواج وطلب النسل وحفظه وتربيته والاشفاق
عليه بالكن والعش والكناس كما تشاهد فيما يلد ويبيض وتغذيته اما باللبن واما بنقل الغذاء اليه فانه افضل مما لا يهتدي الى شيء النكاح
ثم لا يزال هذه الاحوال تتزايد في الحيوان حتى يقرب من افق الانسان فيقبل التاديب ويصير بقبوله الادب ذا فضيلة يتميز بها من سائر
الحيوانات الاخر ثم تتزايد هذه الفضيلة في الحيوانات حتى يتشرف بها ضروب اشرف كالفرس المودب والبازي المعلم والكلب المفهم
ثم يصير في هذه المرتبة الى مرتبة الحيوان الذي يحاكي الانسان من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم وتاديب كالقردة وما اشبهها ويبلغ
من ذكائها الى ان يكتفي في التاديب بان يرى الانسان يعمل عملا فيعمل مثله من غير ان يحوج الانسان الى تعب بها ورياضة لها وهذه
غاية افق الحيوان الذي ان تجاوزها وقبل زيادة يسيرة خرج بها عن افقه وصار في افق الانسان الذي يقبل العقل والتمييز والنطق
والآلات التي يستعملها والصورة تلائمها فاذا بلغ هذه المرتبة تحرك الى المعارف واشتاق الى العلوم وحدثت له قوى وملكات
ومواهب من الله عز وجل يقتدر بها على الترقي والامعان في هذه الرتبة كما كان ذلك في المراتب الاخر التي ذكرناها واول هذه المراتب
في الافق الانساني المتصل باخر ذلك الافق الحيواني من مراتب الانسان للذين يسكنون في اقاصي المعمورة من الشمال والجنوب كاواخر الترك
من بلاد ياجوج وماجوج واواخر الزنج واشباههم من الامم التي لا يتميز عن القردة الا بمرتبة يسيرة ثم يتزايد فيهم قوة التمييز والفهم الى
ان يصيروا الى حال من يكونون في اوساط الاقاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة قبول الفضائل والى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة
التي وكلها الله تعالى بالموجودات المحسوسة عند الجماهير من الحكماء واما عندنا فالى اوائل افق الحيوان وينتهي فعل الطبيعة والاكوان
الحسية ومن هنالك يبتدئ فعل النفس والاكوان الخيالية الصورية المجردة عن هذا العالم المادي المستحيل الكائن الفاسد حتى يبلغ
الى هذا الموضع ومن هيهنا يقع الشروع في كتاب الفضائل الزائدة على فضائل الحيوان بما هو حيوان واقتناء العقليات بالارادة
والسعي والاجتهاد حتى يصل الى افق الملا الاعلى والملائكة العلويين وهذه اعلى مرتبة الانسان بما هو انسان وعندها يتاحد
الموجودات ويتصل اولها باخرها وآخرها باولها وهو الذي يسمى دائرة الوجود ونصفها الاول قوس النزول ونصفها الاخر قوس
الصعود لان الدائرة هي التي قيل في حدها انها خط واحد يبتدئ بالحركة من نقطة وينتهي بها الى تلك النقطة بعينها فدائرة الوجود
هي المتاحدة المتصلة حدودها وقيسها بعضها ببعض لو جعلت الكثرة فيها وحدة وهي التي تدل دلالة صادقة برهانية
على وحدانية موجدها ومبدعها وحكمته وقدرته وكرمه وجوده تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام لان دار الوجود اذا كانت
واحدة فبانيها لا تكون الا واحدا والله من ورائهم محيط وانت اذا تصورت قدر ما اومانا اليك وفهمت اطلعت على الحالة
التي خلقت لها وندبت اليها وعرفت الافق الذي يتصل بافقك والذي يحركك وينقلك في مرتبة بعد مرتبة ويصعد بك طبقا
عن طبق فحدث لك الاعتقاد الصادق والايمان الصحيح بنشاتك الباقية وشهدت ما غاب عن عينيك وبلغت الى ان تبتدئ
الى العلوم الشريفة التي اكتسبت الى الآن بعض مباديها وما هو كالآلات في تحصيلها او تقويم الفهم وتشحيذ الذهن وتقوية العقل

العزيزي ونصل الى معرفة الخلايق وطبايعها ومنها الى العلوم الالهية وحينئذ نستعد لمواهب الله عز وجل وعطاياه وياتيك الفيض
الالهي والسكينة فنتفكر عن فلق الطبيعة وحركاتها ونحو الاغراض النفسانية وتلحظ طبقات الاكوان وتحيط بالمراتب التي ترقيت فيها
شيئا فشيئا وتقلبك في الساجدين من منازل الموجودات وعلمت ان كل مرتبة منها محتاجة الى ما قبلها في وجودها واذا وصلت
الطبيعة الى التي بعدها باعداد التي قبلها صارت موجبة لما قبلها على وجه آخر وعلمت ان الانسان لا يتم له كمال الا بعد ان يحصل له جميع
ما قبله وانه اذا حصل كاملا وبلغ غاية اهله اشرف نور الافق الاعلى الالهي فيصير اليه ملكا الهيا يانيه الالهامات فيما يتصرف فيه من
الصورات العقلية والاحكام العلوية واما نبيا مؤيدا باتيه الوحي على سبيل المشاهدة لقوة باطنه فيصير حينئذ واسطة بين الملأ الاعلى
والملأ الاسفل ومبدء هذه الترقيات والتحولات التي تختص بالانسان هو الشوق والارادة فان الشوق الى اقتناء العلوم والمعارف
ربما ساق الانسان على منهاج قويم وقصد صحيح فيتادى به الى غاية كماله وهي السعادة التامة لكن ربما اعوج به عن السمت المستقيم
والسنن القويم وذلك لاسباب كثيرة يطول شرحها فكما ان الطبيعة للاجسام على وجه التسخير ربما اشتاقت الى ما ليس بتمام للجسم الطبيعي
لعلل تحدث وآفات تطرء عليه بمنزلة من يشتاق الى اكل الطين وما جرى مجراه مما لا يكمل طبيعة الجسد بل يهدمه ويفسده كذلك ايضا
النفس الناطقة ربما اشتاقت الى علم وتمييز لا يكمله ولا يسوقه نحو سعادته بل يحركه ويسوقه الى الاشياء التي تعوقه وتقصر به عن كماله
فيحتاج الى معالجة نفسانية يرشده اليها طبيب روحاني من نبي هاد او شيخ مرشد او استاد معلم كما احتاج في الحالة الاولى الى
طبيب طبيعي ولذلك يكثر حاجات الناس الى الانبياء عليهم السلام والمعلمين والمؤدبين فان وجود تلك الطبايع الفائقة التي يستكفي
بذاتها من غير توقيف الى السعادة الحقيقية نادر لا يقع الا في ازمنة الطوال والمدد البعيدة فاذا وقع احد منها كان بمحض وجوده موهبة
الله عز وجل لا باسباب سفلية وتعملات اداتية وترقيات كسبية فكان زيت نفسه في فتيلة طبيعية تكاد تضيء ولو لم تمسسه
نار التاديب والفكر والرياضة وكان نور الله في ظلمات الارض وآية عظيمة من آياته كما قال تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين
ونحن بصدد اثباته بالبرهان فيما بعد ان شاء الله وغرضنا في هذا الفصل الاشارة الى ان الوجود كله من اعلاه الى اسفله ومن
اسفله الى اعلاه في رباط واحد مرتبطة بعضه الى بعض متصل بعضه ببعض والكل مع كثرتها الخارجية متحدة واتحادها ليس
كاتصال الاجسام بان يتصل نهاياتها ويتلاقى سطوحها والعالم كله حيوان واحد بل كنفس واحدة وقواه الفعالة كالعقول والنفوس
وغيرهما كقوى نفس واحدة فان قوى النفس عند البصير المحقق متحدة الكثرة لا كما رآه قوم انها آلات النفس متباينة الوجود متفاصلة
الذوات ولا كما رآه قوم آخرون من انها واحدة الذات كثيرة المواضع والآثار وسياتي تحقيق ذلك في علم النفس ويجب ان يعلم انه ما من
جسم طبيعي الا وله مادة وصورة وان المادة مادة اخرى وهكذا الى ان ينتهي الى صورة محضة لا قوة لها وكمال محض لا نقص فيه وان
الانسان آخر موجود ختم به عالم الطبيعة كما وقد جمع فيه حقايق العالم الاعلى والاسفل وهو الذي اضاف الى جمعية حقايق العالم
حقايق الحق من اسمائه وصفاته التي بها صحت خلافة الكبرى في العالم الكبير بعد خلافة الصغرى في عالم الطبيعة وبهذه المنزلة الرفيعة
اعني جمعية الحقايق خضعت له الملئكة بالسجود بامر الله تعالى واذا سجد له الملأ الكريم الاخص فما ظنك بالملأ الاسفل الانزل
ولولا ذلك ما قال وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا ولولا ذلك ما قال ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وما قال
ثناء على ذاته في خلقه اياه فتبارك الله احسن الخالقين

بلغ

هو

هذا المجلد الثالث من الاسفار الاربعة في علم الالهي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي انار بوجوب وجوده وجود الكاينات واشرق بنور ذاته ذوات الاثبات وهوية الممكنات ابدع الجواهر العقلية الثابتة عن علمه ذاته وانشأ نفوس السموات عن تجلي اشراقات صفاته وخلق صفحات الاجرام العلوية والسفلية لكتابة كلماته وكون اسباب الحركات وادوار الكاينات لترادف رحماته وتجدد شئون آلائه وخيراته وجعل جوهر النفس الانسانية من بين صور الكاينات مستعدا لتحمل اماناته ولاسيما ومظهر العجائب اسرار مبدعاته وغرايب آثار مصنوعاته وحاملا المصحف آياته وقارئا لكتابه المنزل ومحكماته ومتشابهاته اشكره على سوابغ جوده وانعامه ومواهب حكمته والهامه وشمول احسانه وسطوع برهانه واصلي على محمد صلى الله عليه وآله عبده المنذر المعلم ونبيه المبشر الذي اوتي جوامع الحكم بعثه بالحق بشيرا ونذيرا وجعله داعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا وآله المصطفون الاعلون خزنة اسرار الوحي واليقين وحملة كتاب الحق المبين وابواب الوصول الى جوار رب العالمين **وبعد** فهذا شروع في طور آخر من الحكمة والمعرفة وهو تجريد النظر الى ذوات الموجودات وتحقيق وجود المفارقات والالهيات المسمى بمعرفة الربوبية والحكمة الالهية ولما كان افضل نعم الله الفايضة على خلقه واشرف عطياته التي اتاها من لدنه عبدا من عباده هو الذي سماه الله في كتابه المنير بالخير الكثير اعني الحكمة الالهية والمعرفة الربوبية ولا شك انها السعادة العظمى والبهجة الكبرى وبتحصيلها ينال الشرف الكبير والسيادة العليا التي يفوق سائر الدرجات الرفيعة والكمالات المنيعة وكل من اتاه الله نعمة يجب بحسبه عليه شكرا واحسانا فيجب على من اتاه الله رحمة من عنده وعلمه من لدنه علما وافاده قوة في هذا العلم يمشي به في ارض الحقايق ونورا يهتدي به في ظلمات البرازخ السفلية وجناحا يطير به الى اوج العوالم العلوية وبصيرة اراه بها ملكوت السموات والارض كما قال وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ان يسارع الى شكر نعمة الله وجوده ويبادر الى اظهار كرمه وحمده امتثالا لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث واستجلابا للمزيد احسانه كما ذكره ولئن شكرتم لازيدنكم من ايضاح هذه المطالب المهمة وكشف هذه المقاصد العلية لينتفع بها العباد ويترتب عليها صلاح المعاد ففي هذا العلم يظهر مقامات الرجال ودرجات الاحوال في المآل فان تيسر لاحد فقد حصل له الخير الاتم والكمال الاعم وان سطره في كتاب ففيه الاجر الجزيل والذكر الجميل فيوشك ان يجعل من ورثة جنة المتقين وان يكون له لسان صدق في الآخرين وذلك لان ارشاد ابناء الجنس من اعظم القربات الى رب العالمين وهو من شعار الانبياء فقد جاء في الكتب السماوية كلمات كثيرة دالة على شرف العلم والتعليم ففيما اوحى الله الى ابينا آدم ع ان المستنبطين للعلوم عندي افضل من عمار الارض بالصنايع ومن استنبط علما ودونه في كتاب فهو بمنزلة آدم صفي وقوله ص لمعاذ لان يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا وما فيها وامثال ذلك كثيرة يطول الكلام بذكرها ونحن بعون الله وتوفيقه قررنا قوانين هذا العلم وشيدنا مبانيه واوضحنا سبيله وبينا دليله واحيينا رسومه بعدما اندرس واحكمنا بنيانه بعدما انطمس وحققنا من آراء الفلاسفة ما كان حقا وابطلنا ما كان باطلا وان كان قدماؤهم لكونهم على مسالك الانبياء قلما اخطؤا في المباني والاصول المهمة وما اشتهر من القول بقدم العالم ونفي القدرة عن الباري وعدم العلم منه بالجزئيات وانكار الحشر الجسماني كل ذلك افتراء عليهم وافك عظيم واما المتأخرون منهم كتوابع المشائين وسائر المحدثين فقد وقع لهم سهو عظيم واغلاط كثيرة في الالهيات وكثير من الطبيعيات من المطالب التي لا يعذر الخطأ والنسيان فيهما من الانسان ولا ينجو من عذاب الجهل فيها ابدا اذا كان فيه استعداد وقوة سلوك نحو المعاد وقد ضل وغوى من انحرف عن طريق المبدء والمعاد والرجل الحكيم لا يلتفت الى المشهور ولا يبالي اذا اصاب الحق من مخالفة الجمهور

ولا يتوجه في كل باب الى من قال بل الى ما قيل كما نقل عن مولانا امام الموحدين وامير المؤمنين عم انه قال لا تعرف الحق بالرجال ولكن اعرف الحق تعرف اهله ونحن لم نقصد في تحقيق كل مسئلة وتنقيح كل مطلوب الا التقرب الى الله وملكوته الاعلى في ارشاد طالب زكي او تهذيب خاطر نقي فان وافق ذلك نظر ابناء البحث والتدقيق فهو الذي اوماناه وان لم يوافق فمعلوم ان الحق لا يوافق عقول قوم فسدت قرايحهم بامراض باطنية اعيت اطباء النفوس عن علاجهم حتى خوطب النبي ص انك لا تهدي من احببت لا جرم لما شرعوا في تحصيل الحكمة على غير ما ينبغي ما زادهم الا نفورا واستكبارا في الارض حيث لم يظفروا منها بطائل ولم يصلوا الى حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم مكنة استعدادهم للاقتداء بالامثال السمعية والمناهج الشرعية فصاروا راجعين بخفي حنين متلبسين بالعار والشين وذلك هو الخسران العظيم والحرمان الاليم وليس للحكيم الرباني مع امثال هؤلاء كلام وكتاب ولا مع اشباههم نداء وخطاب كما قال تعالى ولو جئتهم بكل آية ما تبعوا قبلتك وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها فكيف يؤمنون بالغيب ويقرون به ولا استعداد لهم فان لقبول الحكمة ونور المعرفة شروطا واسبابا كانشراح الصدر وسلامة الفطرة وحسن الخلق وجودة الرأي وحدة الذهن وسرعة الفهم مع ذوق كشفي ويجب مع ذلك كله ان يكون في القلب المعنوي نور من الله يوقد به دائما كالقنديل وهو المرشد الى الحكمة كما يكون المصباح مرشدا الى ما في البيت ومن لم يكن فيه هذه الامور فضلا عن النور فلا يتعب نفسه في طلب الحكمة ومن كان له فهم وادراك ولم يكن له حدس كشفي ولا في قلبه نور يسعى بين ايديهم وبايمانهم فلا يتم له الحكمة ايضا وان سدد من اطرافها شيئا واحكموا من مقدماتها شطرا ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم اعلم ان هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه هو افضل اجزائها وهو الايمان الحقيقي بالله واياته واليوم الاخر المشار اليه في قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وقوله ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر فقد ضل ضلالا بعيدا وهو مشتمل على علمين شريفين احدهما العلم بالمبدء وثانيهما العلم بالمعاد ويندرج في العلم بالمبدء معرفة الله وصفاته وافعاله وآثاره وفي العلم بالمعاد معرفة النفس والقيامة وعلم النبوات وقد مدح الله الناظرين المتفكرين فيهما فقال في مدح الناظر في خلق العالم وما فيه من عجائب الخلقة وبدايع الفطرة الدالة على عظمة المبدع وتوحيده الذين يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال في مدح الناظر في امر نفسه والمزكي لها عن الاغشية المادية ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها وذم الله المعرضين عن التامل في حكمة الله واياته والفكر والتدبر في عجائب مصنوعاته والذكر في كثير من مواضع كتابه العزيز كقوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ذمهم لانهم لم يحصلوا ذلك علما وتفكرا بل تقليدا وتلقيا وكقوله وكاين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون فذمهم الله لاعراضهم عن الحكمة وتجنبهم لرفضهم البحث عن حقايق الامور وخفيات الاسرار المكنونة في عالم الخلق والامر وقال ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا اشارة الى نفي هذين العلمين عنهم وانهم مضلون لاجل ذلك لان المضلين ليسوا على شيء من الحق وما ضلوا واضلوا الا بعد ان جهلوا وعدلوا عن طريق العلم واستكبروا استكبارا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا هم الظالمين فاذا البرهان والقرآن اتفقا جميعا على ان تعلم الحكمة الالهية ومعرفة النفس الانسانية اعني العلم بالمبدء والمعاد هو الفوز بالبقاء الابدي ورفضه منشأ الخسران السرمدي وانا قد قدمنا اليكم يا اخواني في الطريق من انوار الحكم ولطائف الكلم مبادي عقليات وضوابط كليات وقوانين ميزانية واحكاما ذهنية هي مقدمات ذوات فضايل جمة ودرجات للسير الى الله بقدم الفكر والهمة وهي معارج للارتقاء الى معرفة الالهية والاعتلاء الى مشهود الاسماء وصفاته الواجبية ومجاورة المقدسين ومنادمة اهل الملكوت والعليين من مقاصد اصحاب الوحي والتنزيل ومحكمات اسرار اهل التاويل الآخذين علومهم عن الملائكة المقربين والحفظة الكرام الكاتبين فان هذه المقاصد العلية الشريفة ابتداؤها ليس الا من عند الله حيث اودعها اولا في القلم العظيم واللوح الكريم وقرأه من علمه الله بالقلم ما لم يكن يعلم وكلمه بكلماته والهمه محكم اياته وهداه بنوره فاصطفاه وجعله خليفة في عالم ارضه ثم جعله اهلا للعالم العلوي وخليفة للملكوت السماوي فهذا العلم يجعل الانسان ذا ملك كبير لانه الاكسير الاعظم الموجب للغنى الكلي والسعادة الكبرى والبقاء على افضل الاحوال والتشبه بالخير الاقصى والتخلق باخلاق الله ولذلك ورد في بعض الصحف المنزلة من الكتب السماوية انه قال سبحانه يا ابن آدم خلقتك للبقاء وانا حي لا اموت اطعني فيما امرتك وانته عما نهيتك اجعلك مثلي حيا لا تموت وورد ايضا عن صاحب شرعنا في صفة اهل الجنة انه ياتي اليهم الملك فاذا دخل عليهم ناولهم كتابا من عند الله بعد ان يسلم عليهم من الله فاذا في الكتاب من الحي القيوم الذي لا يموت الى الحي القيوم الذي لا يموت اما بعد فاني اقول للشيء كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون فهذا مقام من المقامات التي يصل اليه الانسان بالحكمة والعرفان وهو يسمى عند اهل التصوف بمقام كن كما نقل

ولا مقام فوق هذا يسمى مقام الفنا في التوحيد المشار اليه بقوله في الحديث القدسي فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر الحديث

عن رسول الله ص وسينكشف لك في هذا السفر بيان هذا المطلب بالبرهان ويلقى اليك معرفة العلم الذي من اجله يستوجب من علمه وعمل به تلك البهجة الكبرى والمنزلة العظمى فافهم واغتنم به وكن به سعيدا ولا يلقيه الا الى اهله العامل بمقتضاه وموجبه والعمل به هو الزهد الذي هو الزاد للآخرة من التقوى وكفى بمنزلة من سهل طريقها وعرة فاز السلوك والمجاوزة وسهل حزونتها ليهتدي فيها من يشاء من عباده والله ولي الفضل والهداية وبيده مفاتيح الخير والحكمة وعنده خزائن الجود والرحمة ويشتمل هذا القسم على فنون

الفن الاول فيما يتعلق باحوال المبدأ وصفاته وفيه مواقف

الموقف الاول في الاشارة الى واجب الوجود وانه اي وجود يليق به وانه في غاية الوحدة والتمامية وفيه فصول

فصل في اثبات وجوده والوصول الى معرفة ذاته

اعلم ان الطرق الى الله كثيرة لانه ذو فضائل وجهات كثيرة ولكل وجهة هو موليها لكن بعضها اوثق واشرف وانور من بعض واسد البراهين واشرفها اليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة فيكون الطريق الى المقصود هو عين المقصود وهذه سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاته على افعاله واحدا بعد واحد وغير هؤلاء كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم يتوسلون الى معرفته تعالى وصفاته بواسطة امر آخر غيره كالامكان للماهية والحدوث للخلق والحركة للجسم او غير ذلك وهي ايضا دلائل على ذاته وشواهد على صفاته لكن هذا المنهج احكم واشرف وقد اشير في الكتاب الالهي الى تلك الطرق بقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والى هذه الطريقة بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وذلك لان الربانيين ينظرون الى الوجود ويحققونه ويعلمون انه اصل كل شيء ثم يصلون بالنظر اليه الى انه بحسب اصل حقيقته واجب الوجود واما الامكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فانما يلحقه لا لاجل حقيقته بما هي حقيقته بل لاجل نقائص واعدام خارجة عن اصل حقيقته ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان يصلون الى توحيد ذاته وصفاته ومن صفاته الى كيفية افعاله وآثاره وهذه طريقة الانبياء كما في قوله تعالى قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة وتقريره ان الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين افرادها لذاتها الا بالكمال والنقص والشدة والضعف او بامور زائدة كما في افراد ماهية نوعية وغاية كمالها ما لا اتم منه وهو الذي لا يكون متعلقا بغيره ولا يتصور ما هو اتم منه اذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر الى تمامه وقد تبين فيما سبق ان التمام قبل النقص والفعل قبل القوة والوجود قبل العدم وبين ايضا ان تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه فاذن الوجود اما مستغن عن غيره واما مفتقر لذاته الى غيره والاول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا اتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص والثاني هو ما سواه من افعاله وآثاره ولا قوام لما سواه الا به لما مر ان حقيقة الوجود لا نقص لها وانما يلحقه النقص لاجل المعلولية وذلك لان المعلول لا يمكن ان يكون في فضيلة الوجود مساويا لعلته فلو لم يكن الوجود مجعولا ذا قاهر يوجده ويحصله كما يقتضيه لا يتصور ان يكون له نحو من القصور لان حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حد لها ولا تعين الا محض الفعلية والحصول والا لكان فيه تركيب او له ماهية غير الموجودية وقد مر ايضا ان الوجود اذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلا بسيطا وكان ذاته بذاته مفتقرا الى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله فاذن قد ثبت واتضح ان الوجود اما تام الحقيقة واجب الهوية واما مفتقر الذات اليه متعلق الجوهر به وعلى اي القسمين يثبت ويتبين وجود واجب الوجود غني الهوية عما سواه وهذا هو ما اردناه واعلم ان هذه الحجة في غاية المتانة والقوة يقرب ماخذها من ماخذ طريقة الاشراقيين التي تبتني على قاعدة النور لكن الباحثين من المتأخرين لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان او ضعف عقولهم عن ادراك معنى الاشد والاضعف في حقيقة الوجود ربما يقع بينهم الاعتراض على هذا المنهج تارة بانه لا معنى لكون حقيقة واحدة مختلفة مختلفة بالكمال والنقص بحسب اصل تلك الحقيقة حتى يكون ما به الاتفاق وما به الاختلاف معنى واحدا وتارة بعد تسليمه بانا لا نسلم ان الكمال مقتضى اصل الحقيقة وان القصور يقتضي المعلولية والافتقار الى ما هو الكامل فان لاحد ان يقول لو اقتضى ذات الوجود وحقيقته الواجبية لكان كل وجود واجبا ولو اقتضى الامكان والفقر لكان الكل ممكنا ولو لم يقتض شيئا من الوجوب والامكان لكان كل منهما معللا بالغير فكان الواجب مفتقرا الى علة وهو محال وبطلان التوالي باسرها مستلزم لبطلان المقدم باقسامه فكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالكمال والنقص امر محال اقول مبنى هذا الايراد كما اشرنا اليه على قصور الادراك عن البلوغ الى فهم المراد فان كون الوجود حقيقة واحدة ليس ككون الانسان ماهية واحدة لان الوحدة في الماهيات ليس مثل الوحدة في الوجود لان تلك الوحدة ذهنية عارضة للكليات زائدة على ذاتها عارضة لها بعد حذف مشخصاتها فالتقسيم جار بعد عروض الوحدة اياها لانه عبارة عن ضم قيود متخالفة بالمقسم الواحد بان تلك الماهية الواحدة اما كذا واما كذا واما الوجود فليس ماهية كلية واحدة في الجميع حتى يجري فيها ما ذكروه من التقسيم كسائر الطبايع الكلية التي يجوز ان توجد في الذهن ويعرضها العموم والاشتراك حتى يرد عليه التقسيم المعتبر فيه الوحدة للمقسم من جنس وحدة الاقسام ان جنسا

جنسًا وان نوعًا فنوعًا وان تشخصًا فتشخصًا وقد مرّ ان الوجود ليس بجنس ولا نوع ولا شخص تحت نوع او جنس فوحدة هذه الحقيقة واشتراكها بين الافراد والآحاد ضرب آخر من الوحدة والاتحاد فهذا السؤال والاعتراض ساقط بالكلية لان موضعه ما اذا كان المقسم طبيعة كلية فان اورد هذا الكلام في مفهوم الوجود المشترك العام بانه ان اقتضى الواجبية كان جميع افراده واجبًا والا لم يكن في الوجود ما هو واجب بالذات نجيب بان لفظ الوجود وان كان المراد به الحكاية عن حقيقة الوجود والامر كما قلنا وان كان المراد هذا المفهوم المصدري فلا يقتضي شيئًا وهو كسائر الصفات من العوارض المفتقرة الى غيرها وليس شيء منها الواجب الوجود بل ولا من الموجودات الخارجية لانه اعتبار عقلي نعم ربما يقال بانه عين في الواجب زائد في الممكن بمعنى ان ذاته تعالى بذاته مع قطع النظر عن غيره مصداق للحكم بانه موجود بخلاف الممكن اذ ليس كذلك الا اذا لوحظ معه غيره **تنقيح وتهذيب** ان صاحب الاشراق اورد مثل ذلك الايراد على نفسه في طريقته المبنية على قاعدة النور والظلمة وأجاب عنه بما ملخصه ان الماهية مشتركة بين تلك المراتب الكاملة والمتوسطة والناقصة معنى كلي موجود في الذهن وليس بمشترك في الخارج بينها فان ما في الخارج ليس مركبا من اصل الماهية وكمالها حتى يجب ان يحصل ما هو بمرتبة مخصوصة منها بمرتبة اخرى بل المراتب والافراد المختلفة متباينة في الخارج فان ذات الكامل متباينة لذات الناقص والمتوسط فيجوز ان تختلف تلك الافراد في اللوازم والآثار فالاشتباه انما نشأ من اخذ ما في الذهن مكان ما في الخارج هذا حاصل ما افاده في دفع ذلك الاشكال **اقول** وانت تعلم ان الحق ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج سيما عند من ذهب الى ان الوجود اعتبار عقلي لا صورة له في الاعيان وما في الاعيان هو مهيات الاشياء دون وجوداتها كما هو مذهب هذا العظيم فالواقع في الخارج هي المهية لا بشرط شيء اعني الكلي الطبيعي الذي يعرضه الكلية والعموم في الذهن وان لم يكن في الخارج بهذه الصفة الا بالقوة ففي الخارج امر من شأنه ان يحصل في الذهن ويعرض له الاشتراك بين كثيرين **فنقول** الامر المشترك موجود في الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك انما هو الذهن فهذا الامر المشترك معنى واحد ذاتي لافراده المختلفة بالكمال والنقص وغيرهما من التعينات كما هو مذهبه فانه للعقل ان ينظر اليه من حيث هو هو لانه امر عقلي سواء اعتبر معه الوحدة العقلية او لم يعتبر فليجدها اما مقتضية لشيء من خصوصيات الاقسام ومراتبها من الكمالية والنقص فيحكم بان ما عدا تلك الخصوصية او تلك المرتبة ليس من افراده الذاتية واما غير مقتضية لشيء منها فيكون كل من المراتب والخصوصيات بسبب امر زائد على طبيعتها المشتركة فالقول بان ما به الاختلاف بالكمالية والنقص بعين ما به الاتفاق فيما له مهية مشتركة كلية قول فاسد غير صحيح لان تلك المهية لعمومها واشتراكها من شأنها ان توجد في كل فرد فرد ذاتي او عرضي لها فتلك الطبيعة المتحققة في كل فرد فرد وحصة حصة ان كانت مقتضية للكمال والشدة كانت جميعها كاملة شديدة وان كانت مقتضية للنقص كانت جميعها ناقصة ضعيفة وان لم تكن مقتضية لشيء لكان كل منها مفتقرًا الى مخصص زائد على مهية تلك الطبيعة المشتركة فعلم وتحقق ان شيئا من المهيات غير قابل للاكمل والانقص والاشد والاضعف الا بامور زائدة عليها ومثل هذا الاشكال غير وارد على حقيقة الوجود اذا كانت متفاوتة الدرجات اذ ليس للوجود طبيعة كلية ذهنية يكون لها انحاء من الحصولات كمهية الانسان او الفرس او غيرهما حيث ان لها حدًا واحدًا ومعنى معينا مشتركا بين الكثيرين متشخصا بتشخصات موجودًا بوجودات زائدة تلك التشخصات والهويات على ذلك المعنى بحيثا اذا جرده العقل عن واحد منها حصل فيه من كل منها امر واحد واذا فرض تلبسه باي تشخص كان صار عين ذلك الشخص لان حقيقة الوجود ليست الا نفس التشخصات والهويات كما علمت فاذا كان مشككا متفاوتة المراتب شدة وضعفا او تقدمًا وتأخرًا لا يمكن تحليله الى طبيعة مشتركة وتخصيص زائد فالمرتبة الكاملة منه ليست بقابلة للتحليل الى اصل مشترك وامر زائد لانها بسيطة الهوية وكذا المرتبة الناقصة منه ليست الا مجرد الوجود واما القصور فعدمي فاذن حقيقة الوجود في كل موجود بحسبه واما الوحدة التي تجمع الكل فهي ليست نوعية ولا جنسية بل ضربًا آخر من الوحدة لا يعرفه الا الكاملون والحاصل ان صاحب الاشراقيين لو كان قصد بمهية النور الذي عنده بسيط متفاوت بالكمال والنقص حقيقة الوجود بعينها صح ما ذهب اليه وان اراد مفهومًا من المفهومات التي من شأنها الكلية والاشتراك بين الكثيرين فلا يمكن تصحيحه والذي قاله اتباع المشائين ان الاشد والاضعف من السواد والحرارة والنور وغيرها راجعان الى تفاوت الخصوصيات بحسب خصوصيات الافراد لا من جهة المفهوم المشترك قريب مما ذكرناه **تذكرة اجمالية** قد بزغ نور الحق من افق هذا البيان الذي قرع سمعك ايها الطالب من ان حقيقة الوجود لكونها امرًا بسيطًا غير ذي مهية ولا ذي مقوم او محدد هي عين الواجبية المقتضية للكمال الاتم الذي لا نهاية له شدة اذ كل مرتبة اخرى منها دون تلك المرتبة في الشدة ليست صرف حقيقة الوجود بل هي مع قصوره وقصور كل شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة وقصور الوجود ليس هو الوجود بل عدمه وهذا العدم انما يلزم الوجود لا لاصل الوجود بل

لو توعمر فی مرتبة تالية وما بعدها فالقصورات والاعدام انما طرئت للثوانی من حيث كونها ثوانی فالاول على كماله الاتم الذی لا حد له ولا بتصور ما هو اتم منه والقصور والافتقار ينشأآن من الافاضة والجعل ويتمان به ايضا لان هويات الثوانی متعلقة بالاول فينجبر قصورها بتمامه وافتقارها بغناه فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان ويثبت به ايضا توحيده لان الوجود حقيقة واحدة لا يعتريها نقص بحسب سنخه وذاته ولا تعدد بتصور فی لاتناهيه ويثبت ايضا علمه بذاته وبما سواه وحيوته اذ العلم ليس الا الوجود ويثبت قدرته وارادته لكونهما تابعين للحيوة والعلم ويثبت ايضا قيوميته وجوده لان الوجود الشديد فياض فعال لما دونه فهو العليم القدير المريد الحی القيوم الدراك الفعال ولكونه مستتبعا للمراتب التی يليه الاشد فالاشد الاشرف فالاشرف ثبت صنعه وابداعه وامره وخلقه وملكوته وملكه فهذا المنهج الذی سلكناه اسد المناهج واشرفها وابسطها حيث لا يحتاج سالكه اياه فی معرفة ذاته تعالى وصفاته وافعاله الى توسط شیء من غيره ولا الى الاستعانة بابطال الدور والتسلسل فبذاته تعالى يعرف ذاته ووحدانيته شهد الله انه لا اله الا هو ويعرف غيره اولم يكف بربك انه على كل شیء شهيد فهذا المسلك كاف لاهل الكمال فی طلب الحق واياته وافعاله لكن ليس لكل احد قوة استنباط الاحكام الكثيرة من اصل واحد فلا بد فی التعليم من بيان ساير الطرق الموصلة الى الحق وان لم يكن هذه المثابة من الايصال **فصل** فی الاشارة الى مناهج اخر للوصول الى هذه الوجهة الكبرى فمنها ما اشرنا اليه فی العلم الكلی والفلسفة الاولى لانا بينا خواص واجب الوجود ووحدته حيث ذكرنا ان الموجود ينقسم بحسب المفهوم الى واجب وممكن والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه فلا بد له من مرجح خارج والا ترجح بذاته فكان مرجحه واجبا لذاته فكان واجب الوجود بذاته وقد فرض ممكنا وكذا فی جانب العدم فكان ممتنعا وقد فرض ممكنا هذا خلف فواجب الوجود لا بد من وجوده فان الموجودات حاصلة فان كان شیء منها واجبا فقد وقع الاعتراف بالواجب والا فوقع الانتهاء اليه لبطلان ذهاب السلسلة الى غير نهاية كما مر بيانه والدور مستلزم للتسلسل فهو محال ايضا مع انه يوجب تقدم الشیء على نفسه وذلك ضروری البطلان ولا يدفع بطلانه اختلاف الحيثية التعليلية لانها غير مكثرة للذات الموضوعة لهما فالدور مع انه يستلزم التسلسل يستلزم تقدم الشیء على نفسه وهذا المسلك اقرب المسالك الى منهج الصديقين وليس بذلك كما زعم لان هناك يكون النظر الى حقيقة الوجود وههنا يكون النظر فی مفهوم الموجود وحاصله ان النظر فی مفهوم الموجود والموجودية يعطی انه لا يمكن تحققه الا بالواجب اذ لو انحصر الموجود فی الممكن لم يتحقق موجود اصلا لانه على هذا التقدير تحقق الممكن اما بنفسه بدون علة وهو محال بديهة او بغيره وذلك الغير ايضا ممكن على هذا التقدير فاما ان يتسلسل الآحاد او يدور او يؤدی الى الواجب والشقان الاولان باطلان وكذا الثالث لانه خلاف المقدر وان كان حقا لازما لان نقيضه وهو خلو الممكن عنه باطل فهذا ما وصف الشيخ فی الاشارات بانه طريقة الصديقين وتبعه المتاخرون فيه قيل عليهم السلم قد اخذتم الدليل وجود الممكن بما تشاهدون من عدمه بعد وجوده او قبله فاجابوا بان هذا البرهان غير موقوف الا على وجود موجود ما فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد ان يستند الى الواجب بالبيان المذكور ثم استشكلوا فی كون البيان برهانا بان الاحتجاج منحصر فی الانی واللمی والواجب تعالى ليس معلولا لشیء اصلا بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما يستدل به على وجوده يكون دليلا انيا وهو لا يعطی اليقين فاجابوا عنه بان الاستدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب فی نفسه الذی هو علة كل شیء فيكون مفهوم الموجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من احواله التی اقتضاها فالاستدلال بحال تلك الطبيعة المشتركة على اخرى معلولة للحال الاولى ودربما قرروا الجواب بانه ليس الاستدلال على وجود الواجب فی نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم وثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ فی الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذی المؤلف فوجود الواجب فی نفسه علة لغيره مط وانتسابه الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشیء فی نفسه علة لشیء وفی وجوده عند اخر معلولا كما حقق فی موضعه هذا خلاصة ما افاده بعض المحققين من اهل البحث وفيه ما لا يخفى من التكلف والحق كما سبق ان الواجب لا برهان عليه بالذات بل بالعرض وهناك برهان شبيه باللمی ومن الطرائق التی استحسنوها طريقة زعموا انها تغنی عن الاستعانة بابطال التسلسل والدور اوردها صاحب المطارحات وهی ان الوجود اذا انحصر فی الممكنات الصرفة سواء ذهبت سلسلتها الى غير نهاية او لا ..... بانها دارت على نفسها فجميع الممكنات فی حكم ممكن واحد فی انه يفتقر الى علة فعلتها اما نفسها او جزء من آحادها او خارج عنها والاول يوجب تقدم الشیء على نفسه والثانی يوجب تقدمه على نفسه وعلى علله والثالث يوجب المط لان الخارج عن جميع الممكنات لا يكون الا واجب الوجود ولا يذهب عليك ان هذا البيان مقدوح فيه عندنا لان الوجود يساوق الوحدة بل عينها وقد علمت ان الكثير بما هو كثير ليس له وجود الا وجودات الاحاد فالمجموع من زيد وعمرو ليس الا اثنين ولا يتحقق بينهما شیء ثالث فی الوجود الا بمحض الاعتبار فاذن لاحد ان يقول ان جميع الممكنات ليست لها علة اخرى غير علل الآحاد فعلة مجموعها عبارة عن مجموع

علل افرادها فليست بخارجة عن ذاتها الممكنة التي بعضها علة للبعض فلا يلزم الانتهاء الى الواجب الا ان يستعان ببطلان التسلسل فلم يكن هذا طريقا اخر ثم العجب انهم حين ورد عليهم الاشكال على هذا المسلك بانه يجوز ان يكون الشيء علة لنفسه مستندا بان مجموع الموجودات من الواجب والممكن ممكن لاحتياجه الى الاحاد ولا علة له سوى نفسه لان علته اما جزؤه وهو محال لاحتياجه الى بقية الاجزاء واما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه لم يوافق الجواب بصحة كون العلة التامة للشيء عينه قالوا ان اردتم بالعلة العلة التامة بمعنى جميع الآحاد التي يتوقف المجموع على كل منها فهي عينه ولا محذور لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الاحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه وان اردتم بها العلة الفاعلية فهي جزؤه اعني الواجب او ما فوق المعلول الاخير المنتهي الى الواجب فان آحاده مستندة الى الواجب فلا تاثير في المجموع باعتبار بقية الاجزاء التي هي الممكنات الا وهو مستند اليه اما ابتداء او بواسطة هذا ولم يتفطنوا بان هذا الالتزام يهدم الدليل المذكور ولا يدفع الاعتراض لان مبناه على تجويز كون الشيء علة تامة لنفسه وكون الجزء علة فاعلية والمجيب يقول نعم الامر كما قلت فان كون مجموع الشيء علة تامة لنفسه جائز وكون الجزء فاعلا للكل جائز ايضا وهل هذا الا تسليم السؤال وهدم بناء الاستدلال وانما وقعوا في هذا كله لما زعموا كل المجموع من الامرين او الامور وجودا له غير وجود كل من الافراد ولما حكموا بان المجموع من الواجب والمعلول الاول موجود ممكن محتاج الى علة حكموا بان العلة التامة هي نفسه وانه لا يلزم ان يكون العلة التامة سابقة على معلولها وذهلوا عن ان هذا الالتزام غير معقول في نفسه فان كل موجود ممكن يحتاج الى علة فاعلية تامة التاثير والايجاد وكون جميع اجزاء الشيء عينه انما يتصور في الاعداد والكميات التي يعتبرها الذهن ويعتبر لها وحدة اجتماعية بمجرد الفرض كالعسكر والعدد وغيرهما مما لا صورة لها في الاعيان غير كل واحد من الاحاد وبعض اهل التحقيق منهم اجاب عن الاشكال المذكور في المجموع من الواجب والمعلول الاول بان المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه هو مثل هذا وذاك وهو بهذا الوجه يكون كثيرا وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم اذا علم ذلك فنختار ان مرجح وجودهما معا هو هما ماخوذان لا معا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين لمرجح وجود مجموعهما بهما فان نقل الكلام اليهما لا معا بل مفصلا فانه ايضا ممكن يحتاج الى مرجح فالجواب انا لا نسلم انهما ماخوذين على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب موجود وممكن موجود ودفع معاصره هذا الجواب بان الموجود في هذه الصورة هو الواجب ومعلوله فاذا فرض على حد الاجمال كان واحدا واذا اخذ على التفصيل كان متعددا كما ذكر ولا شك انه كما ان كلا منهما موجود فهما موجود ايضا ضرورة ان انتفاء الكل انما يكون بانتفاء احد من آحاده والآحاد باسرها موجودة فيها وان الممكن الموجود لا بد له من علة سواء كان واحدا او متعددا وسواء اعتبر مجملا او مفصلا اذ الاجمال والتفصيل انما يوجبان اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر فاذا اعتبر الواجب مع المعلول الاول فلا شك ان مجموعهما سواء لوحظ او مفصلا موجودا اذ المراد بالمجموع هنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف اعني ذات الاثنين وهو موجود لا محالة وان لم يكن الهيئة الاجتماعية والاثنينية موجودة كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة موجودا واذا كان معروض الاثنينية موجودا وهو ممكن لاحتياجه الى الآحاد فلا بد له من علة وليس هناك شيء اخر يصلح علة له فلا ينحسم مادة الاشكال بما ذكره على انا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا متصف بان الدار يسعهم على التعاقب ولا يتصف بانها تسعهم مجتمعين فتامل انتهى اقول كلام كل منهما بمعزل عن التحقيق لان مبناه على الاحتجاب عن معرفة اصل الوجود وانه ليس من الانتزاعيات الاعتبارية وعن ان وجود الشيء عين تعينه ووحدته وان الكثرة لا وجود لها في نفس الامر وان الوهم اذا اخذ الشيئين شيئا واحدا لا يوجب ذلك ان يكون لهما ذات احدية لها حكم غير حكم هذا وذاك فالماخوذ من الانسان والحجر معا ليس بانسان ولا حجر ولا شيء اخر وكذا الماخوذ من الجوهر والعرض ليس بجوهر ولا عرض ولا غيرهما وكذا المركب من الواجب والممكن ليس واجبا ولا ممكنا وكون العدد موجودا في الخارج معناه ان آحاده موجودات فيه وللعقل ان يعتبر الكثرة معا وبهذا الاعتبار لها ضرب من الوجود العقلي اما الذي ذهب على الاول فامور منها زعم ان موضوع العلية والمعلولية يجوز ان يكون واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار وذلك باطل لان العلية والمعلولية من اقسام التقابل فلا يمكن اجتماعهما في ذات واحدة ولو باعتبارين ومنها ان المركب من الواجب والصادر الاول لو كان موجودا ممكنا كان الصادر من الواجب اولا في المراتب شيئين ذلك الصادر وذلك المجموع لا امرا واحدا وهو خلاف ما تقرر من مذهبهم ومنها ان هذا الموجود المركب عندهم ليس احد اقسام الوجود لانه ليس واجبا ولا عقلا ولا نفسا

ولاجسما ولاعرضا وكل موجود يجب ان يكون احد هذه الاقسام ومنها ان الحق جرى على لسانه في اخر كلامه حيث ذكر انهما ماخوذين بهذا
الاعتبار اثنان واجب وممكن ولم يتفطن بانه محط الجواب ولاحاجة الى اعتبارهما معا شيئا واحدا حتى يرد الاشكال اذ لاضرورة تدعو الى
يدعو كونهما معا موجودا واحدا في الخارج كيف والمعية تؤذن بالاثنينية واما الذي ذهب عليه معاصره فبعض هذه المذكورات مع شيء
اخر وهو استدلاله على كون المتعدد موجودا بان آحاده موجودة وبانه لو انتفى كان انتفائه بانتفاء شيء من آحاده وشيء منها غير منتف و
ركاكة الوجهين مغلطة فان كون الآحاد موجودة معناه انها موجودة بوجودات متعددة مختلفة بالوجوب والامكان والجوهرية و
العرضية مثلا فكذلك حكم المتعدد في كونه موجودا معناه انه موجود بوجودات مختلفة لها احكام مختلفة واما قوله انتفاء المتعدد
انما يكون بانتفاء احد من آحاده فليس فيه دلالة على ما هو بصدده اذ مقصود القوم من هذا الكلام ان كل مركب له تحقق في الخارج او من شانه
ان يتحقق وذلك بان يكون له صورة وحدانية طبيعية فانتفاؤه بانتفاء شيء من اجزائه وليس يلزم منه ان يكون لكل مجموع من الآحاد المتعددة
في الخارج باي وجه كانت وجود حقيقي غير وجودات الآحاد وايضا يلزم على ما تصوره وصوره بطلان الحصر في التقسيمات فاذا قلت الشيء اما
واجب وممكن او الجوهر اما مجرد او مادي والكلمة اما اسم او فعل او حرف لم يظهر الحصر المقصود الا اذا امتنع للاثنين منها نحو من الوجود
الحقيقي ومن المناهج الغير المبتنية على بطلان الدور والتسلسل لهذا المطلب ما يبتني على الامكان وتقريره بعد ان تمهد ان الشيء الممكن
ما لم يجب وجوده لم يوجد وان الممكن كما لا يقتضي وجوده لا يقتضي اولويته وجوده لذاته والا لكان كافيا لذاته في حصول وجوده وكان
واجبا بالذات لا ممكنا كما سبق ذكره هو ان الممكن سواء كان واحدا او متعددا مترتبا او متكافئا لا يصح ان يقتضي وجوب وجود شيء
لابد ان يجعل جميع انحاء عدمه ممتنعا وليس هذا من شان الممكن لجواز طريان العدم على مجموع العلة والمعلول الممكنتين وان لم يجز طريانه
للمعلول فقط دون العلة كما في لوازم الموجودات الممكنة فاذن الممكنات سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم ممكن واحد في انه
لا يطرد العدم بهاعن ذات المعلول بحيث يصير ممتنعا انحاؤه حتى يصير واجبا بها ليكون موجودا فلابد في كون الممكن موجودا ان يكون عليتها
غير خارج عن حقيقة واجب الوجود لذاته وهو المطلوب واليه الاشارة في كلام الفارابي حيث قال لو حصلت سلسلة الوجود بلا وجوب
ويكون مبدؤها ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشيء لنفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه وهو الخلف انتهى ومعناه ان هذا
الممكن ان افاد وجوب الوجود وامتناع العدم لزم كون الشيء علة لنفسه مقتضيا له وهو باطل لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وان لم
يفد الوجوب ولم يمنع العدم فيلزم صحة عدمه بنفسه وهو الخلف بطلانا وذلك لان المحذور الاول لازم هنا ايضا من كون الشيء سببا لنفسه باي
وجه كان مع محذور اخر وهو انه اذا صح له ورود العدم بعد الوجود فكيف صار موجودا ابتداء حيث ان عروض العدم له ابتداء اولى من عروضه
بعد الوجود فكان وجوده بلا سبب موجب له ممتنع الحصول **فصل** في الاشارة الى وجوه من الدلائل ذكرها بعض المحققين من اهل
فارس وظن انها برهانية والى ما فيها من الاختلال قال ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب وناسب هل البحث ان يقال على تقدير
كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق
بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للوجود المطلق من حيث هو موجود
مبدء والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا حقيق بان يكون طريقة
الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود ليس له مبدء بالذات وبذلك يثبت
وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير
لا شيئا محضا وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات انتهى قوله اقول في كل من هذه الوجوه نوع خلل اما الوجه الاول فليس يلزم على
التقدير المذكور دور باطل فان الدور المصطلح عليه عند العلماء هو الذي يكون طرفاه واحدا بالعدد لا كحكم توقف النطفة على الحيوان
والحيوان على النطفة مما يتقدم طبيعة مرسلة على طبيعة مرسلة اخرى ومتى يتقدم ايضا عليها في صور التسلسل فالمغالطة نشات ههنا
من اخذ الكلي مكان الجزئي والوحدة النوعية مكان الوحدة الشخصية ومثل هذه المغلطة وقع لمحمد الشهرستاني في كتابه المسمى بمصارع الفلاسفة
حيث قال اعلم انه لو لم يكن للعالم مبدء رباني يلزم الدور فان الدور في النطفة والانسان والبيض والدجاج انما ينقطع اذا عينت الابتداء
من احد طرفي الدور والا لتوقف وجود احدهما على الاخر ولم يكن لتحصيل احدهما دون الاخر اولوية وذلك يؤدي الى ان لا يحصلا اصلا
وقد حصلا فلابد من قطع الدور باحدهما والبدو في الاشخاص الانسانية بالاكمل اولى قال المحقق الطوسي رة في الجواب احسنت يا علامة

فى ما يسال عنه العوام والصبيان فانه ليس يدور ههنا الا فى اللفظ لان الشئ اذا توقف وجوده على ما يحتاج فى وجوده الى مثل ذلك الشئ لا يكون دورا يؤدى الى ان لا يحصلا بل ربما يتسلسلان والتسلسل لما كان مستحيلا وجب ان يكون له مبدء فههنا اشتبه الدور بالتسلسل على المصارع انتهى واما الوجه الثانى منها فهو ايضا مغالطة نشأت من اهمال احد شروط التناقض وهو وحدة الموضوع بالتشخص فان تقدم الشئ على نفسه انما يستلزم التناقض اذا كان الشئ واحدا بالتشخص واما الواحد بالعموم فلا تناقض فيه اذا تقدم وتاخر وقد مر فى اوائل السفر الاول ان مبادى الموجودات التى يبحث عنها فى الفلسفة الاولى التى موضوعها الموجود المطلق هى من عوارضه ايضا ولا محذور فيه كما نص عليه الشيخ فى الهيات الشفا واما الوجه الثالث فقوله مجموع الموجودات ان اراد به كل واحد واحد فلا نسلم انه ليس لها مبدء بل الكل منها مبدء على التقدير المذكور وان اراد به المجموع بما هو مجموع فنقول كما انه ليس لها مجموع موجود وجوده غير وجودات الآحاد على نعت الكثرة فكما ليس هناك وجود غير وجودات الاحاد فكذلك ليس هناك حاجة الى علة غير علل الآحاد واما الوجه الرابع فالذى يلزم منه ان يكون حيثية الوجود غير حيثية الامكان واعتبار كون الشئ موجودا غير اعتبار كونه ممكنا وهو كذلك لان الموجود بما هو موجود يستحيل ان يصير معدوما محضا لان فيه ضرورة بشرط المحمول بخلاف الموجود بما هو ممكن اذ لم يعتبر تقييده بالوجود فيصح ان يصير معدوما محضا بحسب ذاته ولا يلزم من ذلك ان يكون للموجود فرد حاصل لا يكون هو ممكنا فالحاصل ان حيثية الوجود يخالف حيثية الامكان ولا يلزم منه اختلافهما فى الموضوع فالمطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب فالاولى الاستعانة فى هذه الوجوه بابطال القسم ليتم الكلام والا فغير تام الا اذا ثبت ان جميع الممكنات فى حكم ممكن واحد فى كونه مفتقرا الى علة خارجة عن ذاته وهو متوقف على ان يكون للجميع صورة وحدانية وحقيقة ذاتية غير صور الاعداد وحقايق الآحاد وقد علمت ما فيه

فصل فى الاشارة الى طرائق اخرى لاقوام اما الالهيون فلهم مسلك آخر وذلك لان لهم فى اثبات الوجود الواجبى طريقين يتبين بها وجوده ثم بعد ذلك يثبت بها وحدته وطريقة يثبت بها اولا ان واجب الوجود يجب ان يكون واحدا ثم بعد ذلك يثبتون ان الاجسام وصورها واعراضها كثيرة فليس شئ منها واجب الوجود فتعين امكانها واحتياجها الى مرجح فمن الطريق اثبات امكان العالم الجسمانى وان الاجسام المحصلة النوعية التركيب فيها لان كلا منها مركب من اصل الجسمية المشتركة ومن امر مخصص له بنوع من الانواع اذ المبهم لا وجود له سواء كان المتفكر معترفا بهيولى هى ابسط من الجسم بما هو جسم اولا وسواء اثبت صورة جوهرية مخصصة منوعة كما يراه المحصلون من المشائين ام لا اذ الهيئات المخصصة فى مذهب غيرهم بمنزلة الصور داخلة فى الانواع ولا اقل فى الاشخاص اذ الجسم ما لم يتخصص لم يوجد فيقال لا شك ان الاجسام لتركبها ممكنة والصور والاعراض لحاجتها الى المواد والموضوعات ممكنة فعلى جميع القواعد والاجسام معلولة مفتقرة الى المخصصات والمخصصات معلولة مفتقرة الى المحال والنفوس ايضا مفتقرة الى الابدان وليس كل منهما مرجحا للآخر والا لزم تقدم الشئ على نفسه ولا يوجد جسم من جسم لما مر من ان التاثير الجسمانى بمشاركة الوضع والوضع بين المؤثر والمتاثر لا يتحقق الا بعد وجودهما ولان الاجسام لا يذهب الى غير النهاية لبراهين تناهى الابعاد فيجب ان يكون علة الجميع امرا غير جسم ولا جسمانى وهو المط واما الطبيعيون فلهم مناهج اخرى ماخوذة من جهة التغير والاستحالة احدها طريقة الحركة بنفسها وهو الاستدلال من الحركات وقد علمت من قبل ان المتحرك لا يوجب حركة بل يحتاج الى محرك غيره والمحركات لا محالة ينتهى الى محرك غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل وهو لعدم تغيره وبرائته عن القوة والحدوث ولجب الوجود وحدته من وجهه كما مر ذكره فى مباحث حدوث العالم وايضا الاجسام الفلكية تبين عند الطبيعيين ان حركاتها نفسانية لا طبيعية والمباشر للحركات نفس فاعلة بالارادة فلها فى فعلها غاية فهى قاصدة للخير لا تحرك لاجل شهوة او غضب والتفات الى نفع يصل الى ما دونها اذ لا وقع له عندها ولا الغاية حال بعضها لبعض والا لتشابهت الحركات ولم يبتنه علة الاجسام الى اخر فاذا لم يكن غايتها شهوانية ولا حال بعضها مع بعض ولا الاجسام التى تحتها او فوقها ولا النفوس ما تحتها او ما فوقها على ما بين فى موضعه فتعين ان تكون لامر غير جسمانى ولا نفسانى فان وجب وجوده فهو المراد والا استلزمه ويقرب من هذا الطريق ان الامور الزائلة امكانها واحد ونها ظاهر وانفعال العنصريات عن السماويات معلوم وليست السماويات بعضها علة للبعض اما المحوى للحاوى فهو ظاهر لكونه اقصر واحقر واما الحاوى للمحوى فلاستلزامه لامكان الخلاء والكواكب اشرف من غيرها والشمس اشرف الجميع فهى اولى بهذا الوهم ومع ذلك متغير متجدد الاحوال من الطلوع والافول فيحتاج الى محرك غير ذاتها فما وقع اوهام القاصرين من الصائبين وغيرهم ليس الا من جهة الغلط فى السماويات وبهذه الطريقة يبطل كونها الغاية القصوى وثبت ما ورائها ماهو كمل وهو محركها الاعلى سبيل مباشرة وتغيير بل على سبيل تشويق عقلى وامداد نورى وهو واجب الوجود فاطر الكل وكمال هذه

الطريقة بما حققناه واحكمناه من اثبات الحركة الجوهرية في جميع الطبايع الجسمانية فلكية كانت او عنصرية فالاولى والدنو كما الجهتها من جهة
الصفات والهيات من الاوضاع وغيرها كذلك يلزمها من جهة الجوهر تحول ذواتها وسبقها على سبيل تجدد الامثال هو الذي لبس جسم و
لا جسماني وعلى هذا المعنى يحمل حكاية الخليل ع حيث نظر في افول الكواكب وغيرها بحسب تجدد جواهرها في كل آن مع ما رآى من بقاء ملكوتها
وصورها العقلية عند الله باقية حيث قال تع وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين فاذ فرغ بعقله من هذا
العالم لدثوره وزواله الى عالم الربوبية فقال لا احب الافلين اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما وما انا من
المشركين وللطبيعيين مسلك اخر يبتني على معرفة النفس وهو شريف جدا لكنه دون مسلك الصديقين الذي مر ذكره وتوضيح ذلك ان
السالك هيهنا عين الطريق وفي الاول المسلوك اليه عين السبيل فهو اشرف تقريره ان النفس الانسانية مجردة عن الاجسام حادثة بتمام
نفس مع حدوث البدن لامتناع التمايز ولا بدون الابدان واستحالة التناسخ كما سيجيئ فهي ممكنة مفتقرة في وجودها الى سبب غير
جسم ولا جسماني اما الجسم بما هو جسم فلا علية له للنفس والا لكانت الاجسام كلها ذوات نفوس كذلك واما القوة الجسمانية سواء كانت
نفسا اخرى او صورة جسمية او عرضا جسمانيا فاستحالة كونها علة للنفس لان تاثيرها بتوسط الوضع فلا وضع لها بالقياس الى ما لا وضع
له وايضا الشيء لا يوجد لما هو اشرف منه ولا شك ان النفس اقوى جوهرا واشرف وجودا من سائر القوى الجرمانية فموجدها لا محالة
شيء مقدس عن المواد والاجرام فهو الواجب جل ذكره اما بلا واسطة او بواسطة شيء من عالم امره وكلمته وههنا اشكالان احدهما
ان قولهم ان القوى الجسمانية لا تفعل ولا تنفعل الا بتوسط الوضع مسلم لان لا ينفعل ولا يوجد جسم ولا صفة له من المبادي المفارقة
اذ لا يتصور وضع بين المادي والمفارق وثانيهما انه يتوهم ان لا يؤثر البدن واحواله في النفس لتجردها عنه والجواب عن الاول ان الاجسام
والمواد نفسها هي الموجودة المنفعلة من المبادي لا المنفعلة متوسطا اوضاعها فالمحال غير لازم واللازم غير محال واما عن الثاني فالنفس عندنا
غير متاثرة عن البدن من حيث تجردها عنه بل من حيث تعلقها به وتمام هذا البحث يطلب من كتابنا المسمى بالمبدء والمعاد واما المتكلمون
فطريقهم اقرب من طريقة الطبيعيين المبني على الحركة لان طريقتهم تبتني على الحدوث قالوا ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما
حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاجسام كلها حادثة وكل حادث مفتقر الى محدث فمحدثها غير جسم ولا جسماني وهو الباري جل
ذكره دفعا للدور والتسلسل وهذا ايضا مسلك ايضا لانا قد بينا ان تجدد الحركات يرجع الى تجدد في ذوات المتحركات وان حامل قوة الحدوث
لا بد ان يكون امرا مبهم الوجود متجدد الصور الجوهرية والاعراض تابعة في تجددها وثباتها للجوهر فالعالم الجسماني بجميع ما فيه زايلة داثرة في كل آن
فيحتاج الى غيرها وهذا بعينه يرجع الى الطريقة المذكورة والمنع المشهور الذي كان متوجها الى كلية الكبرى في دليلهم من عدم تسليم ان كل ما
لا يخلو عن الحوادث فهو حادث مدفوع بما قررنا وكذا البحث المشهور من انه يمكن حدوث كل فرد من الحركة او المتحرك مع استمرار الطبيعة النوعية
ساقط لان الكلي الطبيعي غير موجود عندهم اصلا وغير متعين عندنا بالذات اذ لا وجود للمهية مفهوما ومعنى الا من جهة الوجود والتشخص
وليس لشيء من الحركات والمتحركات وجود وتشخص على نعت البقاء والاستمرار **فصل** في ان واجب الوجود انيته مهيته استدل
عليه بان كل مهية يعرض لها الوجود فهي في اتصافها بالوجود وكونها مصداقا للوجود يحتاج الى جاعل يجعلها كذلك فان كل عرضي معلل
اما بالمعروض او بغيره لكن يمتنع تاثير المهية في وجودها او كونها بحيث يلزمها الوجود لان المؤثر في وجود شيء او المستلزم لوجوده لا بد ان
يكون له تقدم بالوجود عليه فلو كانت المهية سببا لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على وجودها وكانت موجودة قبل ان يكون موجودا
وهو محال وهذا بخلاف استلزامها لبعض صفاتها التي هي غير الوجود كاستلزام المثلث لزواياه واستلزام الاربعة للزوجية فان هناك
لا بد من تقدمها بالوجود فاذن لو كان وجود الواجب زائدا على مهيته يلزم ان يكون مفتقرا الى سبب خارج عن ذاته وهو ممتنع وهذه الحجة
غير تامة عندنا الا انها منقوضة بالمهية الموجودة التي كانت للممكنات اذ كما ان فاعل الشيء يجب تقدمه عليه فكذلك قابل الشيء فان
اجيب بان هناك ليست قابلية ولا مقبولية بل معنى كون المهية غير الوجود ان للعقل ان يلاحظها من غير ملاحظة الوجود ثم يصفها به
فلا مغايرة بينهما في نفس الامر انما المغايرة بينهما بحسب المفهوم والمعنى عند التحليل فيجاب بمثله اذا كان الواجب ذا مهية وايضا قد علمت
ان الموجود عندنا في ذوات الوجود ليس الا وجودها وهو الاصل في الموجودية دون المهية سواء كان الوجود مجعولا لغيره او واجبا فكما ان
وجود الشيء اذا كان مجعولا كانت مهيته مجعولة تابعة لمجعولية الوجود فكذلك اذا كان الوجود لا مجعولا كانت المهية لا مجعولة بلا مجعولية
ذلك الوجود وبالجملة وقع الاشتباه في هذه الحجة بين عارض المهية وعارض الوجود وليس معنى عروض الوجود للمهية الا المغايرة بينهما

في المفهوم مع كونهما امرًا واحدًا في الواقع وربما تقرر الحجة على بطلان كون الواجب ذا ماهية هكذا وهو انه لو كان وجوده زائدًا عليه حتى يكون
الفا موجودًا مثلا لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر عن العارض موجودًا ولا معدومًا كما حقق في مبحث الماهية وكلما كان كذلك فهو ممكن لان
اتصافه بالوجود اما بسبب ذاته وهو محال اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هف واما بسبب غيره فيكون معلولا
فلا يكون واجبا بل ممكنا اقول ولاحد ان يختار شقا اخر غير الشقين المذكورين بحسب الاحتمال وهو كون اتصافه بالوجود لسبب
الوجود كاتصاف الهيولى بالصورة فان الصورة منشأ حصول الهيولى واتصاف الهيولى بها ايضا ذاتها لا لشيء اخر فلا يلزم كون الوجود معلولا
وكون كل صفة مفتقرة الى موصوفها غير مسلم في الاتصاف الذي بحسب التحليل العقلي وايضا للباحث على اسلوب القوم ان يقول ان المحوج
الى العلة هو الامكان كما هو المشهور فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف به وان لا يتصف به لم يكن
بد هناك من علة بجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر كحال الجسم مع البياض واما اذا لم يكن اتصاف الشيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا
فلا حاجة هناك الى علة فاذن نقول اتصاف الواجب بوجوده ضروري فلا حاجة الى سبب ومنشأ هذه الضرورة هو الوجود دون
الماهية وما يقال من ان الواجب يقتضي انه وجوده فمعناه ان ذاته لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال
بعض اهل التحقيق صفات الواجب لا تكون آثارًا له وقد يقال ان الوجوب عندنا عبارة عن اقتضاء الوجود فاذا كان ذات الواجب مقتضيا
لوجوده كان واجبا فلا يحتاج الى علة لان الحاجة فرع الامكان فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه والذي افاده بعض المتاخرين في دفعه
انه لا فرق بين العلية والاقتضاء الا في العبارة فاذا كان مقتضيا لوجوده وكان علة لنفسه قال فان قلت معنى الاقتضاء انه لا يمكن
ان لا يكون موجودا لا ان يكون هناك تاثير وتاثر قلت عدم الامكان اما بالنظر الى الماهية او الى غيرها وعلى الاول يكون الذات علة
اذ لا معنى للعلة الا ما يكون امتناع العدم بالنظر اليه وعلى الثاني يلزم احتياجه الى ذلك الغير فلا يكون واجبا انتهى اقول لاحد
ان يقول لعل عدم الامكان بالنظر الى وجوده بان وجوده يقتضي ان يكون له ماهية متصفة به كما في اتصاف الجنس بالفصل فان معنى
الحيوان مثلا وان كان زائدا عليه معنى الناطق بل معنى الانسان فاذا نظرنا الى معنى الحيوان من حيث هو هو امكن ان يتصف بالناطق
وبالانسان وان لا يتصف واما اذا نظرنا الى معنى الانسان ماهية والى معنى الناطق وجودا كان الاتصاف بالحيوان واجبا وكون الانسان
مقتضيا للحيوان لا معنى لها الا كونه في ذاته ما دامت ذاته مصداقا للحيوانية وكذا كون وجود الناطق مقتضيا للحيوان لا يوجب ان يكون هناك
اثنينية في الوجود وتاثير وجعل متخلل بينهما بل كون الناطق موجودا هو بعينه كون الحيوان موجودا بلا تقدم وتاخر اذ الجنس والفصل
متحدان في الوجود وبينهما مغايرة في المفهوم نعم اذا اخذ الحيوان مجردا عن الناطق وغيره واخذ الناطق مجردا عن الحيوان وفرض وجودهما
على هذا الوجه لكانا متغايري الوجود لكن ذلك امر بحسب عمل العقل بلا مطابقة للواقع وبالجملة ما ذكروه لو تم فانما يتم على اسلوب اصحاب الاعتبار
حيث انهم ذهبوا الى اعتبارية الوجود وان موجودية الاشياء انما هي في ذوات الماهيات بكون ماهياتها واقعة في الاعيان بحيث يكون الوجود
منتزعا منها فيكون الاصل في الموجودية في كل ما له ماهية هو الماهية دون الوجود فكون الوجود زائدا في الممكن ان ماهيته في ذاته ليست بحيث
ينتزع عنها الموجودية الا بحسب امر اخر وكونه عينا في الواجب ان ذاته بحيث لو حصلت في الذهن لانتزع منه الموجودية كما صرح به المحقق الدواني
في قوله هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته ومصداق
حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات ذاتها من
حيثية من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره انتهى
فظهر من اسلوبهم ان كون الوجود عينا في الواجب مجرد اصطلاح وقع منهم من غير ان يكون هناك فرد حقيقي من المسمى بالوجود والذي ذكروه
انما يصح في هذا المفهوم العام المصدري دون حقيقة الوجود التي هي حقيقة كل شيء ويتعدد بتعدده الاشياء ذاتا وهوية ويختلف باختلافها
معنى ماهية واما على ما ذهبنا اليه حسب ما اقيم عليه البرهان من كون الوجود لكل شيء هو الموجود في الواقع فقولهم ان الوجود زائد في الممكن
عين في الواجب معناه ان ذات الممكن وهويته ليست بحيث اذا قطع النظر عن موجده ومقومه يكون موجودا او واقعا في الاعيان الا انه هو
المعلولية كما مر فاقرات الذوات الى موجد جاعلها او موجدها فوجود الممكن حاصل بالجعل البسيط فوجود الجاعل مقوم للوجود المجعول
فلو قطع النظر عن وجود جاعله لم يكن موجودا متحققا كما علمت بخلاف الواجب جل ذكره فانه موجود بذاته لا بغيره فالممكن لا يتم له وجود
الا بالواجب فوجود الواجب تمام لوجود غيره وهو غني الذات عن وجود ما سواه فثبت ان الوجود زائد في الممكن عين في الواجب تامل فيه فانه

حقيق بالتصديق ويمكن ان يقال في معنى كلامهم ان الممكن ذو ماهية وان الواجب لا ماهية له وجه اخر وهو ان كل ما سوى واجب الوجود يتصور مرتبة من مراتب نفس الامر لم يكن هو في تلك المرتبة موجودا بوجوده الذي يخصه فيكون بازائه هناك مهية غير موجودة وصورة معلومة فان الجسم هو جسم ليس له وجود في مرتبة النفس ولا النفس من حيث هو نفس موجودة في عالم العقل وكذا كل مجعول ليس له وجود في مرتبة وجود جاعله فيمكن ان يتصور له مهية في تلك المرتبة غير موجودة بعد بهذا الوجود الخاص كيف وللاشياء صور معلومة للمبادي قبل وجودها وليس هكذا واجب الوجود لانه كما يوجد في حد ذاته يوجد في جميع المقامات الوجودية لا بمعنى انه يصير مرة كذا ومرة كذا بل بمعنى ان لا شيء من نشأت الكون الا ويصدق بحسبه ان الباري موجود فلا شان من الشئون الوجودية الا وله فيه شان ومنها مسلك اخر في نفي المهية عن الواجب هو قريب الماخذ مما ذكرها صاحب المطارحات هو ان الوجود اذا كان زائدا على المهية يقع المهية تحت مقولة من المقولات ويكون لا محالة من مقولة الجوهر دون مقولات الاعراض سواء انحصرت المقولات في عدد معين مشهور او غير مشهور او يزيد عليه لان مقولات الاعراض قيامها بغيرها فاذا كان تحت مقولة الجوهر فلا بد ان يتخصص بفصل بعد اشتراكه مع غيره من الانواع فيحتاج الى المخصص وايضا لا شبهة في حاجة بعض الانواع الجوهرية الى المخصص والمرجح واذا صح الامكان على ما تحت الجنس من الانواع صح على الجنس بما هو هو اذ لو امتنع الامكان على طبيعة الجنس وما امتنع على طبيعة كل نوع منه فكان لا يتصور ممكن من ذلك النوع فان الحيوانية مثلا لما امتنع عليها الجوهرية يستحيل على الانواع التي تحتها فالممتنع على الجنس والواجب عليه اذا كان لذاته لا لعروض شيء يتعدى الى الانواع فاذا احتاجت انواع مقولة الى غيرها ولزم الامكان على الجنس فلو دخل واجب الوجود تحت المقولة للزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فما كان واجبا بل ممكنا وهو محال فاذا استحال كون الواجب تحت مقولة فلم يجز ان يكون ذا مهية فكان وجودا بحتا وهو المطلوب **فصل** في توحيده تعالى اي انه لا شريك له في وجوب الوجود قد سبق مناط برهان خاص عرشي في هذا الباب لم يتفطن به احد من قبلي ذكرته في القسم الاول الذي في العلم الكلي وضوابط احكام الوجود وسنشير هيهنا الى مسلك شريف اخر قريب الماخذ من ذلك والذي استدل به المشهور على هذا المقصد هو انه لو تعدد الواجب لذاته فلا بد من امتياز كل منهما عن الاخر فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الاخر بذاته فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي وكل عارض معلول للمعروض فرجع الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده وقد بان بطلانه واما ان يكون الامتياز بالامر الزائد على ذاتيهما فذلك الزائد اما ان يكون معلولا لذاتيهما وهو مستحيل لان الذاتين ان كانتا واحدة كان التعين ايضا واحدا مشتركا فلا تعدد لا ذاتا ولا تعينا والمفروض خلافه هف وان كانتا متعددتين كان وجوب الوجود اعني الوجود المتاكد عارضا لهما وقد تبين فيما سبق بطلانه من ان وجود الواجب لا يزيد على ذاته واما ان يكون معلولا لغيرهما لزم الافتقار الى الغير في التعين وكل مفتقر الى غيره في تعينه يكون مفتقرا اليه في وجوده فيكون ممكنا لا واجبا ويرد عليه ان معنى قولكم وجوب الوجود عين ذاته ان اردتم به ان هذا المفهوم المعلوم لكل احد عين ذاته تعالى فهذا مما لا يتفوه به رجل عاقل وان اردتم كون ذات الواجب بحيث يكون بذاته مبدء انتزاع الوجود بخلاف الممكنات اذ ذاتها بذاتها غير كافية في كونها مبدء هذا الانتزاع بل بسبب تاثير الفاعل فيها فلم لا يجوز ان يكون في الوجود شيئان كل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم ومنشا انتزاعه فان قيل قد ثبت ان الذي يكون بذاته مبدء انتزاع الوجود المشترك لا بد ان يكون وجوده الخاص وتعينه الذي هو عين ذلك الوجود غير زائد على ذاته فالوجود الخاص الواجبي عين هويته الشخصية فلا يمكن اشتراكه وتعدده فنرد عليه الشبهة المنسوبة الى ابن كمونة بان العقل لا يابى باول نظره ان يكون هناك هويتان بسيطتان لا يمكن للعقل تحليل شيء منهما الى مهية ووجود بل يكون كل منهما موجودا بسيطا مستغنيا عن العلة ولذلك قيل ان في كلام الحكماء في هذا المقام مغالطة نشأت من الاشتباه بين المفهوم والفرد فانهم حيث ذكروا ان وجوده تعالى عين ذاته ارادوا به الامر الحقيقي القائم بذاته حتى يجوز ان يكون عينه تعالى وحيث برهنوا على التوحيد بان وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه ارادوا به المفهوم اذ لو ارادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم برهان التوحيد لجواز ان يكون وجودان خاصان قائمان بذاتيهما ويكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجودا خاصا متعينا بذاته ويكون هوية كل منهما ووجوده الخاص عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة اقول هذه الشبهة شديدة الورود على اسلوب المتاخرين القائلين باعتبارية الوجود حيث ان الامر المشترك بين الموجودات ليس عندهم الا هذا الامر العام الانتزاعي وليس للوجود المشترك فرد حقيقي عندهم لا في الواجب ولا في الممكن واطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم ليس الا بضرب من الاصطلاح حيث اطلقوا هذا اللفظ على امر مجهول الكنه واما على ما حققناه من ان هذا المفهوم الانتزاعي له افراد حقيقية نسبته اليها نسبة العرض العام الى الافراد والانواع فليست قوية الورود بل يمكن دفعها بادنى تامل وهو ان هذا المفهوم وان كان منتزعا من المهية بسبب عارض لكنه منتزع من كل وجود خاص حقيقي بحسب ذاته بذاته فاذن نسبته الى الوجود

الخاصة نسبة المعاني المصدرية الذاتية الى المهيات كالانسانية من الانسان والحيوانية من الحيوان حيث ثبت ان اشتراكهما معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هي منه وكذلك تعددها فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه فان الانسانية مثلا مفهوم واحد ينتزع من ذات كل انسان ولا يمكن انتزاعها من مهية فرس او بقر او غير ذلك فاتحادها في المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هي عليها بحسب ذاتها معنى سواء كان ذلك المعنى جنسا او نوعا فاذن لو كان في الوجود واجبان لذاتهما كان الوجود الانتزاعي مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم وكان ما بازائه من الوجود الحقيقي الذي هو مبدء انتزاع الموجودية المصدرية مشتركا ايضا بوجه ما فلابد من امتياز احدهما عن الاخر بحسب اصل الذات اذ جهة الاتفاق بين الشيئين اذا كانت ذاتية لابد وان يكون جهة الامتياز والتعين ايضا ذاتيا فلم يكن ذات كل منهما بسيطة والتركيب ينافي الوجوب كما علم بقي في المقام شيء آخر وهو ان ما به الامتياز قد يكون بنفس ما به الاتفاق كما في التفاوت بالشدة والضعف على ما ابينا في باب حقيقة الوجود فلاحد ان يقول امتياز احد الواجبين عن الاخر لعله حصل بكون احدهما اكمل وجودا واقوى من الاخر بحسب ذاته البسيطة ولا نسلم في اول النظر امتناع كون الواجب انقص من واجب اخر وان سلم امتناع قصوره عن ممكن اخر لكن هذا مدفوع بما اشرنا اليه سابقا من ان القصور يستلزم المعلولية اذ الحقيقة الوجودية لا يمكن ان يكون ذاتها بذاتها من غير علة مستلزمة للقصور اذ القصور معناه غير معنى الوجود لان القصور عدمي والشيء لا يستلزم عدمه بخلاف الكمال فان كمال الشيء تاكيد فيه فالخط الاطول من خط آخر صح ان كماله بنفس طبيعة الخطية واما الخط الاقصر فلا يصح ان يقال قصره بطبيعة الخطية بل بعدم مرتبة من تلك الطبيعة فكل خط غير متناه صح ان يقال انه ليس فيه شيء غير طبيعة الخط المتناهي ففيه خط وشيء آخر لا يقتضيه الخطية اعني النهاية والحد فاذن كل وجود متناه الشدة لابد ان يكون له علة محددة غير نفس وجوده الخاص عينت وحصلت تلك العلة مرتبة من الطبيعة الوجودية والمعلولية تنافي وجوب الوجود اي كون الشيء موجودا بالضرورة الازلية فاستحال تعدد الواجب وهذا البيان في التوحيد غير جار بهذا الوجه على مسلك اهل الاعتبار لكن يمكن ان يقال اذا ثبت كون الوجود بالمعنى الانتزاعي امرا مشتركا معنويا بين الموجودات الا ان منشأ انتزاعه في الممكنات المتخالفة المهيات ليس ذواتها بذواتها بل هي بحسب ارتباطها الى الجاعل القيوم ومنشأ انتزاعها في الواجب انه بذاته فما حقيقة المنتزع منه الوجود في الجميع هو ذات الباري وان كان المحمول عليه بالحمل الاشتقاقي مختلفا فاذن لو تعدد الواجب تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا كان كل منهما بحسب انه بذاته مصداقا لهذا المعنى الواحد المشترك ومبدء لانتزاعه ومطابقا للحكم به فاذن لابد بضرورة الحكم بان الواحد المصدري لا يمكن ان يكون حيثية الاتصاف به ومناط الحكم به ذوات متخالفة من حيث تخالفها من غير جهة جامعة فيها فاذن يلزم على التقدير المذكور ان يكون بين الواجبين اتفاق في امر ذاتي غير خارج عن حقيقة كل منهما والاتفاق بينهما في ذاتي يوجب ان يكون الامتياز والتعدد بجهة اخرى في الذات ايضا كفصل ان كان ما به الاتفاق جنسا او تشخص ان كان نوعا فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي فهذا وجه تصحيح كلام القوم في براهينهم المذكورة في كتبهم منها قول الشيخ ابو علي في التعليقات وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا عين كونه هو فلا يوجد وجود الواجب الذاته لغيره ولا يرد عليه بناء على ما حققناه انه لو اراد بقوله كونه موجودا عين كونه هو انه وجوده الخاص هو هو فلم لا يجوز ان يكون هناك امران كل واحد منهما وجوده الخاص عين هويته فيكون في كل منهما كونه هو وكونه موجودا شيئا واحدا وان اراد به كونه موجودا مطلقا عين كونه هو فهو غير مسلم وذلك لما علمت ان الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود يستدعي اتحاد جهة الموجودية وحقيقة الوجود ومنها لو تعدد الواجب فاما ان يتحد المهية في ذلك المتعدد او يختلف وعلى الاول لا يكون حملها على كثيرين لذاتها والا لما كانت مهيتها بواحدة فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لهما وكل عارض معلول اما المعروض فقط او بمداخلة غيره والقسمان باطلان اما الاول فلاستيجاب كونه علة لوجود نفسه واما الثاني فافحش ولا يرد عليه بناء على تلك المقدمة الشبهة المشهورة ومنها قول فارابي في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا انتهى وهذا مجمل تفصيله ما سبق من البيان وهو برهان مختصر لا يتاتى عليه تلك الشبهة حسبما حقق المقام لان مبنى تطرق تلك الشبهة على كون الوجود مجرد مفهوم عام كما ذهب صاحب الاشراق ومتابعوه في ذلك من كافة المتاخرين الا نادرا والشبهة مما اوردها هو اولا في المطارحات تصريحا وفي التلويحات تلميحا ثم ذكرها ابن كمونة وهو من شراح كلامه في بعض مصنفاته واشتهرت باسمه ولاصراره على اعتبارية الوجود وانه لا عين له في الخارج تبعا لهذا الشيخ الاشراقي قال في بعض كتبه ان البراهين التي ذكروها انما يدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد المهية واما اذا اختلفت فلابد من برهان اخر ولم اظفر به الى الآن **فصل** في تعقيب

هذا

هذا الکلام بذکر ما افاده بعض المحققین وما یرد علیه اعلم ان العلامة الدوانی قال فی بعض رسائله وفی شرحه للهیاکل النوریة انا نمهد مقدمتین
احدیهما ان الحقائق الحکمیة لا یقتنص من الاطلاقات العرفیة بل ربما یطلق فی العرف علی معنی من المعانی خلاف ما یساعده البرهان کلفظ العلم
حیث یفهم منه فی اللغة معنی یعبر عنه بدانش ودانستن ومرادفاتهما من النسب والاضافات ثم النظر الحکمی اقتضی ان حقیقة الصورة المجردة ربما
یکون جوهرا کما فی العلم بالجوهر بل قائما بذاته کما فی علم المجردات بذواتها بل واجبا بالذات کما فی علم واجب الوجود بذاته وکما ان الفصول
الجوهریة یعبر عنها بالفاظ یوهم انها اضافات عارضة لذلك الجوهر کالناطق فی فصل الانسان وکالحساس والمتحرك بالارادة فی فصل الحیوان
والتحقیق انها لیست من النسب والاضافات فی شیء لان جزء الجوهر لا یکون الا جوهرا وثانیتهما ان صدق المشتق علی شیء لا یقتضی قیام مبدء
الاشتقاق وان کان العرف یوهم ذلك لان صدق الحداد علی زید وصدق المشمس علی ماء لیس الا لاجل کون الحدید موضوع صناعة زید
وان الماء منسوب الی الشمس بتسخنه بمقابلتها ثم قال وبعد تمهیدهما نقول یجوز ان یکون الوجود الذی هو مبدء اشتقاق الموجود امرا قائما
بذاته هو حقیقة الواجب تعالی ووجود غیره عبارة عن انتساب ذلك الغیر الیه فیکون الموجود اعم من تلك الحقیقة ومن غیره المنتسب الیه ویدل
المفهوم العام امر اعتباری عد من المعقولات الثانیة وجعل اول البدیهیات فان قلت کیف یتصور کون تلك الحقیقة موجودة وهی عین
الوجود وکیف یعقل کون الموجود اعم من تلك الحقیقة وغیرها قلت لیس الموجود ما یتبادر الی الفهم ویوهمه العرف من ان یکون امرا مغایرا
للوجود بل معناه ما یعبر عنه فی الفارسیة بهست ومرادفاته فاذا فرض الوجود مجردا عن غیره قائما بذاته کان وجودا لنفسه فیکون موجودا
ووجودا قائما بذاته کما ان الصور المجردة اذا قامت بذاتها کانت علما بنفسها فیکون علما وعالما ومعلوما وکما لو فرض تجرد الحرارة عن النار
کانت حارة وحرارة وقد صرح بذلك بهمنیار فی کتاب البهجة والسعادة بانه لو تجردت الصورة المحسوسة عن الحس وکانت قائمة بذاتها کانت
حاسة ومحسوسة وکذلك ذکروا انه لا یعلم کون الوجود زائدا علی الموجود الا ببیان مثل ان یعلم ان بعض الاشیاء قد یکون موجودا وقد یکون
معدوما فیعلم انه لیس عین الوجود اذ یعلم ان ما هو عین الوجود یکون واجبا بالذات ومن الوجودات ما لا یکون واجبا فیزید بالوجود علیه فان قلت
کیف یتصور هذا المعنی الاعم قلت یمکن ان یکون المعنی العام احد الامرین من الوجود وما هو منتسب الیه انتسابا مخصوصا ومعیاره ذلك ان یکون
مبدء الاثار ویمکن ان یکون هذا المعنی العام لهما هو ما قام به الوجود اعم من ان یکون وجودا قائما بنفسه فیکون قیام الوجود به قیام الشیء بنفسه ومن
ان یکون من قبیل قیام الامور المنتزعة العقلیة بمعروضاتها کالکلیة والجزئیة ونظائرهما ولا یلزم من کون اطلاق القیام علی هذا المعنی مجازا ان
یکون اطلاق الموجود مجازا فیتلخص من هذا ان الوجود الذی هو مبدء اشتقاق الموجود امر واحد موجود فی نفسه وهو حقیقة خارجیة والموجود
اعم منه ومما ینتسب الیه واذا حمل کلام الحکماء علی ذلك لم یتوجه ان المعقول من الوجود امر اعتباری هو اول الاوائل التصوریة فاطلاقه علی تلك
الحقیقة القائمة بذاتها انما یکون بالمجاز او بوضع آخر فلا یکون عین حقیقة الواجب تعالی وبه یندفع الهرج والمرج الذی یعرض للناظرین بحیث یشوش
الذهن ویتبلد الطبع فان قلت ما ذکرته من انه یمکن حمل کلامهم علی ذلك لا یکفی بل لا بد من الدلیل علی ان ذلك الامر کذلك فی الواقع قلت لما
دل البرهان علی ان وجود الواجب عینه ومن البین ان المفهوم البدیهی المشترك لا یصلح لذلك فان قلت لم لا یجوز ان یکون هویتان یکون
کل منهما واجبا بذاته ویکون مفهوم واجب الوجود مقولا علیهما قولا عرضیا قلت یکفی فی دفع هذا الوهم تذکر المقدمات السابقة وتفطن
المقدمات اللاحقة اذ قد علمت انه لو کان کذلك لکان عروض هذا المفهوم لهما اما معلولا لذاته فیلزم تقدمه بالوجود علی نفسه او بغیره
فیکون الخ وقد تحقق وتقرر ان ما یعرضه الوجوب والوجود فهو ممکن فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأکد القائم بذاته واذا قلنا
واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذکرناه لانه امر یعرضه الوجود وبهذا صرح المعلم الثانی والشیخ بان اطلاق الموجود علی الواجب کما یوهمه
اللغة مجاز فاذا تمهد هذا ظهر انه لا یجوز ان یکون هویتان کل منهما وجود تام قائم بذاته واجب لذاته اذ ح یکون وجوب الوجود عارضا
مشترکا بینهما بل نقول لو نظرنا فی نفس الوجود المعلوم بوجه ما فاذا انا البحث والنظر الی انه امر قائم بذاته هو الواجب ومحصله انا اذا نظرنا
فی الوجود المشترك بین الموجودات فعلمنا ان اشتراکه لیس اشتراکا من حیث العروض بل من حیث النسبة الی امر فظهر ان الوجود الذی ینسب الیه
جمیع الماهیات امر قائم بذاته غیر عارض لغیره واجب لذاته کما انا لو نظرنا الی مفهوم الحداد والمشمس توهمنا فی بادی النظر ان الحدید والشمس مشترکان
بین افرادهما ثم تفطنا انهما لیسا مشترکین بحسب العروض بل بحسب النسبة الیهما فظهر ان توهم العروض باطل وان ما حسبناه عارضا مشترکا
فهو فی الواقع غیر عارض بل امر قائم بذاته ولتلك الافراد نسبة الیه ولیس هناك شمسان ولا حدیدان وانت خبیر بان کون الوجود عارضا
للماهیات علی ما هو المشهور الذی ینساق الیه النظر الاول لا یصفو عن الکدورات المشوشة للاذهان السلیمة لا سیما علی ما تقرر عند المتأخرین

من ان ثبوت شيء لشيء وعروضه له فرع ثبوت المثبت له في نفسه اذ الكلام في الوجود المطلق وليس للمهية قبل الوجود المطلق وجود حتى يكون الاتصاف به فرعا على ذلك الوجود وما قاله بعضهم من ان الاتصاف بالوجود انما هو في الذهن لا يجديهم نفعا لانه اذا انتقل الكلام الى الاتصاف بالوجود الذهني لم يبق لهم مهرب واستثناء الوجود من المقدمة القائلة بالفرعية تحكم على ان مشاهيرهم قدحوا في هذا الاستثناء ثم قال ان من البين انه اذا كان الوجود وصفا للمهية وكان اثر الفاعل هو اتصاف المهية بالوجود على ما تقرر واشتهر بينهم لزم ان يكون الصادر عن الفاعل هو ذلك الامر النسبي وظاهر ان النسبة فرع للمنتسبين فلا يصح كونها اول الصوادر الى غير ذلك من الظلمات التي يعرض من القول بعروض الوجود للمهيات وعلى ما ذكرناه لا يتوجه شيء من الشبهات هذا نظري في حقيقة ما ذهب اليه الحكماء اقول هذا التحرير وان بالغ في بسط الكلام لتقريب المرام بحيث يقبله بل يستحسنه اكثر الانام ممن اتى بعده لكن عندي ان هذا الكلام بطوله وبسطه لا يشفي العليل ولا يروي الغليل ولا يجدي مع صحة مقدماته نفعا في مسئلة التوحيد كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى وذلك لوجوه من البحث يرد عليه الاول انا لا نسلم ان ماخذ الاشتقاق في الحداد هو الحديد كيف وهو جامد غير صالح لان يشتق منه شيء وكذا المشمس الثاني ان صدق المشتق على شيء وان لم يستلزم قيام مبدء الاشتقاق عليه كما مهده لكن يستلزم كون المبدء متحققا فيه لا اقل وما ذكره من مثال الحداد والمشمس مما لا تعويل عليه لجواز ان يكون هذه الاطلاقات مجازية من باب التوسع لجواز ان يكون مبدء الاشتقاق مثل التحدد والتشمس او الحديدية والشمسية لا ان النسبة اليهما تكون مبدء الاشتقاق بل هما بادعاء ان للحديد نحوا من الحصول في الصانع لما كان المواظبة على استعمال الحديد والتشغل به صير الرجل ذا حصة من الحديد كيف وصورة الحديد قائمة بذهنه والحديد وان كان ممتنع القيام بغيره في الوجود الخارجي لكن صورته مما تقوم بالذهن وكذا يجوز ان يكون اطلاق المشمس على الماء المسخن من باب التوسع بتخيل ان فيه حصة من الشمس كما صورناه وبالجملة لا تقتنص الحقائق من هذه الاطلاقات كما افاده فكيف يعول عليها الثالث ان المشتق كما انه كلي بلا شك لا خفاء في ذلك كذلك مبدء الاشتقاق سواء كان جزؤه او عينه يجب ان يكون مفهوما كليا فان جزء المفهوم الكلي او نفسه لا يمكن ان يكون متشخصا جزئيا فقوله يجوز ان يكون مبدء اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته غير صحيح الرابع ان اهل اللغة او العرف ما لم يعلموا مفهوم مبدء اشتقاق كيف اشتقوا منه صيغة الفاعل والمفعول وغيرهما ولا شك ان حقيقة الواجب تعالى غير معلوم للعلماء بالكنه ولا لغيرهم بوجه من الوجوه مع ان عامة من الناس يطلقون لفظ الموجود وما يرادفه في سائر اللغات كهست وامثاله ويعرفون معناه من غير ان يتصوروا معنى الحقيقة المقدسة ولا معنى الانتساب اليها وما ذكره من انه قد يطلق لفظ في العرف على معنى يحكم العقل بخلافه على تقدير صحته لا يلزم ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل كيف ومفهوم الوجود والموجود اجلى البديهيات واعرف من كل متصور كما اطبقوا عليه وعلى ما ذكره يلزم ان يكون من اغمض النظريات فان ذاته تعالى غير معلوم لاحد وكذا الانتساب الى المجهول مجهول البتة الخامس ان مبدء اشتقاق كل مشتق لا بد ان يكون معنى واحدا الا انه يكون مشتق واحد له مبدءان مرة اشتق من هذا ومرة اشتق من ذلك وهذا مما لم يسمع من احد من اهل اللغة ولا من غيرهم فكون الموجود اذا اطلق على ذات الباري كان معناه الوجود واذا اطلق على غيره كان معناه المنتسب اليه مما لا يتصور له وجه صحة سيما وقد اعترف بانه مشترك معنوي وليس هذا نظير الاسود اذا اطلق تارة على السواد المجرد وتارة على الشيء الاسود لان معناه في الجميع واحد وهو ما ثبت له السواد وان كان مصداقه في احد الموضعين نفس السواد وفي الاخر مع شيء اخر فملاك الاسودية تحقق السواد مطلقا اعم من ان يكون مجردا عن غيره او مقرونا به وليس مفهوم الموجود على ما زعمه كذلك السادس انه باي طريق عرف ان ذاته تعالى وجود بحت بعد ما انكر ان للوجود حقيقة في الخارج عند الحكماء وزعم انهم ذهبوا الى انه من المعقولات الثانية التي لا مصداق لها في الخارج فمن اين حصل له ان حقيقة الواجب تعالى فرد للوجود فان راى ذلك لانهم اطلقوا عليه لفظ الموجود ولم يجز ان يكون المراد به ما قام به الوجود لاستيجابه للتركيب والامكان فيكون المراد نفس الوجود لزم عليه ان يكون اطلاق اللفظ كاسبا للعلم واليقين وهو متحاش عن ذلك حيث قال الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية والعجب انه بالغ في اثبات شيء ليس فيه كثير اهتمام وهو اطلاق المشتق وارادة المبدء واهمل فيما هو المهم ههنا وهو ان الباري محض حقيقة الوجود او الموجود اذ لا طريق يؤدي الى اثبات التوحيد الا بان يثبت بالبرهان ان مفهوم الوجود المشترك بين الموجودات كلها حقيقة بسيطة وهو لانكاره ان يكون للوجود حقيقة في الخارج بعيد عن ذلك بمراحل والايراد الذي اورده على نفسه واجاب عنها بقوله فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة الى قوله فيكون موجودا قائما بذاته من باب التشغيب في اثناء المخاصمة وانما يصح ما ذكره من الجواب لو كان اصل الاشكال عليه ان ذاته تعالى اذا كان عين الوجود كيف يكون موجودا كما قرره واما اذا قرر الاشكال بان حقيقته تعالى كيف يكون

موجود في الخارج عندك مع ان الوجود من المعقولات الثانية لم يجز ذلك الجواب والذي يمكن ان يقال هو ان كون الوجود اعتباريا انتزاعيا
اطلاق الموجود عليه تعالى فيكون البارى عين الموجود لا عين الوجود وهو عكس مذهبه كما اختاره السيد المعاصر له ان ذاته تعالى عين مفهوم
الموجود وقد علمت ما فيه ايضا فان الحق ان ذاته تعالى عين حقيقة الموجود لانه الوجود البحت بمعنى ان ذاته بذاته مصداق حمل ذلك المفهوم المشتق
السابع ان قوله فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره كان وجود النفس الى قوله والحرارة على تقدير تجردها كذلك صريح في ان للوجود معنى
مشتركا يجوز قيام بعض افراده بنفسه وبعضها بغيره وهذا انما يتصور ويصح اذا كان له حقيقة مشتركة بين القسمين غير الامر الانتزاعي المصدري
كما ذهبنا اليه حسبما راه المحققون اذ لا مجال للعقل ان يجوز كون هذا المعنى النسبي المصدري امرا قائما بذاته الثامن ان قوله ان الوجود الذي
هو مبدأ اشتقاق الموجود امر واحد غير مبين مما ذكره اذ بعد تسليم ان الموجود اعم من قسمين من حقيقة قائمة بذاتها ومن اشياء منسوبة اليها
لم يظهر كون القسم الاول حقيقة واحدة اذ ليس كون تلك الحقيقة وجودا قائما بذاته معناه ان لهذا المفهوم المصدري فردا بالحقيقة وليس
لهذا المفهوم المشترك فرد عنده ولا له مصداق في الخارج عنده وغاية ما له ان يقول ان الحقيقة الواجبة لما كانت بذاتها موجودة متحصلة
في الخارج من غير فاعل يفعلها او قابل يقبلها يطلق عليها لفظ الوجود فلا حد ان يتوهم ان يكون هناك حقيقتان بالصفة المذكورة
التاسع ان قوله كون الوجود عارضا للمهيات لا يصفو عن الكدورات الى آخره على تقدير صحته لا يوجب ان يكون موجودية الممكنات عبارة عن
الانتساب الى الوجود لاحتمال ان يكون موجوديتها بنحو آخر من التعلق اما بكونها عين خصوصيات طبيعة الوجود المتفاوتة بالشدة والضعف والتقدم
والتاخر او بكونها عين مفهوم الموجود كما راه بعضهم على ان اكثر المفاسد التي ترد على اتصاف المهيات بالوجود انما يرد بناء على ان الاتصاف
بها كاتصاف الموضوع بالعرض او بناء على عدم الفرق بين نحوي العروض والعارض فان عارض الشيء بحسب وجوده غير عارضه بحسب ماهيته فعارض
الوجود يستدعي المعروض وجودا غير وجود العارض واما عارض المهية فلا يستدعي الا وجود المهية وان كان متحدا وجودها بوجود عارضها
والوجود على تقدير حصوله في الخارج لا يلزم ان يكون عارضا للمهية اذ هو نفس وجود المهية وموجوديتها وعلى تقدير عروضه كان عارضا
لنفس المهية الموجودة بهذا الوجود لا عارضا لوجودها وبالجملة نحن بتوفيق الله قد سهلنا طريقه وازلنا الشكوك عنها وهذبناها مشروحة
محققة عن الشوائب والكدورات العاشر انه لا معنى لكون موجودية الممكنات بالانتساب الى حقيقة الوجود الشخصي لان النسبة وجودها وتحققها
فرع وجود المنسوب والمنسوب اليه والعجب انه نفى كون اثر الفاعل اتصاف المهية بالوجود محتجا عليه بان الاتصاف نسبة والنسبة فرع المنتسبين
وحكم هيهنا بان موجودية الاشياء عبارة عن انتسابها الى تلك الحقيقة وهل هذا الا التناقض واعلم انا انما تعرضنا لكلام هذا العلامة
النحرير في هذا الموضع بالجرح والتوهين لما اكب عليه اكثر الناظرين وتلقوه بالقبول والتحسين زعما منهم ان فيه اثباتا للتوحيد الخاصي الذي
ادركه العرفاء الشامخون فضلا عن توحيد الواجب الذي اعتقده المسلمون ولم يدروا ان ذهابهم الى اعتبارية الوجود فرع باب التعطيل
وسد طريق الوصول والتحصيل لان طريقته مشاهدة سريان نور الوجود في جميع الموجودات والعلم بان موجودية كل موجود بالخارج هي
وتلبسه بمرتبة من الوجود لا ان موجوديتها بخلوها وعريها عنه والا فلم يكن بين هذا الموجود والمعدوم فرق يعتد به فهذا المسلك منهم
ضد لمسلكنا الذي سلكناه بحمد الله والكل معتبر لما خلو له تعقيب اخر فيه تشريب ثم العجب ان هذا المحقق الجليل زاد في البيان
وقال ويمكن الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد الواجب لكان الاثنان منه اعني معروض الاثنينية بدون العارض اما واجبا او ممكنا و
الاول باطل لافتقار هذا المعروض الى كل واحد من الآحاد والافتقار ينافي الوجوب وكذلك الثاني لان الممكن لا بد له من علة فاعلية تامة
فتلك العلة اما نفس هذا المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه مقدما عليه واما واحد منهما وهو باطل لافتقار المجموع الى الواحد الآخر
وليس التردد في العلة التامة حتى يجنا دانه عينه بناء على المشهور من ان العلة التامة لا يجب تقدمها على المعلول فلا مانع ان يكون عينه
كما في مجموع الواجب والمعلول الاول انتهى اقول قد علم فيما سبق ما يظهر به بطلان هذا الاستدلال فانك قد علمت ان لا موجودية
في مركب ليس له جزء صوري ولا جهة وحدة الا موجودية واحد فواحد من احاده واما احتجاجه عليه بان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء واحد
من آحاده والآحاد هيهنا بالاسر موجودة فقد علمت انه مغالطة فككنا عقدتها ثم استدل ايضا هيهنا عليه بانه لو فرض في موضعه لم يكن
ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول الاول شيء آخر وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان في درجة واحدة وهكذا
كما قرروه في صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول الاول على ما هو المشهور لكن
سوى كل واحد لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب ومعلوله شيء ثالث اقول ان هذه الطريقة في صدور الكثير عن الواحد مما افاده الشيخ

المقول في اكثر كتبه وتبعه المحقق الطوسي في شرح الاشارات وفي رسالة له في هذا الباب لكنهما غير صحيحة عندنا كما بيناه والمتبع هو البرهان واما كيفية صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فلها طريق عندنا غير هذه الطريقة وغير ما يستعان فيه بالاعتبارات الذهنية كما سياتي بيانه من ذي قبل انشاء الله واعلم ان من سخائف البيان ايضا في هذه المسئلة قول بعض المتفلسفين انه لو تعدد الواجب بالذات فاما ان يكون بينهما تلازم في الوجود اولا وعلى الاول يلزم معلوليتهما او معلولية احدهما كما هو شان التلازم وعلى الثاني يلزم جواز تحقق احدهما مع عدم الاخر فيلزم امكان عدم الواجب وهذا البيان بالسفسطة اشبه منه بالفلسفة والى المغالطة اقرب منه الى البرهان فان مبناه على الاشتباه بين الامكان الذاتي والامكان بالقياس الى الغير ومن هذا القبيل قولهم التكثر اما انه يجب بالنظر الى طباع الوجوب بالذات فيلزم ان يتحقق الكثير من دون الواحد او انه يمكن بالنظر اليه فيجوز ارتفاعه وفيه جواز ارتفاع الواجب بالذات او انه يمتنع بالنسبة اليه وهو الحق المط اذ فيه ايضا تدليس بين الامكان الذاتي والامكان الغيري **تعقيب آخر** اعلم ان السيد الصدر الشيرازي قرر هذه المسئلة على وجه آخر فقال ما حاصله ان الموجود قد يكون شيئا موجودا كالف موجود او باء موجود وقد يكون موجودا بحتا لا انه شيء موجود كسماء موجودة او انسان موجود مثلا والواجب بالذات هو الموجود البحت والممكن هو الشيء الموجود بمعنى انه قابل لان يحلله الذهن الى مهية وموجود محمول عليه وكذا مفهوم الواجب عين الواجب بالذات لانه ليس بقابل لهذا التحليل قبل القسمة وكان الف او لجيا مثلا يحكم بان مفهوم الواجب لم يكن عين مفهوم الالف ولا جزؤه لم يكن الالف في حد ذاته واجبا لما تقرر ان كل عرضي معلول ومن ثم ذهب الحكماء الى ان كل مهية معلول والى ان وجوده مجرد عن المهية وليس وجود الممكنات مجردا عنها ثم قال بعد تمهيد هذه المقدمة لا يجوز تعدد الواجب بالذات والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس ذاتيهما بان يكون هذا شيئا واجبا والاخر شيئا اخر لزم كون الواجب في ماهية وذلك باطل كما مر وان كان التعين بغير الذات فتخصص احد التعينين باحدهما لابد له من علة مخصصة ولا يجوز ان يكون تلك العلة ماهية الواجب لانه بري عنها ولا ان يكون شخصه لامتناع ان يكون التشخص علة لتعينه ولا الوجود او الوجوب اذ الوجود ونظائرهما من الامور المشتركة بينهما لان المشترك لا يكون علة التخصص ولا امر اخر والا لزم ان يكون شخص الواجب معلولا فلا يرد على هذا المسلك الشبهة المشهورة كما لا يخفى انتهى كلامه ملخصا وهو انه قريب المنهج من منهج الحق لو بدل مفهوم الموجود او الواجب بحقيقة الموجود بما هو موجود وذلك بان يذعن بان للوجود حقيقة هي عين افراده ولو في كل موجود فرد هو بذاته موجود سواء كان معه مهية اخرى اولم يكن كما ان للبياض حقيقة خارجية هي بذاتها ابيض وغيره بانضمامها ابيض وقد علمت كيفية اتصاف المهية بالوجود على وجه يصفو عن كل شبهة وشك فاذن الواجب تعالى كما انه عين الوجود فهو عين حقيقة الموجود بما هو موجود لا انه عين هذا المفهوم الكلي الذهني وعلى هذا لا يرد عليه اعتراضات معاصره العلامة الدواني منها انه على ما ذهب اليه من انه الوجود البحت ان كان انه عين هذا المفهوم الاعتباري فهو ظاهر البطلان وكيف يكون ذات الواجب امرا اعتباريا من المعقولات الثانية وان كان فردا من افراده ورد ان موجوديته بذاته او لكونه فردا من افراد هذا المفهوم سواء كان لازما او عارضا فان كان بذاته ولا شك انه فرد من هذا المفهوم فيلزم ان يكون موجودا مرتين مرة بذاته ومرة بكونه فردا من هذا المفهوم وان كانت موجوديته لكونه فردا من افراد هذا المفهوم لم يكن في ذاته موجودا فلا فرق بينه وبين الممكنات ومنها انه على التقدير الاول ايضا يلزم ان يكون معروضا للمفهوم المشترك فيه فلا فرق بينه وبين غيره من هذه الحيثية بل لا يبقى لنفي التحليل الى الوجود والمهية معنى اصلا اذ ح ثبت فرد خاص معروض للمفهوم المشترك فيه وذلك هو التحليل فان قال المراد من نفي التحليل انه لا يمكن تحليله الى الموجود الخاص والمهية وههنا قد حلل الى نفس الموجود الخاص والموجود المطلق قلنا ان الانسان الموجود يحلل الى الانسان الذي هو ذاته والموجود المطلق الذي يصدق عليه صدقا عرضيا فلا فرق بين الصورتين في ذلك فان كان تحليل الانسان الى الوجود الخاص العارض ومهيته بناء على ان العارض حصة من مفهوم المطلق كان ههنا كذلك فان العارض له ايضا حصة منه ومنها ان ما حرره من ان الواجب لا مهية له اصلا ان اراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان وان اراد ان له ذاتا لكن لا نسمي مهية بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظي فان من يقول ان حقيقته ومهيته هو الوجود القائم بذاته انما يريد به المعنى الذي يريد به من الذات فلا يبقى المباحثة الا في اللفظ وانت اذا تاملت ادنى تامل علمت ان ما ذكره من ان ذاته موجود خاص كلام خال عن التحصيل لان ذاته امر خارج عن ادراكنا يحمل عليه الموجود بالحمل العرضي فلا رجحان له على الممكنات من هذه الحيثية واما على ما ذكرنا فالرجحان ظاهر لان ذاته وجود خاص هو مبدء لانتزاع هذا المفهوم بذاته لانه موجود بذاته وغيره انما يصير كذلك بواسطته ما لم يتم هذا التحصيل تمام ما اورده هذا المورد المعاصر له على كلامه اقول يمكن دفع هذه الايرادات على اسلوبنا اما عن الاول فبمنع انحصار الترديد الذي ذكره ان ذاته تع عين الوجود

صدقا عرضيا كما تحمل ما دام انه ذات الباري تعالى ما سميتموه الوجود البحت والموجود المطلق الصادق عليه

الخاص وكونه فردا للوجود المطلق لا يستلزم ان يكون موجودا بالوجودين ولا ان يكون قابلا للتحليل الى امرين وذلك لان موجوديته ليس لا
بذاته لا بعروض حصة من هذا المفهوم كما ان كون هذا الانسان انسانا لا يقتضي ان يكون فيه انسانيتان خاصة وعامة لان الانسان الخاص كونه
هو في ذاته مصداق لمفهوم الانسان المطلق ومعنى تحليل الشيء الى امرين ومفاده هو ان يحصل منه امران اعتبار كل منهما وحيثيته غير اعتبار
الاخر وحيثيته كتحليل الانسان الموجود الى حيثية الانسانية وحيثية الموجودية لا كتحليل وجوده الى وجوده ومطلق الوجود فان كل وجود
خاص هو بنفسه ما يحصل عليه الوجود لا بعروض شيء آخر وكذا الموجود البحت اذا حمل عليه مفهوم الموجود لم يلزم ان يكون هناك شيئان متغايران
بل في ذلك المفهوم الغرض منه حكاية ذلك الخاص لا غير واما عن الثاني فنقول الفرق بين الواجب والممكن ان الواجب لا تركيب فيه من جهتين
متغايرتين تغايرا يوجب تكثرا في الموضوع اما في الخارج او في الذهن بخلاف الممكن وليس معنى قولنا لا تركيب فيه انه ليس يصدق عليه مفهومات
ومعان كثيرة كيف وهو منبع جميع الصفات الكمالية بنفس ذاته فقولنا الواجب بنفسه غير قابل للتحليل الى امرين والممكن قابل له معناه ان ذاته بقدر
لا توجد له حيثية لا تكون تلك الحيثية بعينها حيثية واجب الوجود بخلاف الممكن فان الانسان مثلا حيثية كونه انسانا غير حيثية كونه
واجبا وموجودا لان الانسان من حيث هو انسان ليس شيئا آخر اذ قد يتصور انسان غير موجود ويتصور موجود غير انسان فهما اعتباران
مختلفان بخلاف كون الواجب هذا الواجب وكونه واجبا على الاطلاق لانه مرجعهما الى واحد حقيقي وعن الثالث ان المراد كما حققناه ان
الواجب ليس له غير الهوية الشخصية التي عبر عنها تارة بالوجود الصرف وتارة بالموجود البحت او الواجب البحت جهة كلية فان المهية للشيء
هي التي يتصورها الذهن بعد تجريدها عن الوجود والتشخص ويعرضها الكلية والاشتراك وحقيقة الوجود هي عين الهوية الشخصية
لا يمكن تصورها ولا يمكن العلم بها الا بنحو الشهود الحضوري فهذا معنى قولهم لا مهية له وليس هذا مجرد اصطلاح لفظي بل تحقيق حكمي وبحث عقلي
وظهر مما ذكرنا ان القول بان ذات الباري موجود خاص كلام محصل لا غبار عليه بشرط ان يفطن قائله بان المراد منه ليس ان ذاته عين هذا
المفهوم الكلي او عين فرد من افراده الذاتية حتى تكون نسبته الى ذلك الفرد كنسبة الذاتي الى الذات لانك قد علمت ان مفهوم الوجود والموجود
وكذا مفهوم التشخص والمشخص والجزئي الحقيقي والهوية وامثالها ليس لها افراد ذاتية كما للاجناس والانواع وانما هي عنوانات ذهنية وحكايات
لآحاد وافراد لا وجود لها في الذهن حتى يعرضها العموم والاشتراك لكن لما كان مفهوم الوجود والموجود قد يصدق على امور خارجية
لذاتها بلا اعتبار قيد آخر وقد يصدق على امور اخرى لا بالذات بل بواسطة قيد آخر يقال للقسم الاول انه وجود وموجود بذاته ويقال
للقسم الثاني انه موجود لا بذاته بل بالعرض ولما كانت الوجودات الخاصة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي العقلي الذي يكون حكاية عنها
فلا بد ان يكون للجميع اتفاق في سنخ الوجود الحقيقي ولا بد مع ذلك من امتياز بينها اما بالكمال والنقص والغنى والفقر او التقدم والتأخر
او باوصاف زائدة وبذلك يتوسل الى نفي تعدد الواجب بالذات فبهذا يمكن دفع الاعتراضات عن كلام هذا السيد العظيم لو ساعدنا في معنى
كونه تعالى موجودا بحتا هو ما قررنا لكن بعض كلماته واشاره ينافي ذلك ولهذا قد تصدى ولده الذي هو سر ابيه المقدس وهو غياث اعاظم
السادات والعلماء المتصوف المؤيد من عالم الملكوت السماء لدفع هذه الاعتراضات بنحو آخر فقال اما الاول فجوابه انا نختار انه عين مفهوم الموجود
وكيف لا يكون عينه وهو محمول عليه في الحمل هو الحكم باتحاد الطرفين كما ان كل ممكن موجود عين ذلك المفهوم ولا يلزم من ذلك كون ذلك المفهوم
مهية شيء منها واما قوله هذا المفهوم امر اعتباري فظاهر الفساد فان كون الموجود موجودا ضروري الا يرى ان القوم ذهبوا الى ان موضوع
العلم الالهي هو الموجود المطلق ثم حكموا ان وجود موضوعه غني عن الاثبات لانه بين الثبوت فظهر ان الواجب عين مفهوم الموجود الخارج
فان مفهوم الموجود موجود في الخارج بافراده وهو بحسب هذا النحو من الوجود يجوز ان يكون عين الواجب وقوله ورد عليه ان موجوديته بذاته
الى آخره غير مسلم وتحقيقه على ما قرره اي السيد المذكور في حواشي التجريد يقتضي تمهيد مقدمة هي ان العوارض المحمولة على الشيء مواطأة
عين ذلك الشيء ومتحد معه في الخارج ومغاير له زائد عليه في الذهن فان سئل عن ذلك الشيء من حيث هو في الخارج بل هو عين العارض او غيره
فالجواب انه عينه وان سئل عنه من حيث انه في الذهن فالجواب انه غيره فالاتحاد بينهما في الوجود الخارجي والتغاير في الوجود الذهني ولا
خفاء في ان النسبة بينهما لا يكون حيث يكونان متحدين وانما يتصور حيث هما متغايران ولا في ان ما لا يكون له جهة التغاير بان لا يكون
له الوجود الذهني لا يكون له نسبة الى العارض المذكور واذا تمهد هذا فنقول اذا لم يكن للذات الذي هو واجب الوجود وجود ذهني
لم يكن له مع مفهوم الموجود جهة التغاير فلا يكون بينه وبين مفهوم الموجود نسبة حتى يستقيم ان يقال المقتضي هذه النسبة ذاته او امر
آخر بخلاف الممكن وبهذا يظهر الفرق بينه وبين الممكن ويندفع ايراده الثاني ويسقط الترديدات البعيدة التي يمجها الطبيعة السليمة

والحاصل ان الممكن يمكن ان يحصل لذاته وجود ذهني يتكثر بحسبه وذلك في الواجب لذاته ممتنع والجواب عن الثالث ان المهية وهي جواب ما هو عبارة عن الذات المجردة عن العوارض في اعتبار العقل فاذا تجرد عنها عند العقل تميز احدهما عن الاخر عنده وحينئذ يجد الذات في نفسها عارية عن العوارض المحمولة في نفس الامر مخلوطة متحدة بها فيطلب سببا في ذلك ويستند لا محالة الى امر ما هو اما الذات واما غيرها ولما لم يجز استناد مفهوم الموجود الى الذات لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فحكموا بان كل ذي مهية معلول انتهى اقول فيما ذكره وجوه من الخلط والغلط

الاول ان ما ذكره من ان مفهوم الموجود موجود لانه محمول عليه مغالطة نشات من سوء اعتبار نحوي الحمل والخلط بين الحمل الذاتي الاولي والحمل الشايع المتعارف فان كل مفهوم يحمل على نفسه بالمعنى الاول وكثير من المفهومات غير محمولة على نفسها بالمعنى الثاني فلم يلزم من كون مفهوم المفهوم الموجود نفس معناه ان يكون فردا لنفسه حتى يكون موجودا في الخارج الثاني ان قول الحكماء ان موضوع العلم الكلي هو الموجود المطلق لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلي بل انما ارادوا به الموجود بما هو موجود في نفس الامر من غير تخصيص بطبيعة خاصة او بكمية فان الانسان كما يصدق عليه انه موجود جسماني طبيعي كذا يصدق عليه انه موجود مطلق لا بقيد الاطلاق ولا بقيد التخصيص ايضا فالبحث عن الشيء بما هو مصداق للموجود المطلق حري بان يذكر في الفلسفة الاولى والذي هو مستغن عن الاثبات لانه بديهي الثبوت هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد له مطلقا لما نشاهد من الموجودات لا نفس هذا المفهوم الكلي الذي لا يوجد الا في الذهن الثالث ان الذي تصوره وصوره في الفرق بين الواجب لذاته والممكن لذاته مما لا تعويل عليه فان كون ذات الباري مما لا يمكن تعقله ولا له وجود ذهني مبني على انه عين الوجود والموجود البحت لا ان كونه كذلك يبتني على كونه غير متعقل وايضا يكفي في كون الشيء قابلا للتحليل كونه بحيث لو حصل في العقل كان للعقل ان يحلله وان امتنع حصوله في العقل فاذن الفرق بين الواجب والممكن في كون الموجود المطلق عين احدهما وزايدا على الاخر ليس كما تصوره بل الحق في بينهما ان يقال ان الممكن قابل للتحليل الى حيثيتين حيثية كونه موجودا وحيثية كونه امرا اخر يخالف الموجودية بخلاف الواجب فان جميع حيثياته هي بعينها حيثية الموجود البحت اذ لا جهة نقص فيه وكل ممكن يوجد فيه جهة نقص او جهات نقايص هي غير جهة الوجود والوجوب مثلا الفلك ليس محض الموجود اذ حيثية كونه ناقص الوجود مفتقرا الى مكان او حيز محتاجا الى سبب ومحرك وكذا حيثية حمل كثير من السلوب والاعدام فيه لنفي الكمالات والملكات ليست بعينها حيثية كونه موجودا واما الواجب فهو محض حقيقة الموجود الخاص الذي يحمل عليه هذا العنوان وكثير من العنوانات الكمالية التي مصداقها كلها حيثية الوجود الخاص وموجوديته بنفس هويته العينية لا بذلك المفهوم المطلق فهو موجود بنفسه سواء حمل عليه الموجود المطلق ام لا لكن يلزم ان يكون ذاته بذاته بحيث يكون في نفسه مصداقا لهذا المفهوم وصدقه على ذاته لا يوجب ان يوجد فيه حيثيتان متغايرتان فان كونه هذا الموجود وكونه موجودا مطلقا شيء واحد لا فرق الا بالتعين والابهام كما ان كون زيد هذا الموجود وكونه موجودا لا بعينه لا يوجب التركيب فيه والذي يوجب ذلك فيه كونه موجودا وكونه قابلا للعدم والنقص والشر وكذا كونه بالفعل انسانا وكونه بالقوة كاتبا او عالما يوجب التكثر في ذاته والحكماء انما حكموا بكون كل ذي مهية معلولا لان حيثية المهية والامكان يخالف حيثية الفعلية والوجود فبالحيثية الاولى يستدعي علة ويفتقر اليها وبالحيثية الثانية قد يستغني عنها كما في الواجب لذاته جل ذكره

تذييل وتبجيل

وبالجملة فالقول بان ذاته تعالى هو الموجود البحت صحيح اذا اريد به حقيقة الوجود فان للوجود حقيقة وهو بنفسه موجود وغيره به موجود كما ان للبياض حقيقة وهو بنفسه ابيض وغيره به ابيض واما اذا اريد بالموجود او الوجود نفس هذا المفهوم والحكاية دون المحكي عنه بهما فلا شك في بطلانه فان قلت كيف يكون ذات الباري عين حقيقة الوجود والوجود بديهي التصور وذات الباري مجهول الكنه قلت قد مر سابقا ان شدة الظهور وتاكد الوجود هناك مع قصور قوة الادراك وضعف الوجود ههنا صارا منشاين لاحتجابه تعالى عنا والا فذاته تعالى في غاية الاشراق والانارة فان رجعت وقلت ان كان ذات الباري نفس الوجود فلا يخ اما ان يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر او يكون صادقا عليها صدقا عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشيء وعلى الاول اما ان يكون المراد به هذا المعنى العام البديهي التصور المنتزع من الموجودات او معنى اخر والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضي ان يكون حقيقة غير ما يفهم من لفظ الوجود كسائر المهيات غير انك سميت تلك الحقيقة بالوجود كما اذا سمي انسان بالوجود ومن البين انه لا اثر لهذه التسمية في الاحكام وان هذا القسم راجع الى ان الواجب ليس الوجود الذي الكلام فيه ويلزم ان يكون الواجب ذا مهية وقد مر ان كل ذي مهية معلول وعلى الثاني وهو ان يصدق عليه صدقا عرضيا فلا يخفى ان ذلك لا يغنيه عن السبب بل لا يستدعي ان يكون موجودا ولذلك ذهب جمهور المتاخرين من الحكماء الى ان الوجود معدوم اقول منشأ هذا الاشكال الذهول عن حقيقة الوجود وآحاده واعداده وعن معنى عرضيته

المفهوم العام الانتزاعي للهويات الوجودية فان كون هذا العام المشترك عرضيا ليس معناه ان للمعروض موجودية وللعارض موجودية اخرى
كالماشي بالقياس الى الحيوان والضاحك بالقياس الى الانسان بل هذا المفهوم عنوان وحكاية للوجودات العينية ونسبته اليها نسبة الانسانية
الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فكما ان مفهوم الانسانية صح ان يقال انها عين الانسان لانها مرآة لملاحظته وحكاية عن مهيته وصح ان يقال
انها غيره لانها امر نسبي والانسان مهية جوهرية وبالجملة الوجود ليس كالامكان حتى لا يكون بازائه شئ يكون المعنى المصدري حكاية عنه بل كا
لسواد الذي قد يراد به نفس المعنى النسبي اعني الاسودية وقد يراد ما يكون به الشئ اسود اعني الكيفية المخصوصة فكما ان السواد اذا فرض قيامه بذاته
صح ان يقال ذاته عين الاسودية واذا فرض جسم متصف به لم يجز ان يقال ان ذاته عين الاسودية مع ان هذا الامر العام لكونه اعتبارا ذهنيا
زايدا على الجميع اذا تقرر هذا قلنا في الجواب ان نختار في الترديد الاول الشق الاول وهو ان الوجود حقيقة الذات قولك في الترديد الثاني
اما ان يكون ذلك الوجود ما يفهم من لفظ الوجود الى اخره قلنا نختار منه ما بازاء ما يفهم من هذا اللفظ اعني حقيقة الوجود الخارجي الذي
هذا المفهوم البديهي حكاية عنه فان للوجود حقيقة عندنا في كل موجود كما ان للسواد حقيقة في كل اسود لكن في بعض الموجودات مخلوط با
لنقايص والاعدام وفي بعضها ليس كذلك وكما ان السوادات متفاوتة في السوادية بعضها اقوى واشد وبعضها اضعف وانقص كذلك
الموجودات بل الوجودات متفاوتة في الموجودية كمالا ونقصا ولنا ايضا ان نختار الشق الثاني من شقي الترديد الاول لان هذا المفهوم الكلي وان
كان عرضيا بمعنى انه ليس بحسب كونه مفهوما عنوانيا لم يوجد في الخارج حتى يكون عينا للشئ لكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القائم بذاته وصادق
عليه بحيث يكون منشأ صدقه ومصداق حمله عليها نفس تلك الحقيقة لا شئ اخر يقوم به كساير العرضيات في صدقها على الاشياء فصدق
هذا المفهوم على الوجود الخاص يشبه صدق الذاتيات من هذه الجهة فعلى هذا لا يرد علينا قولك فصدق الوجود عليه لا يغنيه عن السبب لانه
لانه انما لم يكن يغنيه عن السبب لو كان موجوديته بسبب عروض هذا المعنى او قيام حصة من الوجود وليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته
موجود كما ان بذاته وجود سواء حمل عليه مفهوم الوجود والموجود او لم يحمل والذي ذهب جمهور الحكماء الى انه مقدم ليس هو الوجودات الخاصة
بل هذا الامر العام الذهني الذي يصدق على الانيات والخصوصيات الوجودية **فصل** في ان واجب الوجود لا شريك له في الالهية وان
اله العالم واحد البراهين الماضية دلت على ان واجب الوجود بالذات واحد لا شريك له في وجوب الوجود والآن نريد ان نبين ان اله العالم واحد
لا شريك له في الالهية اذ مجرد وحدة الواجب بالذات لا يوجب في اول النظر كون الاله واحدا فنقول لما تبين ان واجب الوجود واحد و
كل ما سواه ممكن بذاته ووجوداتها متعلقة به وبه صار واجبا وموجودا فبوجوب استناد كل الموجودات وارتفاعها اليه يلزم ان يكون وجود
الامور كلها مستفادة من امر واحد هو الواجب الوجود لذاته فالاشياء كلها محدثة عنه ونسبته الى ما سواه كنسبة ضوء الشمس لو كان قائما
بذاته الى الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها فانه بذاته مضيئ وبسببه يضيئ كل شئ وانت اذا شاهدت اشراق الشمس على موضع
وانارته بنورها ثم حصول نور اخر من ذلك النور حكمت بان النور الثاني من الشمس واستندته اليها وكذا الثالث والرابع وهكذا الى اضعف
الانوار فعلى هذا المنوال وجودات الاشياء المتفاوتة في القرب والبعد من الواحد الحق فالكل من عند الله طريقا اخر اشير اليه في الكتاب الالهي
سلكه معلم المشائين ارسطاطاليس وهو الاستدلال بوحدة العالم على وحدة الاله تقريره انه قد برهن على امتناع وجود عالم اخر غير هذا
العالم بجميع اجزائه سواء كانت فيه سموات وارضون واسطقسات موافقة لما في هذا العالم بالنوع اولا بان يقال لو فرض عالم اخر لكان
شكله الطبيعي هو الكرة والكرتان اذا لم يكن احديهما محيطة بالاخرى لزم الخلاء بينهما والخلاء ممتنع كما مر فالقول بوجود عالم اخر مباين لهذا
العالم محال ايضا فهذا هو البيان المجمل لامتناع وجود عالمين واما البيان المختص بواحد واحد من الاحتمالين المذكورين على التفصيل فلنشر اليه
اما على الاحتمال الاول وهو ان يكونا متماثلين في الاجزاء ويكون كل منهما كالاخر في السماء والارض وغيرهما فلما نقل عن ارسطاطاليس من انه
اذا كانت اسطقسات العوالم الكثيرة وسماواته غير متخالفة في الطبيعة والاشياء المتفقة في الطبيعة متفقة في الاحياز والحركات والجهات
التي يتحرك اليها فالاسطقسات في العوالم الكثيرة متفقة في المواضع مختلفة فوق واحدة فهي ساكنة بالقسر والذي بالقسر بعد الذي با
لطبع بالذات فنعلم انها كانت مجتمعة متاحدة ثم افترقت بعد ذلك فهي اذن متباينة ابدا وليست بمتباينة ابدا وهذا خلف وايضا
الذي بالقسر من الضرورة ان يزول ويعود الى ما كان اولا عليه بالذات فتلك العوالم سيجتمع ثانيا فهي مجتمعة وغير مجتمعة ابدا انتهى كلامه
فان قيل ان الارضين مثلا وان كانت كثيرة بالعدد الا انها مشتركة في الارضية وامكنتها ايضا مشتركة في كونها وسطا للكل فالارضية
المطلقة يقتضي الوسط المطلق والارض المعينة يقتضي الوسط المعين من العالم المعين يقال في دفعه ان الاجسام الكثيرة بالعدد المتحدة

بالنوع والحقيقة وان لم يثبت ان امكنتها كثيرة بالعدد ولكن يجب ان يكون كثرة امكنتها على نحو لو اجتمع كل الاجسام متمكناً واحداً يصير تلك
الامكنة مكاناً واحداً مع ان ذلك ممتنع بالضرورة اذ اختلاف الامكنة ضروري واما الاجتماع المذكور فمما لا مانع عنه في طبيعة تلك الاجسام وجد
ورضا اذ لو اقتضت طبيعتها الافتراق والتباين لما وجد لها حد متصل بينها وهذا خلف واما الوجه الذي يختص بالاحتمال الثاني فما اشار اليه
الشيخ الرئيس في بعض رسائله بقوله لا يمكن ان يكون جسم مخالفاً لهذه الاجسام في الحركات والكيفيات اما الحركات فهي بالقسمة العقلية الضرورية
اما مستقيمة واما مستديرة والمستقيمة اما من المركز الى المحيط او من المحيط الى المركز واما مارة على المركز بالاستقامة وهي الآخذة من طرف
وغير آخذة منهما بل على محاذاتها لكن لذلك بالطبع من المستقيم لا يجوز ان يكون الا من نهايات الى نهايات متضادة بالطبع لا بالاضافة و
بيان ذلك في كتاب ارسطاطاليس خاصة في المقالة الخامسة من الكتاب الموسوم بالسماء الطبيعي وتفاسير المفسرين ثم بهذا يعلم ان الحركات
الطبيعية في جميع الاجسام اما من المركز او اليه بالدليل العقلي واما الكيفيات المحسوسة فلا يمكن ان يكون فوق تسعة عشر وقد بينه الفيلسوف
في المقالة الثانية من كتاب النفس وشرح المفسرون كثامسطيوس والاسكندر ولولا مخافة التطويل لبسطت القول فيه لكني اخوض في طرف
يسير منه قول الطبيعة ما لم توف على النوع الاتم شرائط النوع الانقص الاول بكماله لم يدخله في النوع الثاني والمرتبة الثانية مثال ذلك ان
ذات النوع الاخس وهو الجسمية ما لم يعطها الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الجسمية الموجودة في الاجسام بما هي اجسام لم يخط بها الى النوع
الثاني الاشرف بالاضافة وهو النبات وما لم يحصل جميع خصائص النباتية كالقوة الغاذية والنامية والمولدة في النوع الاخس لم يتجاوز
بها النوع الثالث كمرتبة الحيوانية والمرتبة الحيوانية مشتملة على الحس والحركة مع سائر القوى النباتية والجسمية فما لم يحصل للنوع الاخس الادنى
الاول جميع الحواس المدركة بجميع المحسوسات فمن الواجب بها ان لا ينتقل الطبيعة بالنوع الحيواني الى النوع النطقي ولكن الطبيعة قد حصلت
في المواليد جوهراً ناطقاً فمن الضرورة ان وفت جميع القوى الحسية بكمالها فابتعثه فادت القوة النطقية فاذن كان للنوع الناطق جميع القوى
المدركة للمحسوسات فان النوع الناطق يدرك لجميع المحسوسات التي ادركها كل حيوان فاذن لا محسوس ما خلا ما يدركه الناطق فاذن لا كيفيات
ما خلا تسعة عشر المحسوسة بالذات والثلثة المحسوسة بالعرض كالحركة والسكون والشكل فاذن لا جسم يتكيف بكيفية ما خلا هذه المعدودة
فاذن لا عالم مخالف لهذا العالم بكيفيات محسوسة فاذن ان فرضت عوالم متعددة فهي متفقة بالطبع كثيرة بالعدد انتهى كلامه فاذا بطل
تعدد العالم سواء كان التعدد بالطبع او بالتشخص وقد ثبت ان العالم واحد شخصي فحينئذ نقول تشخص العالم تشخص طبيعي اي له وحدة طبيعية
الا انها ناقصة وذلك لتحقق التلازم بين اجزائه الاولية فان بين الاجسام العظام التي فيه تلازماً وكذا بين تلك الاجسام واعراضها
بل بين اكثر المحال واعراضها فان استحالة الخلا وامتناع خلو الاجسام المستقيمة الحركات عما يحدد جهات حركاتها يدل على التلازم بين
الارض والسماء وامتناع قيام العرض بذاته وخلو الجوهر عن الاعراض يوجب التلازم بينهما وقد علمت ان اللزوم والتلازم يوجب الانتهاء الى
علة واحدة فالمؤثر في عالمنا هذا لا يكون الا واحداً فكل جسم وجسماني ينتهي في وجوده الى ذلك المبدأ الواحد الذي دل انتظام احوال
السماوات والارض وما بينهما على وجوده والعقول والنفوس التي اثبتها الحكماء اما علل متوسطة لهذه الاجسام او صور مدبرة لها مقصورة
فيها واثبات مجردات لا تكون عللاً ولا مدبرات لهذا العالم غير معلومة الوجود بل غير موجودة كما سيلوح وجهه فكل جسم جسماني ونفس
عقل منتهية الى مبدأ واحد هو القيوم الواجب بالذات كما دل عليه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولعل مرجع ضمير التثنية
مجموع السماويات حتى عقولها ونفوسها ومجموع الارضيات حتى ملكوتها وارباتها ولا يبعد ان يراد بالفساد الانتفاء راساً ووجه الدلالة
ان المراد انه لو تعدد الاله تعالى عن ذلك لزم ان يكون العالم الجسماني وما يتوقف به متعدداً واللازم باطل كما مر فالملزوم مثله كما وضح من قوله
اذاً لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض **فصل** في انه تعالى بسيط الحقيقة من كل جهة ليس متألف الذات من اجزاء
وجودية عينية او ذهنية كالمادة والصورة الخارجيتين او الذهنيتين ولا من اجزاء حدية حملية ولا من الاجزاء المقدارية وذلك لان
كل ما هو مركب كان للعقل اذا نظر اليه والى جزئه وقايس بينهما في نسبة الوجود وجد نسبة الوجود الى جزئه اقدم من نسبته الى الكل تقدماً ما
بالطبع وان كان معه بالزمان او ما يجري مجراه فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقراً الى جزئه متحققاً بتحققه وان لم يكن صادراً عنه وكل ما هو
كذلك لم يكن واجب الوجود لذاته بل لغيره فيكون ممكناً لذاته هذا خلف وهذا البيان يجري فيما سوى الاجزاء المقدارية لان تلك الاجزاء ليست
في الحقيقة متقدمة بل نسبة الجزئية اليها بالمسامحة والتشبيه فلا بد في نفي تلك الاجزاء عنه تعالى من بيان آخر والقوم طولوا الكلام في تجرد
الواجب عنها وعن التجسم ولم يحتاجوا في البيان الى برهان تناهي الابعاد ولنا في بيانه طريق واضح يتوقف على مقدمة قد اشرنا اليها

مراراً من ان كل متصل بذاته او بغيره قاركالمكانيات او غير قار كالزمانيات فهو ضعيف الوجود متشابك الوجود بالعدم والحضور بالغيبة والواجب
جل ذكره قوى الوجود وغايته فى الشدة بلا شوب نقص وقصور وايضاً قد مر ان الاجزاء المقدارية متحدة الحقيقة هى والجميع فنقول لو كان
للواجب جزء مقدارى كما يقوله المشبهة فهو اما ممكن فيلزم ان يخالف الجزء المقدارى كله فى الحقيقة واما واجب فيكون الواجب بالذات غير موجود
بل بالقوة وكلا شقى التالى مح فكذا المقدم فتعالى عن اوهام المجسمين والمعطلين علواً كبيراً طريق آخر لو تركبت ذات الواجب من اجزاء فلا يخ
اما ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء او بعضها واجب الوجود او ليست الاجزاء ولا شئ منها بواجب الوجود بل جميعها ممكنات الوجود والاقسام
الثلثة باسرها مستحيلة اما بطلان الاول وهو ان يكون الاجزاء كلها واجبات الوجود فيلزم خرق الفرض لان المفروض ان هناك شيئاً واحداً
وحدة حقيقية ذا اجزاء اذ كل ما لا وحدة له لا وجود له كما بيناه مراراً فاذن كل حقيقة وحدانية فرضت انها ذات اجزاء فلا بد ان لبعض اجزائها
الى بعض افتقاراً ذاتياً وتعلقاً طبيعياً وارتباطاً لزومياً اذ لا يتصور تاليف حقيقة نوعية او شخصية عن امور متفاصلة الذوات مستغنية
الحقائق والهويات بعضها عن بعض فلو تركب حقيقة الواجب من الواجبين لزم تحقق التلازم بينهما وقد مر ان التلازم بين الواجبين محال
باى نحو من انحاء التلازم فاذن قد رجع الفرض الى تعدد واجبات كل منها موجود بسيط على حدة واما بطلان الثانى فلان ذلك الجزء الذى
هو الواجب كان مستغنى القوام عن الجزء الاخر وعن غيره والجزء الاخر لامكانه مفتقر الى ذلك الواجب فكان المفروض واجباً متاخر الوجود عن
غيره مفتقر الذات الى ممكن وبتوسط الى واجب اخر والافتقار الى الغير وان كان الى واجب اخر وكذا التاخر عنه ينافى الوجوب بالذات واما
بطلان الثالث فهو اوضح اذ كيف يتصور حصول لمجموع واجبى من ممكنات صرفة وجميع الممكنات ممكن لا محالة لو فرض موجوداً فى الشقين الاخيرين
يلزم الدور اذ العقل اذا قاس الممكن والواجب الى الوجود يجد الواجب اقدم فى الوجود وحكم بانه وجد فوجد الممكن واذا قاس الجزء والكل اليه
يجد الجزء اقدم فيه من الكل ويحكم بانه وجد الجزء فوجد الكل فيلزم الى تقدم كل من الكل والجزء ههنا على نفسه طريق آخر قد علمت ان الواجب
حقيقته انية محضة فلا مهية له وكل ما لا مهية له لا جزء له ذهناً ولا خارجاً ولنفصل فى هذا البيان فنقول الواجب تع مسلوب عنه الاجزاء
العقلية وما سلب عنه الاجزاء العقلية يسلب عنه الاجزاء الخارجية اذ كل بسيط فى العقل بسيط فى الخارج دون العكس وانما نفيت عنه الاجزاء
العقلية اذ لو كان له جنس وفصل لكان جنسه مفتقراً الى الفصل لا فى مفهومه ومعناه بل فى ان يوجد ويحصل بالفعل فحينئذ نقول فى ذلك
الجنس لا يخ اما ان يكون وجوداً محضاً او مهية غير الوجود فعلى الاول يلزم ان يكون ما فرضناه فصلاً لم يكن فصلاً اذ الفصل ما يوجد الجنس
وهذا انما يتصور اذا لم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود وعلى الثانى يلزم ان يكون الواجب ذا مهية وقد مر انه نفس الوجود وحقيقته بلا شوب
وايضاً لو كان للواجب جنس كان مندرجاً تحت مقولة الجوهر وكان احد انواع الجوهر فيكون مشاركاً لسائر الانواع الجوهرية فى الجنس العالى وقد
برهن على امكانها وقد مر ان امكان النوع يستلزم امكان الجنس المستلزم لامكان كل واحد من افراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقاً له اذ
لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس اى مطلقاً لكان ممتنعاً على كل فرد فاذن يلزم من ذلك امكان الواجب تع عن ذلك علواً كبيراً
تلخيص عرشى لو كان للواجب اجزاء حدية عقلية فلا يخ اما ان يكون جميعها او بعض منها حقيقة الوجود او ليس كك وعلى التقادير يمتنع
الحمل وفى ذلك خرق الفرض **فصل** فى ان واجب الوجود لا فصل لحقيقته المقدسة على انه مقسم نوعى او مقسم صنفى او مشخص فان شيئاً
من هذه الامور لا ينافى كون المقسم بسيطاً غير ذى جزء كالجنس البسيط او النوع البسيط وذلك لما علمت ان الواجب غير ذى مهية وكل ما
فصل مقسم او خاصة مصنفة او مشخص فهو لا محالة مهية كلية فما لا مهية له لا يكون جنساً ولا نوعاً فالواجب متحصل بنفسه بلا فصل متشخص بذاته
بلا متشخص طريق آخر قد اشرنا سابقاً فى مباحث الوجود ان الوجود لا فصل مقسم له ولا مشخص له فان مدخلية هذه الامور ليست فى تقرر معنى
الجنس بما هو جنس او معنى النوع بما هو نوع بل انما ... فى ان يكون الجنس موجوداً محصلاً او النوع موجوداً مشاراً اليه بالحس او العقل فلو كان
للوجود فصلاً او محصلاً شخصياً لكان شئ منهما مقرراً للمعنى والجوهر فكذلك واجب الوجود اذ هو اعلى مراتب الوجود واكده فيتعالى
عن ان يكون مبهم الوجود كالجنس بالقياس الى محصلات انواعه او كالنوع بالقياس الى مشخصات اعداده وهويات افراده فما اضل منهج بعض
جهال المتصوفة حيث زعموا ان الحق تعالى كلى طبيعى جنسى والموجودات افراده وانواعه ولم يتفطنوا بان واجب الوجود لو انقسمت حقيقته
البسيطة الى انواع واعداد فلا يخ اما ان يتكثر سواء كان بالانواع او بالاشخاص بنفس ذاته او بغير ذاته فان تكثر مقتضى ذاته فيلزم ان لا يوجد
فى الكون نوع واحد ولا شخص واحد اذ ذلك الفرد على طباع الامر المقتضى للكثرة بنفس ذاته بل هو عينه فيتكثر بذاته وهكذا الكلام فى آحاد
هذه الكثرة فلا واحد واذ لا واحد فلا كثير لان الواحد مبدء الكثير فاذا انتفى المبدء انتفى ذو المبدء فاذا كثرناه بنفسه فقد ابطلنا نفسه

وان تكثر لا بذاته بل بغيره ففيه قوة قبول الوجود وهو غير حيثية الوجود والوجوب بالذات فيتركب من جزئين احدهما يجري مجرى المادة والآخر يجري مجرى الصورة وهو ممتنع **فصل** في ان واجب الوجود لا مشارك له في اي مفهوم كان لان التشارك بين شيئين في اي معنى كان يوجب لك وحدة ما وقد علمت ان الوحدة على انحاء شتى وان منها حقيقية ومنها غير حقيقية والحقيقية قد تكون عين ذات الواحد وهي الوحدة الحقة الواجبية وقد تكون زائدة على الذات كوحدة المهيات الممكنة وغير الحقيقية ما يكون معروضها امورا متكثرة في الواقع وهي بحسب الشركة في امر ما وقد مر تفصيلها في مباحث الوحدة والكثرة من السفر الاول اذا تقرر هذا فنقول واجب الوجود لا يوصف بشيء من انحاء الوحدة الغير الحقيقية فلا شريك له في شيء من المعاني والمفهومات بالحقيقة فلا مجانس له اذ لا جنس له ولا مماثل له اذ لا نوع له ولا مشابه له اذ لا كيف له كما ظهر لك من نفي الصفات الزائدة عنه فلا مساوي له اذ لا يوصف بكم ولا مطابق له اذ لا يوصف بوضع ولا محاذي له اذ لا يوصف بأين ولا مضايف له وان وصف بالصفات الاضافية وذلك لان جميع صفاته الاضافية يرجع الى اضافة واحدة هي القيومية كما ستعلم واذ لا مؤثر ولا موجد سواه كما سيظهر في توحيد الافعال فلا مشارك له في صفة القيومية واذ لا محل له فليست له نسبة الحلول كما يقوله النصارى اذ هو بذاته واجب وما سواه ممكن فليست له نسبة الاتحاد كما يقوله جهال المتصوفة واذ لا مناسب له فالمناسبات التي اثبتها بعض المتصوفة في حقه تعالى كلها اما مضلة وما ابعد من الصواب قول من توهم من هؤلاء ان نسبته تعالى الى جميع العالم كنسبة النفس الى البدن فههنا نسبة النفس الى البدن كنسبة الصانع الى الدكان والآلة لا نسبة العلة الى معلولها وكل ما لا يفعل الا بالآلة فلا يمكن ان يوجد الآلة ولو كانت النفس خالق بدنها لم يكن نفسا فليست نسبة المبدع الى مبدعه نسبة النفس بل نسبة الغالب عن الحاجة في شيء وايضا النفس الناطقة من حيث انها نفس مجردة بالقوة مادية بالفعل كسائر القوى وهي جسمانية الحدوث وان كانت روحانية البقاء وهي ايضا جسمانية التأثير وان كانت روحانية التأثر وذلك لان الايجاد متقوم بالوجود والمستغني عن المادة في الايجاد لا بد وان يكون مستغنيا عنها في الوجود ايضا ولو لم يكن النفس جسمانية التأثير لكانت عقلا محضا هف والله العالي جل اسمه مقدس بالكلية عن الحاجة والحدث وايضا النفس يحصل منها ومن البدن نوع طبيعي وبينهما تركيب اتحادي وكل ما يتركب منه ومن غيره شيء فبينهما تعلق وارتباط يوجب تأثر كل منهما عن صاحبه وانفعاله عنه والمنفعل عن الشيء لا بد له من قصور يفتقر الى ضميمة تكمله وتحصله والواجب تام الوجود فوق التمام فيتعاظم عن ان يتمم بشيء فثبت ان لا مناسب له تعالى مع ان النسبة بعد اوصاف الشيء عن ذاته فهو بري الذات عن الاشياء ذاتا وصفة ونسبة مع انه لا يخرج عنه ذرة من الذرات ولا يعزب عنه شيء في الارض والسموات **فصل** في ان واجب الوجود تمام الاشياء وكل الموجودات واليه يرجع الامور كلها هذا من الغوامض الالهية التي يستصعب ادراكه الا على من اتاه الله من لدنه علما وحكمة لكن البرهان قائم على ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجودية الا ما يتعلق بالنقائص والاعدام والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما ان كله الوجود اما بيان الكبرى فهو ان الهوية البسيطة الالهية لو لم يكن كل الاشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء ولا كون شيء آخر فيتركب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين وقد فرض وثبت انه بسيط الحقيقة هف فالمفروض انه بسيط اذا كان شيئا دون شيء آخر كان يكون الفا دون ب فحيثية كونه الفا ليست بعينها حيثية كونه ليس ب والا لكان مفهوم الف ومفهوم ليس ب شيئا واحدا واللازم باطل لاستحالة كون الوجود والعدم امرا واحدا فالملزوم مثله فثبت ان البسيط كل الاشياء وتفصيله انا اذا قلنا الانسان مثلا مسلوب عنه الفرسية او انه لا فرس فحيثية انه ليس بفرس لا يخلو اما ان يكون عين حيثية كونه انسانا او غيرها فان كان الشق الاول حتى يكون الانسان بما هو انسان لا فرسا فيلزم من ذلك انا متى عقلنا مهية الانسان عقلنا معنى اللافرس ولكن ليس الامر كذلك اذ ليس كل من يعقل بالانسان يعقل انه ليس بفرس فضلا عن ان يكون تعقل الانسان وتعقله ليس بفرس شيئا واحدا كيف وهذا السلب ليس سلبا مطلقا ولا سلبا بحتا بل سلب نحو من الوجود والوجود بما هو وجود ليس بعدم ولا قوة وامكان لشيء الا ان يكون فيه تركيب فكل موضوع هو مصداق لايجاب سلب محمول مواطاة او اشتقاقا فهو مركب فانك اذا احضرت في ذهنك صورته وصورة ذلك المحمول السلبي مواطاة او اشتقاقا وقايست بينهما بان تسلب احدهما عن الآخر او توجب سلبه عليه فتجد ان ما به يصدق على الموضوع انه كذا غير ما به يصدق عليه انه ليس هو كذا سواء كانت المغايرة بحسب الخارج فيلزم التركيب الخارجي من مادة وصورة او بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس وفصل او مهية ووجود فاذا قلت مثلا زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد في عقلك هي بعينها صورة ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا بل لا بد ان يكون موضوع مثل هذه القضية مركبا من صورة زيد وامر آخر به يكون مسلوبا عنه الكتابة من قوة او استعداد فان الفعل المطلق ليس بعينه عدم شيء آخر

الاان يكون فيه تركيب من فعل بجهة وقوة بجهة اخرى وهذا التركيب بالحقيقة منشاؤه نقص الوجود فان كل ناقص حيثية نقصانه غير حيثية وجوده وفعليته فكل بسيط الحقيقة يجب ان يكون تمام كل شئ فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الاشياء على وجه اشرف والطف ولا يسلب عنه شئ الا النقايص والامكانات والاعدام والملكات واذ هو تمام كل شئ وتمام الشئ احق بذلك الشئ من نفسه فهو احق من كل حقيقة كل شئ بان يكون هو هي بعينها من نفس تلك الحقيقة بان يصدق على نفسها فاتقن ذلك وكن من الشاكرين فان قلت اليس للواجب تعالى سلبية ككونه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض ولا بكم ولا بكيف قلنا كل ذلك يرجع الى سلب الاعدام والنقايص وسلب السلب وجود وسلب النقص كمال وجود وليعلم ان هذه المهيات الممكنة ليس لشئ منها وجود مطلق بل لكل منها وجود مقيد ونعنى بالمطلق ما لا يكون معه قيد عدمى وبالمقيد ما يقابله وتوضيح ذلك انك اذا حددت نوعا محصلا كمهية الانسان مثلا بانه حيوان ناطق يجب عليك ان تحصر معانيه وتضبطه ونقصد من قولك الشارح لمهيته انه لا يزيد عليه شئ ولم يبق شئ من معانى ذاته واجزاء مهيته الا وقد ذكر فى هذا القول الوجيز او غير الوجيز والا لم يكن هذا الحد حدا تاما لم فيشترط فى مهية الانسان وحده ان لا يكون شيئا اخر غير ما ذكر من الحيوان والناطق فلو فرض ان فى الوجود نوعا محصلا جامعا بحسب المهية مع هذه المعانى المذكورة فى مهية الانسان معانى اخرى كالفرسية والفلكية وغير ذلك لم يكن ذلك النوع انسانا بل شيئا اخر اتم وجودا منه وانما اردنا بقولنا نوعا محصلا ما تحصل وجوده لا ما تحصل حده ومعناه فقط فان الانواع الاضافية كالحيوان مثلا او الجسم النامى مثلا وان لكل منها حد تام بحسب المفهوم الا انه ليس بحيث اذا اضيف الى ذلك المعنى معنى اخر كما لى لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الاضافى ومعناه ولهذا اذا اضيف الى الجسم النامى الحساس يحمل على المجموع الذى هو الحيوان الجسم النامى وكذا يحمل على الانسان الحيوان وهذا بخلاف النبات اذ قد تمت نوعيته الوجودية وتحصلت كما تمت مهيته الحدية فاذا وجد نوع حيوانى لم يحمل عليه النبات وان حمل عليه الجسم النامى وكذا لم يحمل على النبات انه حجر او معدن وان حمل انه جسم ذو قوة حافظة للتركيب وكلامنا فى الوجود الناقص ذاته لا فى المعانى المطلقة اذا ضم اليها معنى اخر فالاول غير محمول على شئ اخر فرض انه اتم وجودا منه بخلاف الثانى كالجنس المحمول على نوعه اذا تقرر هذا فنقول ان العرفاء قد اصطلحوا فى اطلاق الوجود المطلق والوجود المقيد على غير ما اشتهر بين اهل النظر فان الوجود المطلق عند العرفاء عبارة عما لا يكون محصورا فى امر معين محدود بحد خاص والوجود المقيد بخلافه كالانسان والفلك والنفس والعقل وذلك الوجود المطلق هو كل الاشياء على وجه ابسط وذلك لانه فاعل كل وجود مقيد وكماله ومبدأ كل فضيلة اولى بتلك الفضيلة من ذى المبدأ فمبدأ كل الاشياء وفياضها يجب ان يكون هو كل الاشياء على وجه ارفع واعلى فكما ان فى السواد الشديد يوجد فيه جميع الحدود الضعيفة السوادية التى مراتبها دون مرتبة ذلك الشديد على وجه ابسط وكذا المقدار العظيم يوجد فيه كل المقادير التى دونه من حيث حقيقة مقداريتها لا من حيث تعيناتها العدمية من النهايات والاطراف فالخط الواحد الذى هو عشرة اذرع مثلا يشمل الذراع من الخط والذراعين منه والتسعة اذرع منه على وجه الجمعية الاتصالية وان لم يشتمل على اطرافها العدمية التى يكون لها عند الانفصال عن ذلك الوجود الجمعى وتلك الاطراف العدمية ليست داخلة فى الحقيقة الخطية التى هو طول مطلق حتى لو فرض وجود خط غير متناه لكان اولى واليق بان يكون خطا من هذه الخطوط المحدودة وانما هى داخلة فى مهية هذه المحدودات الناقصة لا من جهة حقيقتها الخطية بل من جهة ما لحقها من النقايص والقصورات وكذا الحال فى السواد الشديد واشتماله على السوادات التى هى دونه وفى الحرارة الشديدة واشتمالها على الحرارات الضعيفة فهكذا حال اصل الوجود وقياس احاطة الوجود الجمعى الواجبى الذى لا اتم منه بالوجودات المقيدة المحدودة بحدود يدخل فيها اعدام ونقايص خارجة عن حقيقة الوجود المطلق داخلة فى الوجود المقيد واليه الاشارة فى الكتاب الالهى ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما والرتق اشارة الى وحدة حقيقة الوجود الواحد البسيط والفتق تفصيلها سماء وارضا وعقلا ونفسا وفلكا وملكا وقوله تعالى وجعلنا من الماء كل شئ حى وهل الماء الحقيقى الا رحمته التى وسعت كل شئ وفيض جوده المار على كل موجود وكما ان الوجود حقيقة واحدة سارية فى جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص فكذا صفاته الحقيقية التى هى العلم والقدرة والارادة والحيوة سارية فى الكل سريان الوجود على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حية عالمة ناطقة بالتسبيح شاهدة بوجود ربها عارفة بخالقها ومبدعها كما مر تحقيقه فى اوايل السفر الاول واليه الاشارة بقوله وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم لان هذا الفقه والفهم هو العلم بالعلم لا يمكن حصوله الا للمجردين عن غواشى الجسمية والوضع والمكان

الموقف الثانى

فى البحث عن صفاته تعالى على وجه العموم والاطلاق وفيه فصول

فصل

فى الاشارة الى اقسام الصفات الصفة اما ايجابية ثبوتية واما سلبية تقديسية وقد عبر

الكتاب عن هاتين بقوله تبارك اسم ربك ذى الجلال والاكرام فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير وصفة الاكرام ما تكرمت ذاته بها وتجلت والاولى سلوب عن النقايص والاعدام وجميعها يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان عنه تعـ والثانية تنقسم الى حقيقية كالعلم والحيوة واضافية كالخالقية والرازقية والعلية وجميع الحقيقيات يرجع الى وجوب الوجود اعنى الوجوب المتاكد وجميع الاضافيات يرجع الى اضافة واحدة هى اضافة القيومية هكذا حقق المقام والا يؤدى الى انثلام الوحدة وتطرق الكثرة الى ساحة الاحدية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

بيان تفصيلى

واجب الوجود وان وصف بالعلم والقدرة والارادة وغيرها كما ستبين لكن ليس وجود هذه الصفات فيه الا وجود ذاته بذاته فهى وان تغايرت مفهوماتها لكنها فى حقه تعـ موجودة بوجود واحد كما قال الشيخ فى التعليقات من ان الاول تعـ لا يتكثر لاجل تكثر صفاته لان كل واحدة من صفاته اذا حققت يكون الصفة الاخرى بالقياس اليه فيكون قدرته حيوته وحيوته قدرته وتكونان واحدة فهو حى من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حى وكذا فى ساير صفاته وقال ابو طالب المكى مشيته تعـ قدرته وما يدركه بصفة يدركه بجميع الصفات اذ لا اختلاف هناك وسيجى زيادة توضيح لهذا المقام بوجه يظهر لك من زلة بعض الاقدام وكما ان صفاته الحقيقية كلها واحدة لا يزيد على ذاته تعـ وان تغايرت مفهوماتها والا لكانت الفاظها مترادفة فكذا صفاته الاضافية وان كانت زائدة على ذاته متغايرة بحسب المفهوم لكن كلها اضافة واحدة متاخرة عن الذات ولا يخل بوحدانيته كونها زائدة عليه فان الواجب تعـ ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية المتاخرة عنه وعما اضيف بها اليه وانما علوه ومجده وتجمله وبهائه بمبادى هذه الصفات التى هى عين ذاته الاحدية اى بكون ذاته تعـ فى ذاته بحيث ينشا منه هذه الصفات وينبعث عنه هذه الاضافات وكما ان ذاته بذاته مع كمال فردانيته واحديته يستحق هذه الاسماء من العلم والقدرة من غير ان يتكثر ويتعدد حقيقة او اعتبارا وحيثية لان حيثية الذات بعينها حيثية هذه الصفات كما قال ابو نصر الفارابى وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة ليلزم التركيب فى ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا اخر فيه قدرة ليلزم التكثر فى صفاته الحقيقية فكذا صفاته الاضافية لا يتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته فمبدئيتها بعينها رازقيته وبالعكس ومبدعيته جوده وكرمه وبالعكس وهكذا فى العفو والمغفرة والرضا وغيرها اذ لو اختلف جهاتها وتكثرت حيثياتها لادى تكثرها الى تكثر مباديها وقد علمت انها عين ذاته تعـ قال الشيخ المتاله شهاب الدين المقتول فى بعض كتبه ومما يجب ان تعلم وتحققه انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هى المبدئية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا يتكثر عن كل حال انتهى كلامه وهو كلام فى غاية الجودة الا ان فى قوله وان كانت لا تتكثر محل بحث كما مرت الاشارة اليه من ان سلوب الوجودات بما هى وجودات مما يوجب تكثرا فى المسلوب عنه والذى من السلوب لا يوجب تكثر الحيثية فى الموصوف هو سلب السلب كسلب الامكان عن واجب الوجود ويندرج تحته سلب الجوهرية والعرضية والجسمية والكيفية والكمية وغيرها واما سلب الوجود الاكمل عن الموجود الانقص كسلب مرتبة العقل عن النفس مثلا وسلب مرتبة الواجب عن العقل فذلك لا محالة يوجب تكثرا وكذلك سلب المساوى عن المساوى فى الدرجة كسلب الفرسية عن البقرية قال بعض المحققين فى شرح قوله كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية ان غرضه من ذلك ان السلوب قد يحتاج الى حيثيات ذاتية مختلفة كسلب الجمادية عن الانسان فانه من حيث كونه ناميا وسلب الشجرية عنه فانه من حيث كونه حساسا متحركا بالارادة وسلب الفرسية عنه فانه من حيث كونه ناطقا وتلك حيثيات ذاتية متعددة ولا كذلك الحال فى واجب الوجود فان جميع السلوب مستندة الى ذاته الاحدية مرة واحدة لان ذاته مقتضية لسلب الامكان المستلزم لسلب النقايص فانه انتهى اقول لا يخفى عليك ما فيه بعد الاطلاع على ما ذكرنا فان حيثية الناطقية فى الانسان تكفى لان تكون مصححة لسلب الجمادية والشجرية والفرسية كما ان العقل الفعال مع بساطته عنه جميع الممكنات التى دونه فى الرتبة من غير حاجة الى حيثيات ذاتية مختلفة فيه فيعلم ان القاعدة الكلية فى تصحيح سلوب النقايص عن شئ هو كماله الوجودى وفى تصحيح سلوب الكمالات عن شئ هو نقصاناته وجهاته العدمية فكلما يسلب عنه شئ وجودى بما هو وجودى فهو لا محالة مركب خارجا او ذهنا كالانسان يسلب عنه الملكية والعقل يسلب عنه الواجبية فهو لا محالة مركب الذات من هاتين الحيثيتين احديهما وجودية والاخرى عدمية واما الانسان اذا سلب عنه الجمادية والشجرية وغير ذلك فلا يحتاج فى ذلك الى حيثية اخرى غير حيثية ذاته النفسية النطقية

فسلبه

فصل فعليك بالتثبت في هذا المقام حتى لا تزل قدمك عن سبيله ولا يعجلك عما ذكرنا سابقا ان البسيط الذات هو كل الموجودات
في قسمة اخرى رباعية للصفات الثبوتية حتى يعلم انها لائقة للذات الواجبية الصفات اما محسوسة واما معقولة وكل منهما اما عين الموصوف
او غيره فهذه اربعة الاول كالمتصل للجسم والثاني كالاسود له والثالث كالعالم للعقل والرابع كالعالم للانسان البشري فنقول صفات
الباري ليست من قبيل المحسوسات اذ هو اجل من ان ينالها حس كما اضلت المجسمة والمشبهة ولا من قبيل الصفات الزائدة لازمة كانت كما يقوله
الاشاعرة او مفارقة كما يقوله الكرامية تعالى عن اوهام الجاهلين المضلين علوا كبيرا اذ لو كان كذلك يلزم ان يكون عارية في مرتبة ذاته
بذاته عما هو صفة الكمال كالعلم والقدرة والحيوة وغيرها فيكون تجمله بغير ذاته فيكون للغير تاثير في كماله وتمامه ويؤدي الى الدور او التسلسل المستحيل
فيلزم ان يكون ذاته اكمل من ذاته وعلى قاعدة الاشراق يلزم ان يكون ذاته انور من ذاته اذا تنور بانوار صفاته والكل مستحيل ولان الفطرة
حاكمة بان ذاتا ما يكون كمالها بنفس ذاتها اشرف واكمل من ذات استكملت بامر زائد على ذاته وعلى الجملة ليس في ذاته لكونه مبدء سلسلة
الخيرات الوجودية والاضافات النورية شيء بالقوة اصلا ولا في ذاته جهة امكانية بل كله وجود بلا عدم وكمال بلا نقص وفعل بلا قوة
ووجوب بلا امكان وخير بلا شر لانه غير متناهي الشدة الوجودية خال ذاته عن القصور والانفعال فصفاته الجمالية كلها عين ذاته
اي وجودها بعينه وجود الواجب فهي كلها واجبة الوجود من غير لزوم تعدد الواجب واليه الاشارة بقول الشيخ ابو نصر الفارابي يجب ان
يكون في الوجود وجود بالذات وفي العلم علم بالذات وفي القدرة قدرة بالذات وفي الارادة ارادة بالذات حتى تكون هذه الامور في غيره
لا بالذات اقول وهكذا في كل صفة كمالية للموجود بما هو موجود **تنوير عرشي** وهذا يرشدك الى ان حقايق الاشياء يجوز ان يكون لها
وجود بسيط جمعي والى انه قد يكون لحقيقة واحدة انحاء من الوجود بعضها مادي وبعضها مجرد بعضها ممكن وبعضها واجب كاصل
الوجود فانه حقيقة بعضها جوهر وبعضها عرض منها واجب منها ممكن وذلك لان هذه الصفات مما يقع الاشتراك فيها بحسب المعنى والمفهوم
بين الواجب والممكن وهي في الواجب عين ذاته فتكون واجبة لان وجوده عين العلم والقدرة والارادة وغيرها والعلم في علم العقل بذاته عقل
وفي علم النفس بذاتها نفس وقد يكون عرضا من مقولة الكيف هو كيفية نفسانية غير القدرة والارادة التي هما ايضا كيفيتان نفسانيتان
متغايرتان ومغايرتان للعلم فهي هيهنا مختلفة في الوجود لكل منها اثر خاص وهي كلها هناك شيء واحد وجودا وعينا وكذا فعلا وتاثيرا
فان اثر العلم هناك بعينه اثر القدرة والارادة والحيوة فكما ان المعلول معلوم بعينه فكذا مقدوره ومراده وحي بحيوته ومجعول بجعله
بالذات من غير اختلاف جهات الا بحسب الاسماء ومفهوماتها هكذا يجب ان يحقق الامر في عينية الصفات للواجب لا كما فهمه المتاخرون الذاهبون
الى اعتبارية الوجود فجعلوا معنى عينية الصفات في الباري تعالى ان مفهوماتها مفهوم واحد وانه يترتب على ذاته بذاته ما يترتب على تلك الصفات
في غيره وهذا بناء على غفلتهم عن سر الوجود ودرجاته المستفادة ونزيدك ايضاحا لهذا المرام **فصل** في حال ما ذكره المتاخرون
ان صفاته تعالى يجب ان يكون نفس ذاته قالوا كلما هو صفة لشيء فيفتقر الى ما يقوم به فكلما قيامه لشيء فوجوب وجوده متعلق به وكلما
وجوب وجوده متعلق بغيره فهو ليس بواجب لذاته فيكون ممكنا في نفسه فالصفات كلها سواء كانت للواجب او للممكن ممكنة في انفسها
وكيف يكون الصفة وصاحبها واجبي الوجود وقد تبين نفي تعدد الواجب في الوجود واما انه هل يجوز عليه تعالى صفة ممكنة فنقول يمتنع
عليه الصفة المتقررة في ذاته لانه لو تقررت في ذاته صفة ممكنة ففاعلها ومرجحها لا بد ان يكون ذاته اذ لا واجب سواه ولا ينفعل ايضا
عن مجعوله وهو بين وح يلزم ان يكون الذات الاحدية فاعلة ومنفعلة وهو محال لان كل ذات فعلت وقبلت فيكون فعلها بجهة
وقبولها باخرى لوجوه الاول ان الفعل للفاعل قد يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول وقد ثبت
بساطته تعالى الثاني انهما لو كانتا جهة واحدة لكان كلما فعل بنفسه قبل وكلما قبل بنفسه فعل والوجود يكذبه الثالث ان الفاعل هو الذي
يقتضي وجود المعلول ويجعله واجب الحصول ويوجده وان توقف وجود المعلول على غيره من بواقي العلل والقابل لا يقتضي المعلول
ولا يجعله واجب الحصول وليس له الا الصحة والتهيؤ والاستحقاق لوجود المقبول فنسبة الفاعل الى مفعوله بالوجوب ونسبة القابل
الى مقبوله بالامكان والوجوب مبطل للقوة ولا يبطل الشيء لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان مختلفتان فثبت ان الواجب تعالى لو اتصف
بصفة متقررة في ذاته لزم اختلاف جهتين في ذاته وهاتان الحيثيتان اما ان تكونا لازمتين او مقومتين له او الواحدة منهما مقومة والاخرى
زائدة وعلى التقادير يلزم تركب الذات في الواحد الحقيقي اما على الشقين الاخيرين فواضح واما على الشق الاول فنعيد الكلام الى صدورهما
بان نقول انهما لا يصدران الا بجهتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل الامر الى لا نهاية او ينتهي الى جهتين مقومتين لذاته تعالى

عنه علوا كبيرا هذا ما ذكروه في عينية صفاته تع الحقيقية وفيه بحث من وجوه الأول انا نقول ان ههنا اشتباها من باب اخذ القبول بمعنى الانفعال الاستعدادي مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف والبرهان لا يساعد الا على نفي الاول دون الثاني فلقائل ان يقول صفاته تع لوازم ذاته ولوازم الذات لا يستدعي جعلا مستقلا بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بالاجعل الثابت للذات ولا يبعد ان يكون هذا قول من ذهب من المتكلمين الى ان صفاته تع واجبة الوجود لوجوب الذات والثاني ان الدليل منقوض بالصفات الاضافية له تع كالمبدئية والسببية وغيرهما لجريان الدليل بجميع مقدماته فيها فيلزم اما عدم اتصافه بتلك الصفات او عدم كونها زائدة على الذات وكلا القولين باطل ويرد على الوجه الاخير من الوجوه الثلثة مفاسد احدها انتقاضه ببعض الصفات الحقيقية له تع حيث يلزم على ما ذكر اختلاف جهاتها فان علمه تع بعينه قدرة باعتبار وارادة باعتبار والقدرة بحسبها امكان صدور الفعل والارادة تقتضي وجوبه فعلمه تع من حيث انه قدرة يصح منه الصدور واللاصدور ومن حيث انه ارادة يجب عنه الصدور فلو كان جهة هذا الامكان غير جهة الوجوب يلزم ان يكون ذاته تع ذا حيثيات مختلفة مع ان حيثية ذاته بعينها حيثية جميع صفاته الحقيقية الكمالية وكذا حيثية كل صفات كمالية له تع هي بعينها حيثية سائر الصفات الكمالية وسيأتي تحقيق هذا المقام وثانيها المنع بانا لا نم ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص المنافي للوجوب لم لا يجوز ان يكون بالامكان العام وهو غير مناف للوجوب وربما يجاب عنه بانا نعلم بالبديهة ان القابل بما هو قابل يجوز كونه متصفا بالمقبول ويجوز ان لا يكون متصفا به فالاتصاف بالفعل ليس من حيثية القابلية بل من حيثية اخرى ولك ان تدفعه بمنع الكلية فان ما ذكر غير جار في اتصاف الماهيات بلوازمها اذ لا يمكن ان يقال ان الاربعة يجوز ان يكون زوجا ويجوز ان لا يكون زوجا بل هي واجبة الزوجية وثالثها ان التنافي بين الوجوب والامكان فيما نحن فيه مم اذ الايجاد ايجاب وجود المعلول في نفسه والقبول امكان حصول المقبول في القابل فالامكان امكان وجود لغيره والوجوب وجوب وجود لنفسه فلا تنافي بينهما وايضا الفاعل يوجب وجود المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب الايجاب بل هو يصحح وجود المعلول بالحصول فيه فالتنافي بينهما غير مسلم وقد يجاب عن الاول بان المعلول في نفسه كما انه لامكانه محتاج الى علة وموجب فكذلك وجوده في غيره ايضا لامكانه محتاج الى العلة والموجب ولا شك ان القابل من حيث هو قابل لا يوجب وجود المقبول فموجب وجوده في القابل ايضا هو الفاعل فكما ان الفاعل يوجب وجود الشيء في نفسه فكذلك يوجب وجوده في غيره وايضا نحو وجود الشيء الواحد لا يختلف فالذي نحو وجوده انه صفة لغيره فوجوده في نفسه عبارة عن وجوده لغيره الا ترى ان وجود الاعراض في انفسها هي وجودها لموضوعاتها بلا اختلاف جهتين فوجود المقبول في نفسه هو بعينه وجوده للقابل وعن الثاني بان التنافي بين الايجاب واللاايجاب والضرورة واللاضرورة في ذات واحدة من جهة واحدة بين لا يخفى على المتأمل فمنعه مستندا بان الفاعل يوجب المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب مكابرة فان القابل وان لم يسلب الايجاب الناشي من الفاعل لكنه متصف بسلب الايجاب الناشي عن ذاته فلا يمكن ان يكون شيء واحد قابلا وفاعلا من جهة واحدة ولا يذهب عليك ان هذا بحث على السند الاخص بل هو بيان للمقدمة الممنوعة على وجه يندفع عنها السند اقول لا يخفى عليك ان هذا الكلام وان دفع هذا الاعتراض عن الدليل المذكور لكن لا يجدي نفعا للاصل المقصود من عينية الصفات له تع لان الدليل المذكور وان اثبت تعدد جهتي الفعل والقبول بمعنى الامكان والقوة الاستعدادية واما جهتا الفعل والقبول بمعنى مطلق الموصوفية بامر زائد على ذات الموصوف فلم يقم دليل على اختلافهما على وجه يوجب الكثرة ولاجل هذا قال الشيخ ابو علي في التعليقات ان كانت الصفات عارضة لذاته تعالى فوجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج يكون واجب الوجود قابلا للشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك الصفات يوجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما هو فاعل اللهم الا ان يكون الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه ح لا يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لانها موجودة فيه بل لانها عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان الابيض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول تع على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر المعنى فيه وهو ان لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد انتهى كلامه ملخصا فقد علم ان حيثية القبول والفعل ليست مما يوجب اثنينية في الذات ولا في الجهات الثابتة للذات الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال والتاثر وليس من شرط قيام شيء بشيء تاثره عنه

بل قد يكون قيام بلا تأثر كلوازم البسائط فان قيل لا نم وجود لازم للمهية البسيطة بل المهيات التي هي علل للوازمها انما هي مركبات فيمكن ان يكون فاعلها بجهة وقابلها بجهة اخرى فلا يلزم ان يكون هناك شيء واحد قابلا وفاعلا بجهة واحدة قلنا اولا ان في المركب يتحقق امر بسيط و لكل واحد من البسائط شيء من اللوازم ولا اقل من كونه واحدا او ممكنا عاما او مفهوما وثانيا ان الحقيقة المركبة ايض لها وحدة مخصوصة حتى العشرة في عشريتها والخمسة في خمسيتها ولها لوازم واللازم الذي يلزمها من هذه الحيثية ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجتمع والا لكان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل له ايض احد اجزائه فان السطح وحده في المثلث لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوي الزوايا القائمتين ولا الاضلاع الثلث فقط بل القابل هو المجموع من حيث ذلك المجموع وكذا الموجب المقتضي فكان الشيء الواحد باعتبار واحد قابلا وفاعلا و لذلك ترى الشيخ واترابه تبعا للمعلم الاول والمشائين لم يبالوا في اثبات الصور العلمية الزائدة على ذاته تع لذاته ولم يجدوا عن لزوم كونه تع فاعلا وقابلا بهذا المعنى كما سيجيء ذكره وتحقيق الامر في ذلك **تحصيل** قال بعض اعلام المتاخرين في هذا المقام ايجاب الفاعل للمعلول مقدم على فعله بالذات وامكان حصول المقبول في القابل مقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه فاعلا لشيء وقابلا له لكان قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجبه ويقتضيه وجهة بها يستحقه ويمكن حصوله فيه اقول العمدة هنا اثبات تكثر الجهة لاجل الاتصاف سواء كان قبل الفعل والقبول فان الكلام في تعدد جهة يحصل منها الايجاب وجهة يحصل منها الاستحقاق ووحدتهما كالكلام في تعدد جهتي الفعل والقبول ووحدتهما بلا تفاوت فلو تم لتم الاستدلال والا فلا وقد استدلوا لاثبات هذا الدعوى بوجوه عديدة اخرى يجري مجرى ما ذكرناه فلهذا طوينا ذكرها وتركنا نقلها الان شيئا الا يسمن ولا يغني **فصل** في تحقيق القول بعينية الصفات الكمالية للذات الاحدية فاقول الوجه عندي ان يستدل على هذا المطلب العظيم بوجوه اخرى سديدة الاول ان هذه الصفات الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما لو كانت زائدة على وجود ذاته تع لم يكن ذاته تع في مرتبة وجود ذاته مصداقا لصدق هذه الصفات الكمالية فيكون ذاته بنفس ذاته عارية عن فعاني هذه النعوت فلم يكن مثلا في حد ذاته بذاته عالما بالاشياء قادرا على ما يشاء والتالي باطل لان ذاته مبدأ كل الخيرات والكمالات فكيف يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره فيكون للغير فيه تاثير فيكون منفعلا من غيره وانه فاعل لما سواه فيلزم تعدد جهتي الفعل والانفعال وهو مح فكذا المقدم اما لوازم المهيات فهي ليست امورا كمالية حتى يلزم من لزومها للمهية ان يستفيد المهية منها كمالا فيلزم الافادة والاستفادة الموجب لتكثر الجهتين في الذات الواحدة بل هي امور اعتبارية من توابع المهية الثاني ان تلك الصفات لو كانت زائدة على ذاته يلزم ان يستدعي فيضانها من ذاته على ذاته بجهة اشرف مما عليه واجب الوجود فيكون ذاته اشرف من ذاته اذ لو كفت جهة ذاته في ان يكون موجبا للافاضة العلم مثلا لكان ذاته بذاته ذا علم لبفيض من علمه علم اخر كما في اصل الوجود وكذا في حال سائر الصفات الكمالية للوجود والتالي مح لان جهة النقص والخسة يخالف جهة الكمال والشرف فكذا المقدم ولا مجال لتوهم فيضانها من غيره عليه والا يلزم ان يكون معلوله اشرف منه وهذا اشد استحالة من الاول الثالث ما اشرنا اليه سابقا من ان بديهة العقل حاكمة بان ذاتا اذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها فهي افضل واكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها لان تجمل الاولى بذاتها وتجمل الثانية بصفاتها وما تجمل بذاته اشرف مما يتجمل بغير ذاته وان كان ذلك الغير صفاته وواجب الوجود يجب ان يكون في اعلى ما يتصور من البهاء والشرف والجمال لان ذاته مبدأ سلسلة الوجودات وواهب كل الخيرات والكمالات والواهب المفيض لا محالة اكرم واجد من الموهوب المفاض عليه فلو لم يكن كماله تع ومجده وبهاؤه بنفس حقيقته المقدسة بل مع اللواحق لكان المجموع من الذات واللواحق اشرف من الذات المجردة والمجموع معلول فيلزم ان يكون المعلول اشرف واكمل من علته وهو مح بين الاستحالة فاذن كل واحد من الوجود وكمالات الوجود وكمالات الموجود بما هو موجود يجب ان ينتهي الى ما هو وجوده قائم بذاته علم قائم بذاته قدرة قائمة بذاتها وارادة قائمة بذاتها وحيوة قائمة بذاتها و هكذا في جميع صفاته الكمالية ويجب ان يكون جميعها واجبة الوجود وان يكون جميعها امرا واحدا لاستحالة تعدد الواجب كما تبين سابقا وقد وقع في كلام مولانا وامامنا مولى العارفين وامام الموحدين ما يدل على نفي زيادة صفات الله تعالى بابلغ وجه واكد حيث قال في خطبة من خطبه المشهورة اول الدين معرفته وكمال المعرفة التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال التوحيد الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصفه سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومن اشار اليه فقد حده ومن حده فقد عده ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال على م فقد اخلى عنه انتهى كلامه المقدس على نبينا وعليه وآله السلام والاكرام وهذا الكلام الشريف مع وجازته متضمن لاكثر المسائل الالهية

براهينها ولكنه لابد من بيان اسراره وانموذج من كنوز انواره شرح قوله عم اول الدين معرفته اشارة الى ان معرفة الله تعالى ولو بوجه ابتداء الايمان
واليقين فان ما لم يتصور بشئ لا يمكن التصديق بوجوده ولهذا قيل مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل كتقدم البسيط على المركب قوله
وكمال المعرفة التصديق به وذلك لان من عرف معنى واجب الوجود انه الوجود المتاكد الذى لا اتم منه الذى يفتقر اليه الممكنات والوجودات الناقصة
الذوات المصحوبة للنقايص والاعدام والقصورات فقد عرف ان لا بد ان يكون في الوجود موجود واجب الوجود والا لم يوجد موجود في
العالم اصلا واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم فحقيقة الوجود اذا عرف على وجه الكمال وهو ان يكون معلوما بالعلم الحضورى
الشهودى اذ قد ثبت فيما سبق ان الصورة العلمية في الوجود لا بد وان يكون نفس حقيقة المعلومة بخلاف ساير الماهيات فانها قد يكون
العلم بها غير وجودها العينى فلا يمكن ان يعرف حقيقة كل الوجود الا بعينه الخارجى اذ ليس للوجود وجود ذهنى كالماهيات الكلية فكل
من عرف حقيقة الوجود لاى موجود كان مع وجه الكمال فلا بد ان يعرف كنه ذاته وكنه مقوماته ان كان له مقومات كالوجودات المجعولة وعلله
اى يقتضى لا بد ان يعرف ان حقيقة الوجود ومبدئه وكالموجودة لان ماهو وهل هو في نفس الوجود امر واحد بلا تغاير بينهما فمن عرف
الوجود اى وجود كان بحقيقته عرفت انه موجود لان هوية الوجود انية كما اشرنا اليه فثبت ان كمال معرفته اى معرفة الوجود المتاكد الواجب
عين التصديق به قوله وكمال التصديق به توحيده اشارة الى البرهان على نفى تعدد الواجب من جهة النظر في نفس حقيقة الواجب الذى
هو الوجود الصرف الذى لا يشوبه عموم ولا تشخص فان من تامل ان الواجب نفس حقيقة الوجود وكل موجود غيره مشوب بغير حقيقة الوجود
من تحديد او تخصيص او تعميم او نقص او فتور او قوة او قصور يعلم انه لا تعدد فيه اذ لو فرض تعدد افراد الواجب لزم ان يكون الحقيقة
الواحدة حقيقتين وهذا من المستحيلات التى لا يمكن تصوره فضلا عن تجويز وقوعه كما مر تحقيقه فثبت ان معرفة ذاته بنفسه التى هى عين
التصديق بوجوده شاهدة على فردانيته ووحدانيته كما قال تعالى شهد الله انه لا اله الا هو فذاته شاهدة على وحدانيته واما وجه عطف
قوله والملائكة واولوا العلم على كلمة هو الدال على شهادته ابضا على وحدانيته فبيانه كما مرت الاشارة اليه من ان وجود كل موجود سواه
متقوم بوجوده تعالى بحيث لا يمكن معرفة شئ من هذه الوجودات بكماله الا بحضور هويته وشهوده وهو مستلزم لحضور ما يقوم به
اعنى الوجود الحق بقدر ما يمكن حضور المفيض للمفاض عليه وقد علمت ان حقيقة الحق شاهدة على توحيده فكذا وجود غيره وانما
عبر عنه بالملائكة واولى العلم لان جميع ما سواه من الموجودات من اولى العلم لما وقعت اليه الاشارة من ان الوجود على تفاوت درجاته
عين العلم والقدرة والارادة وساير الصفات الوجودية لكن الوجود في بعض الاشياء في غاية الضعف فلا يظهر منه هذه الصفات
لغاية قصورها ومخالطتها بالاعدام والظلمات والى ذلك اشار تعالى بقوله وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
وقوله عم وكمال توحيده الاخلاص له يعنى عن الزوايد والثوانى اذ لو كان في الوجود غيره سواء كان صفة او شيئا اخر لم يكن بسيطا حقيقيا
لما مر سابقا ان بسيط الحقيقة لا يسلب عن ذاته ما هو كمال وجود الا النقايص والاعدام اذ جهة سلب الوجود غير جهة ثبوت الوجود
فلو سلبت عن ذاته حيثية وجودية يلزم التركيب في ذاته مع انه بسيط الذات هذا خلف وقوله عم وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه اراد
به نفى الصفات التى وجودها غير وجود الذات والا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية والاوصاف الالهية من دون قيام امر زايد
بذاته تعالى فرض انه صفة كمالية له فعلمه وقدرته وارادته وحيوته وسمعه وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الاحدية مع ان مفهوماتها
متغايرة ومعانيها متخالفة فان كمال الحقيقة الوجودية في جامعيتها للمعانى الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود وقوله عم لشهادة كل
صفة بانها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة اشارة الى برهان نفى الصفات العارضة سواء فرضت قديمة كما يقوله
الاشاعرة او حادثة فان الصفة اذا كانت عارضة له كانت مغايرة للموصوف بها وكل متغايرين في الوجود فكل منهما متميز عن صاحبه
بشئ ومشارك له بشئ اخر وذلك لاشتراكهما في الوجود ومحال ان يكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك والا لكان الواحد بما هو واحد
كثيرا بل الوحدة بما هى وحدة بعينها كثرة هذا محال فاذن لا بد ان يكون كل منهما مركبا من جزء به الاشتراك وجزء به الامتياز فيلزم
التركيب في ذات الواجب تعالى وقد ثبت انه بسيط الحقيقة هف والى الاشارة بقوله فمن وصفه فقد قرنه الى قوله فقد جهله اى من وصفه
بصفة زائدة فقد قرنه بغيره في الوجود واذا قرنه بغيره في الوجود واذا قرنه بغيره فقد جعل له ثانيا في الوجود وكلما صح فيه
ثانى اثنين فقد جعله مركبا ذا جزئين باحدهما يشاركه في الوجود وبالاخر يباينه فكلامه عم اذ هو منبع علوم المكاشفة ومصدر انوار
المعرفة نص على غاية تنزيهه تعالى عن شوب الامكان والتركيب ويلزم من هذا التنزيه والتقديس ان لا موجود بالحقيقة سواه وهذه

الممكنات من لوامع نوره وعكوس اضوائه وقد جرت الاشارة الى ان غاية التوحيد توجب ان يكون الواحد الحقيقي كل الاشياء فهو الكل في
وحدته ولهذا عقب هذا الكلام الذي في نفي الصفات بقوله ع ومن اشار اليه فقد حده الى اخره اي من اشار اليه باي اشارة كانت حسية
او عقلية بان قال هاهنا او هنالك او كذا وكذلك فقد جعله محدودا ذا حد وذا خاص ومن حده بحد معين فقد عده اي جعله واحدا [illegible]
وقد ثبت ان وحدته الحقة ليست مبدء الاعداد وواحد الافراد والآحاد وهو محال وعلى هذا يجب ان لا يكون محصورا في شيء ولا يخلو عنه
شيء فلا يكون في ارض ولا في سماء ولا يخلو عنه ارض ولا سماء كما ورد في الحديث لو دليتم بحبل على الارض السفلى لهبط على الله ولهذا قال ع
ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال علام فقد اخلى منه تصديقا لقوله تع هو معكم اينما كنتم وقوله ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا
خمسة الا هو سادسهم وقوله تع ونحن اقرب اليكم من حبل الوريد وقوله في الحديث القدسي كنت سمعه وبصره ويده ورجله وقول النبي ص
انه فوق كل شيء وتحت كل شيء قد ملأ كل شيء عظمته فلم يخل منه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا هواء وقد روي انه قال موسى ع اقريب انت
فاناجيك ام بعيد انت فاناديك فاني احس حسن صوتك ولا اراك فاين انت فقال الله انا خلفك وامامك وعن يمينك وشمالك
انا جليس عند من يذكرني وانا معه اذا دعاني وامثال هذا في الايات والاحاديث كثيرة لا تحصى **تتمة وتبصرة** ومما يجب التنبيه
عليه انه ليس معنى نفي الصفات عنه تع انها غير متحققة في حقه تع ليلزم التعطيل كيف وهو منعوت بجميع النعوت الالهية والاسماء الحسنى
في مرتبة وجوده الواجبي وجل جناب الحق عن فقد وعدم لصفة كمالية بل المراد ان اوصافه ونعوته كلها موجودة بوجود واحد هو وجود
الذات كما ان ذاتيات الماهيات لنا موجودة بوجود واحد شخصي لكن الواجب لا ماهية له اذ لا جهة امكانية فيه فالعالم الربوبي عظيم جدا
وهو الكل في وحدة فتلك الصفات الالهية كثيرة بالمعنى والمفهوم واحدة بالهوية والوجود بل للحق سبحانه بحسب كل نوع من انواع الممكنات
صفة الهية هي رب ذلك النوع ومبدؤه ومعاده وله بحسب كل يوم هو في شان من شئون ذاتية وتجليات في مقامات الهية ومراتب
صمدية وله بحسب تلك الشئون صفات واسماء كما يكاشف له العرفاء الكاملون ولهذا قالوا اول كثرة وقعت في الوجود برزخ بين
الاحدية الذاتية وبين كثرة الممكنات والمظاهر الخلقية للصفات هي كثرة الاوصاف والاسماء الالهية وهي غير مجعولة بل متحققة بنفس
تحقق الذات الواجبة اللامجعولة لا كما يقوله المعتزلة من انها ثابتة منفكة عن الوجود اذ قد علمت ان القول بشيئية المعدومات باطل
باطل جدا بل كما وقع التنبيه عليه من انها معان متكثرة معقولة في غيب الوجود الحق تعالى متحدة في الوجود واجبة غير مجعولة ومع ذلك
يصدق عليها انها بحسب اعيانها ما شمت رائحة الوجود لما ثبت وتبين ان الموجود بالذات هو الوجود فهي ليست بما هي هي موجودة ولا
معدومة وهذا من العجائب التي يحتاج نيلها الى لطف شديد للسريرة **تنبيه آخر** قد مر ان كل كمال يلحق الاشياء بواسطة الوجود
فهو لمبدء الوجود لذاته ولغيره بسببه فهو تع الحي القيوم العليم القدير المريد بذاته لا بالصفات الزائدة والا يلزم الاحتياج في افاضة
هذه الكمالات على شيء الى حيوة وقدرة وعلم وارادة اخرى اذ لا يمكن افاضتها الا من الموصوف بها واذا علمت هذا علمت معنى ما قيل ان
صفاته تع عين ذاته ولاح لك ان معناه ليس كما يسبق الى الاوهام ان هذه الحيوة والعلم والقدرة الفائضة على الاشياء عين ذاته ولا ايضا
ما توهم كثير من المنتسبين الى العلم ان هذه المعاني الكلية متحدة مع الذات في المعنى والمفهوم كما هو مناط الحمل الذاتي كيف وذاته تع
مجهولة الكنه لغيره وهذه الصفات معلومات متغايرة المعنى بل هذا الوجود بما هو وجود مفني للتعينات والمفهومات كلها فلم يبق فيه
صفة ولا موصوف ولا اسم ولا مسمى ولا مفهوم الا الذات فقط ولكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها [illegible]
هذه المعاني المتكثرة من دون قيام صفة به وفي هذا الاعتبار يتحقق صفة وموصوف وعلم وعالم وقدرة وقادر وكذا وجود وموجود
ويقال لهذا الاعتبار مرتبة الالهية كما يقال لاعتبار الوجود مرتبة الاحدية والهوية الغيبية فيجوز العلم والقدرة والارادة وغيرها
من الصفات في هذه المرتبة كاتحاد الصفة والموصوف فيها ايضا والحكم بالمغايرة بينهما مع كونهما واحدة في نفس الامر كحكم العقل بالمغايرة
بين الجنس والفصل في العقل البسيط مع اتحادهما في نفس الامر وليست في الوجود الا الذات الاحدية كما انهما في الخارج شيء واحد هو العقل
وفي الاعتبار الاخر متميز كل منهما عن صاحبه فيتكثر الصفات والاسماء ولوازمها غاية التكثر فافهم ذلك لان لا تقع في التعطيل ولا في
التشبيه **فصل** في ايضاح القول بان صفات الله تع الحقيقية كلها ذات واحدة لكنها مفهومات كثيرة واعلم ان كثيرا من العقلاء
المدققين ظنوا ان معنى كون صفاته تع عين ذاته تع هو ان معانيها ومفهوماتها ليست متغايرة بل كلها ترجع الى معنى واحد
وهذا ظن فاسد ووهم كاسد والا لكانت الفاظ العلم والقدرة والارادة والحيوة وغيرها في حقه الفاظا مترادفة يفهم من كل منها ما

من الاخر فلا فائدة في اطلاق شيء منها بعد اطلاق احدها وهذا ظاهر الفساد ومؤد الى التعطيل والالحاد بل الحق في معنى كون صفاته عين ذاته

ان هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الاحدية بمعنى انه ليس في الوجود ذاته تعالى متميزا عن صفة بحيث يكون كل منها

شخصا على حدة ولا صفة متميزة عن صفة اخرى له بالحيثية المذكورة بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته اى يعلم هو بنفس ذاته المنكشفة

عنده بذاتها ومريد بارادة هي نفس ذاته بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الاكوان من حيث انها ينبغي ان توجد على ما سيجيء

ذكره وينبعث من كل من هذه الصفات صفات اخر مثل كونه حكيما غفورا خالقا دارقا رؤفا رحيما مبدئا معيدا مصورا منشئا محييا

مميتا الى غير ذلك فانها من فروع كونه قادرا على جميع المقدورات بحيث لا يدخل ذرة من ذرات الممكنات والمعاني في الوجود بأية حيثية

كانت من الحيثيات الا بقدرته وافاضته بوسط او بغير وسط ومثل كونه سميعا وبصيرا ومدركا وخبيرا او غير ذلك مما يتفرع ويتشعب

من كونه عليما وهكذا قياس سائر الاسماء والصفات الغير المتناهية الحاصلة من تركيب هذه الاسماء والصفات كتركيب الانواع والاصناف

والاشخاص من معان ذاتية كالاجناس والفصول الداخلية او عرضية كاللوازم والاعراض العامة والخاصة الخارجية فان من الاسماء والصفات

ما هي جنسية ومنها ما هي فصلية ونوعية ومنها ما هي شخصية كخالقية زيد وعالمية عمرو وكل من هذه الاسماء والصفات تستدعي

مظاهر ومجالي مناسبة اياها بها يظهر اثر ذلك الاسم والصفة فيه فكل صفة من صفات الله العظمى واسم من اسمائه العليا يقتضي ايجاد

مخلوق من المخلوقات يدل ذلك المخلوق على ذلك الاسم كما يدل الاشباح على الارواح والاظلال على الاشخاص والمظاهر على المباطن و

المرايا على الحقائق فالعالم الربوبي من جهة كثرة المعاني الاسمائية والصفات عالم عظيم جدا مع ان كل ما فيه موجودة بوجود واحد

بسيط من كل وجه وهذا من العجائب التي يختص بدركها الراسخون في العلم فلذلك اوجد الباري جل ذكره ما سواه ليكون مظاهر لاسمائه

الحسنى ومجالي لصفاته العليا فلما كان قهارا اوجد المظاهر القهرية التي يترتب عليها اثر القهر من الجحيم ودركاتها وعقاربها وحياتها

واصحاب سلاسلها واغلالها من الشياطين والكفار وساير الاشرار ولما كان رحيما غفورا اوجد مجالي الرحمة والغفران كالعرش وما

حواه من ملائكة الرحمة وكالجنة واصحابها من المقربين والسعداء والاخيار وهكذا القياس في سائر الاسماء ومظاهرها ومشاهدها

والصفات ومجاليها ومحاكيها واعتبر من احوال نفسك الناطقة المفطورة على صورة الرحمن وهي حجة الله على الخلق فاعرف ان كل ما يصدر

عنك من الاقوال والاحوال والحركات والسكنات والافكار والتخيلات هي مظاهر ما كمن في ذاتك من الاسماء فانك اذا احببت احدا و

والبته دعتك تلك المحبة الى ان يظهر منك ما يدل على محبتك اياه من المدح والتعظيم والتبسط والتكريم والدعاء له واظهار الفرح والنشاط

والتبسم والمطايبة ولو لم يكن احببته لما ظهر منك شيء من هذه الامور فهذه الآثار والنتايج مظاهر لصفة المحبة التي فيك واذا عاديت

احدا ظهر منك من الاقوال والحركات والآثار ما يدل على معاداتك اياه كالشتم والضرب والذم واظهار الوحشة والكراهة عنه وتمني

زواله وتشهي نكاله فهذه الآثار مظاهر لصفة العداوة التي فيك وقس على ذلك نظائره فهذه الاسماء والصفات وان كانت متحدة مع ذاته

بحسب الوجود والهوية فهي متغايرة بحسب المعنى والمفهوم ومن هيهنا يثبت ويتحقق بطلان ما ذهب اليه اكثر المتاخرين من اعتبارية الوجود

وكونه امرا انتزاعيا لا هوية له في الخارج ولا حقيقة له كساير المفهومات المصدرية كالامكان والشيئية والكلية والجزئية ولا يكون متكثرا

الا بتكثر ما نسب اليها من العلل والمهيات فيلزم عليهم كون صفاته موجودات متعددة متكثرة حسب تكثر معانيها وهذا فاسد قبيح جدا

ولاجل هذا الالزام ذهبوا الى ان مفادها ومعناها امر واحد وكلها ترجع الى مفهوم واحد وكادوا ان يقولوا بان الفاظها مترادفة في

حقه تعالى فقد علمت فساده انما بل التحقيق كما مر ان الوجود هو الاصل في الموجودية وهو مما يتفاوت كمالا ونقصا وشدة وضعفا

وكلما كان الوجود اكمل واقوى كان مصداقا لمعان ونعوت كمالية اكثر ومبدأ لآثار وافاعيل اكثر بل كلما كان اكمل واشرف كان مع اكثرية

صفاته ونعوته اشد بساطة وفردانية وكلما كان انقص واضعف كان اقل نعوتا واوصافا وكان اقرب الى قبول التكثر والتضاد حتى انه يصير

تغاير المعاني المتكثرة التي يكون في الوجود القوي الشديد موجبا لتضاد تلك المعاني في حق هذا الوجود الضعيف فتغاير الاسماء المتقابلة

له كالهادي والمضل والمحيي والمميت والقابض والباسط والاول والآخر والغفار والقهار سبب لتضاد الموجودات وتعاند المكونات

التي هي آثارها ومظاهرها كالهداية والضلالة بل كالملك والشيطان والحيوة والموت بل كالارواح والابدان **الموقف الثالث**

في علمه تعالى وفيه فصول **فصل** في ذكر اصول ومقدمات ينتفع بها في هذا المطلب **الاول** انه قد ثبت ان للاشياء وجودا

في الخارج ووجودا في القوة المدركة ومرادنا من الخارج هيهنا عالم الاجسام المادية ذوات الجهات الوضعية والحكماء لما حاولوا اثبات

ان للاشياء الخارجية نحوا اخر من الوجود وربما يقال له الذهني قالوا لولا تحقق الوجود الذهني لما صح اتصاف معدوم مطلق بحكم ثبوتي انا نحكم كثيرا على اشياء
معدومة في الخارج باحكام وجودية وثبوت الشيء للشيء متوقف على وجود ذلك الشيء واذ ليست تلك الاشياء في الخارج فلها نحو آخر من الوجود
وهو الوجود العلمي سواء اطلق لفظ العلم على ذلك الوجود او على الاضافة التي تقع بسببه بين العالم والمعلوم ومنها ان العلم كالوجود يطلق
تارة على الامر الحقيقي وتارة على المعنى الانتزاعي النسبي المصدري اعني العالمية وهو الذي يشتق منه العالم والمعلوم وسائر تصاريفه فالعلم
ضرب من الوجود ولو سلكت الحق فالعلم والوجود شيء واحد لكن الوجود اذا ضعف بحيث يتشابك مع العدم ويصحبه النقايص والقصورات
كالاجسام الوضعية وعوارضها المادية احتجب ذلك الوجود عن المدارك والمشاعر وكما احتجبت هذه الاجسام وعوارضها بعضها عن بعض
وغاب كل جزء منها عن صاحبه اذ ليس لها وجود جمعي ولا صورة حضورية في نفسها فكذلك احتجبت وغابت عن غيرها من القوى الادراكية
اذ حضور شيء عند شيء متفرع على حضوره في نفسه فليس لهذه الاجسام واحوالها وجود علمي ولهذا لا يطلق عليها اسم العلم والمعلوم ولا
لموضوعها اسم العالم مع انه يطلق عليها اسم الموجود لان اسم الموجود اعم تناولا للاشياء من اسم العلم وغيره من صفات الكمال كالقدرة
والارادة والعشق ونظائرها وان كانت كلها من احوال الوجود والموجود بما هو موجود وذلك لان في مفهوم كل منها زيادة اضافة على مفهوم
الوجود مثلا العلم عبارة عن وجود شيء لشيء آخر مستقل الوجود لا كوجود الصور ولا الاعراض للجسم كيف ولو كان الشيء علما ومعلوما لانه موجود
في ذاته لكان كل موجود في ذاته معلوما لكل احد وفساد اللازم يوجب فساد الملزوم ومنها ان الذي يطلق عليه اسم المعلوم قسمان احدهما
هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدركه وصورته العينية هي بعينها صورته العلمية ويقال له المعلوم بالذات وثانيهما هو الذي
وجوده في نفسه غير وجوده لمدركه وصورته العينية ليست هي بعينها صورته العلمية وهو المعلوم بالعرض فاذا قيل العلم عبارة عن الصورة
الحاصلة عن الشيء عند المدرك اريد بالمعلوم به الامر الخارج من القوة المدركة كالسماء والارض والبيت والحجر والشجر والفرس والانسان
وسائر الماديات واحوالها واذا قيل العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرك عني به العلم الذي هو نفس المعلوم لا شيء غيره وفي كل من القسمين
المعلوم بالحقيقة والمكشوف بالذات هو صورة الشيء التي هو وجودها وجود نوري ادراكي خالص عن الغواشي المادية غير مخلوط بالاعدام
والظلمات فقد علم مما ذكرنا ان الوجود على ضربين وجود ادراكي ووجود غير ادراكي وان العالم عالمان عالم الغيب وعالم الشهادة ومما الآخرة
والاولى وتسمية الآخرة بالغيب والدنيا بالشهادة انما هي بالقياس الى الضعف نظرنا لا بالقياس الى الامر نفسه لان الغيبة من لوازم هذا
الوجود الدنيوي والحضور والشهود من لوازم الوجود الاخروي مع تفاوت درجاته وطبقات الجنان في ذلك فكل طبقة هي اشد براءة عن هذا
العالم واكثر تجردا وارتفاعا عن المادة فهي اشد ظهورا واكثر حضورا وجمعية اعلم ان اكثر القوم ذهبوا الى ان المانع عن المعلومية هو كون
الشيء مقارنا للامور الزائدة على ذاته المؤثرة فيه كمقارنة اللون والوضع والشكل وغيرها لان العلم عبارة عند كثير منهم عن امتياز الشيء
عن غيره بوجه فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا به لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فقالوا المعلوم اما مجرد عما سواه او مخالطة به مخالطة
مؤثرة من الاغشية والملابس فالاول يسمى معقولا كالانسانية المطلقة المطابقة لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع
والاين والمتى ولو لم يكن مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص وزمان خاص لما طابقت المختلفين ولما صح حمل الحيوانية المطلقة على البق و
الفيل وسائر المختلفات في هذه العوارض الغريبة والثاني يسمى محسوسا سواء كان مبصرا او مسموعا او مشموما او مذوقا او ملموسا
او متخيلا او موهوما واما المقارنة الغير المؤثرة فهي غير مانع عن المعقولية كمقارنة السواد للحركة فان وجود احدهما للآخر او عدمه عنها لا
يغير به نحو وجود الآخر بخلاف مقارنة الوضع والمقدار وغيرهما لزيد مثلا فانها اذا زالت عنه زال وجوده التشخصي فلاجل ذلك معدّ للمعقولية
عندهم بالانفراد والتخلص بالكلية عن العوارض الغريبة وكذا مدار المدركية على شيء ما من التجرد فالمتجرد عن اصل المادة دون عوارضه هو
المحسوس بشرط تحقق نسبة ما وضعية لمحل الصورة الادراكية لمادتها الخارجية والمتجرد عن المادة وعوارضها الا المقدار هو المتخيل والمتجرد
عن الجميع لا النسبة غير وضعية هو الموهوم والمتجرد بالكلية المساوي نسبته الى الافراد كلها هو المعقول هذا حاصل ما افاده وفيه قصور
ناش عن قلة البضاعة في صناعة الحكمة وعدم الاطلاع على تفاوت انحاء الوجودات قوة وضعفا وكمالا ونقصا فان المانع من كون زيد معقولا
ليس مقارنته للشكل والوضع واللون والاعضاء كالراس واليد والرجل فان جميع ما ذكروه كما يمكن وجودها مع زيد في الخارج يمكن وجودها معه
في العقل بل هذه الانواع الطبيعية المركبة من هذه الابعاض والاعضاء المختلفة وصفاتها اللازمة اذا فرض سلبها عنها لم يكن ماهياتها
هي هي فان الحيوان كالاسد مثلا اذا انسلخ عن المقدار والشكل والراس والعين واليد والرجل والبطن لم يكن اسدا ولا حيوانا وايضا

كما يمكن للعقل ان يتصور الانسان فكذا يمكن له تصور مقداره وشكله ووضعه ولونه واينه وغير ذلك فرادى وجمعى فالقول بان مدار العاقلية على تجريد مهية المعلوم عن المقدار والشكل وغيرهما قول زور مختلق كيف وهذه الامور بعضها مقومات للمهية وبعضها كمالات وتتمات لها والكلام في تعقل كل منها كالكلام في تعقل تلك المهية فالحق الحري بالتصديق والتحقيق هو ان مدار العلم والجهل وكذا النور والظلمة والظهور والخفاء والحضور والغيبة على تأكد الوجود وضعفه فالوجود كلما كان اقوى تحصلا واشد فعلية واتم هوية كان اقوى انكشافا واشد ظهورا واكثر حيطة وجمعا للاشياء وكلما كان اضعف انقص كان اكثر خفاء وظلمة واقل حصولا وانقص ظهورا ثم اقوى الموجودات هو الوجود الواجبي المبرأ بالكلية عن جهات الامكانات والاعدام والشرور وعن جهة النقص والقصور وهو عالم الالهية الذي فيه وجود جميع الاشياء كلها على وجه الوجوب الذاتي من غير شائبة كثرة وامكان واضعف الموجودات هو الاجسام الطبيعية واحوالها وهو عالم الحدوث والدثور والتجدد والزوال والاول منبع ماء الحيوة والظهور ومبدء انوار العلوم والمعلومات والاخر معدن الموت والظلمات وما بين هذين الطرفين طبقات كثيرة كلما هو اقرب الى الملأ الاعلى كان في باب الظهور والعلم اقوى وكلما هو ابعد منه كان اخفى واضعف ظهورا ومعلومية لكن جميع ما سوى هذا العالم الاسفل مشتركة في ان وجودها وجود صوري ادراكي غير منفك عن الحيوة والادراك بخلاف ما في هذا العالم وهو الاجسام الطبيعية اذا اخذت بذاتها مع قطع النظر عن مباديها النفسية والعقلية ومقوماتها الباطنية فان جميعها خارجة عن حدود هذا العالم وان كانت محيطة بهذه الاجسام اذ لا قوام للسافل الا بالعالي لولا العالي لانطمس السافل وانت قد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة وبينه بالمعنى الذي هو جنس والحيوة والادراك خارجان عن حدود الاجسام الحيوانية التي في هذا العالم بالمعنى الاول وغير خارجين عنها بالمعنى الثاني فابدان الحيوانات وجثثها هي من هذا العالم ونفوسها وارواحها من عالم اخر ومنها انه قد مر ان العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجي وقد يكون غيره فههنا نقول كما ان العلم بالشيء قد يكون صورة ذهنية كما في علمنا بالاشياء الخارجة عنا علما وذلك العلم لا محالة امر كلي وان تخصصت بالف تخصص فكذلك قد يكون امرا عينيا وصورة خارجية كما في علمنا بنفسنا وبصفاتنا اللازمة فانا ندرك ذواتنا بعين صورتنا التي نحن بها نحن لا بصورة زائدة عليها فان كل انسان يدرك ذاته على الوجه الذي يمتنع فيه الشركة ولو كان هذا الادراك بصورة حاصلة في نفسنا فهي تكون كلية وان كانت مجموع كليات جملتها تختص بذات واحدة اذ مع ذلك لا يخرج نفس تصوره عن احتمال الصدق على كثيرين وايضا كل مفهوم كلي وصورة ذهنية لو كان امرا ما بذاتنا فنحن نشير اليه بهو ونشير الى ذاتنا بانا فعلمنا بذاتنا عين وجود ذاتنا وهويتنا الشخصية واعلم ان ههنا دقيقة شريفة يجب التنبيه عليها وهي ان لقائل ان يقول النفس الانسانية جوهر متحصل لا محالة تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون الجوهر جنسا له وكل ما له جنس يكون له فصل لا محالة فالنفس مركبة من جنس طبيعي وفصل طبيعي وهما اعني الطبيعتين مفهومان كليان وكل ما هو مركب من المفهومات الكلية لا يمكن الاشارة اليه الا بهو لا بانا فان قلت الجنس والفصل جزآن لنوع النفس فلا بد من انضمام امر جزئي اليهما حتى يتم قوامها الشخصي والقوام من معنى النوع مع التشخص لا يحتمل الصدق على كثيرين قلت هب ان المركب من عدة معان مع امر متشخص بذاته كالوجود ونحوه امتنع صدقه على كثرة لكن لا بد في تعقل ذلك المركب من تعقل مقوماته الكلية بعلم كلي وصورة ذهنية وكلما هو كذلك فهو بالنسبة الينا هو ولا يمكن الاشارة اليه بانا ونحن نعلم بوجداننا انا عند ادراكنا لذاتنا قد نغفل عن جميع المفهومات والعنوانات الكلية فضلا عن مفهوم الجوهر او الناطق او غير ذلك وكلما نذكر من هذه الامور لا نشير اليه بانا فعلم من هذا ان لا ما غاب عنا الا هويتنا البسيطة فلابد ان تكون هذه الهوية البسيطة لا غير اذ كلما هو غيره فلا محالة تحت احدى المقولات فيكون مركبا من امور كلية والوجود ليس كذلك لما قدمر مرارا انه غير داخل تحت معنى كلي وان صدق عليه كثير من تلك المعاني وبعرفيهما اندفع ايراد بعضهم على القوم عند ما اثبتوا تجرد النفس بانا نغفل عن البدن وسائر الاجسام وعوارضها ولا نغفل عن ذاتنا فذاتنا جوهر مجرد غير شيء من الاجسام وعوارضها حيث يقول على سبيل المعارضة انا نحن كثيرا ما ندرك ذاتنا ولا نخطر ببالنا اصلا معنى الجوهر فكيف يكون ذاتنا عين جوهر المجرد ومنها ان النفس كما تدرك ذاتها بعين ذاتها لا بصورة اخرى كذلك تدرك كثيرا من قواها المدركة والمحركة لا بصورة اخرى ذهنية وبيان ذلك من وجوه الاول ان النفس تتصرف في بدنها الخاص التشخصي وتستعمل قواها الشخصية الموجودة في الاعيان فانها تستعمل مثلا قوتها المتفكرة وتستخدمها في تفصيل الجزئيات وتركيبها وتركيب الحدود الوسطى وهي لا محالة صورة جزئية موجودة في مشهد النفس حاضرة عندها ماثلا بين يديها تقلبها كيف تشاء وتتصرف فيها بالتقديم والتاخير والجمع والتفريق وقابل هذه التصرفات والتقلبات ليس الا صورة شخصية

عينية لا امور كلية ذهنية مبهمة الوجود وكذا الآلة التي بها يقع التصرف والترتيب اعني القوة المفكرة وكذلك تدرك النفس قويها الخيالية
والجسمية وتتصرف فيها وتحفظها وتحفظ بها للصورة الموجودة فيها وتشاهدها باعيانها لا بواسطة صور اخرى غيرها لئلا يلزم تضاعف
الصور وذهابها الى غير النهاية فالنفس اذن تشاهد تلك الامور مبصرة اياها ببصر ذاتها لا بباصرة اخرى الثاني ان ادراك هذه الامور
لو كان بصورة ذهنية ماخوذة عنها لادركناها على الوجه الكلي واللازم باطل لانا نجد من انفسنا انا ندرك كثيرا من هذه الصور الادراكية
على الوجه الجزئي هذا حال جمهور الناس واهل الكمال منهم يدركون مع ذلك بالمشاهدة الحضورية حوامل تلك الصور وحفظها وكتبة الاعمال
وتصريف اقلامها وكيفية كتابتها وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واذا بطل الملزوم كان نقيضه حقا وهو المط الثالث انا نتألم
بمرض او تفرق اتصال يقع في بدننا والالم هو الشعور بالمنافي وليس هذا الالم بان يحصل لتفرق الاتصال او للخلط المؤدي او الكيفية المؤدية
صورة اخرى في تلك العضو جزئية او في النفس كلية او في غيرها بل المدرك في هذا الالم نفس تفرق الاتصال او كيفية قائمة بالعضو نعم ربما يحصل
من ادراك هذا المنافي بصورة اخرى المتألم غير هذا الالم الحسي فاذن ثبت ان من الاشياء ما يكفي في ادراكها مجرد حضور ذاتها للنفس او لامر له تعلق
حضوري بها الرابع ان من ادرك شيئا خارجا عن ذاته وذات قواه فانما يدركه بصورة حاصلة منه عند نفسه مطابقة اياه واما تلك
الصورة فانما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى مطابقة والا لزم ان يجتمع في محل واحد صور متساوية في المهية مختلفة بالعدد
وهو محال الخامس من العرشيات ان النفس في مبدء فطرتها خالية عن العلوم التصورية والتصديقية ولا شك ان استعمال الآلات كالحواس
فعل اختياري ليس فعلا طبيعيا فيتوقف لا محالة على العلم بتلك الآلات فلو كان كل علم بارتسام صورة من المعلوم لزم توقفه على استعمال الآلة
الموقف على العلم بتلك الآلة وهكذا يعود الكلام فاما يدور او يتسلسل وهما محالان فبالضرورة اول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها
بقواها وآلاتها التي هي الحواس الظاهرة والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس لذاتها
استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل الذي هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته كما في سائر الافعال الاختيارية الصادرة عنها
في خارج البدن فان هذا ضرب اخر من الارادة ليس بالقصد والروية وان كان غير منفك عن العلم بل لكن الارادة ههنا وفي غيره من الافعال
الاختيارية الصادرة عن النفس مسبوقة بالعلم بها والتصديق بفائدتها واما الفعل الذي هو كاستعمال النفس القوى والحواس ونحوها فانما
ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات ولا بارادة زائدة وعلم زائد بل النفس لما كانت في اول الفطرة عالمة
بذاتها عاشقة لها ولفعلها عشقا ناشئا عن الذات اضطرت الى استعمال الآلات التي لا قدرة لها الا عليه فاحفظ هذا فانه علق نفيس و
من الشواهد الدالة على هذا المطلب ان صورة ما قد تحصل في آلة ادراكية والنفس لا تشعر بها كما اذا استغرقت في فكر او في غضب او شهوة
او فيما تؤدي حاسة اخرى فلا بد من التفات النفس الى تلك الصورة فالادراك ليس الا التفات النفس ومشاهدتها للمدرك والمشاهدة ليست
بصورة كلية بل بصورة جزئية فلا بد ان يكون للنفس علم اشراقي حضوري ليس بصورة زائدة فقد ثبت وتحقق بهذه الوجوه ان الادراك
مطلقا انما يحتاج الى صورة حاصلة واما الاحتياج الى صورة ذهنية زائدة على ذات المدرك فانما يكون حيث لا يكون وجود المدرك
وجودا ادراكيا نوريا كالاجسام المادية وعوارضها او لا يكون المدرك بوجوده حاضرا عند القوة الدراكة وعدم الحضور اما لعدم
وجود المدرك اصلا او لعدم وجود ادراكي له او لعدم وجوده الادراكي عند قوة دراكة فان كل واحد من الموجودات ليس حاصلا لكل
احد ولا كل واحد من الصور العلمية ليست حاصلة لكل من له صلاحية العالمية والا لكان كل عالم عالما بكل شيء وليس كذلك كما لا
يخفى بل لا بد في تحقق العالمية والمعلومية بين الشيئين من علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود فيكون كل شيئين يكون بينهما علاقة اتحادية
وارتباط وجودي احدهما عالما بالاخر الا المانع من كون احدهما ناقص الوجود او مشوبا بالاعدام محتجبا بالغواشي الظلمانية فان تلك العلاقة
مستلزمة لحصول احدهما للاخر وانكشافه عليه وهي قد تقع بين نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العيني وذات العالم كما في علم النفس بذاتها
وصفاتها وقواها والصور الثابتة في الواح مشاعرها وقد تكون بين صورة حاصلة من المعلوم زائدة على ذاته وذات العالم كما في علم النفس
بما خرج عن ذاتها وذات قواها ومشاعرها ويقال له العلم الحصولي والعلم الحادث والمدرك بالحقيقة ههنا ايضا هو نفس الصور الحاضرة
لا ما خرج عنها واذا قيل للخارج انه معلوم فذلك بقصد ثان كما ان الموجود قد يطلق على نفس الوجود وقد يطلق على المهية الموجودة و
الموجود بالحقيقة هو القسم الاول وهو المتعين المتميز في الواقع دون المهية لانها في ذاتها امر مبهم غير متعينة الذات فاذا اطلق عليها
لفظ الموجود فانما هو بقصد ثان من جهة ارتباطها بالوجود وقد اشرنا مرارا الى ان العلم ضرب من الوجود بل عينه فوزان العلم وزان الوجود

فكلما وجد لنفسه فهو معلوم لنفسه وكلما وجد لشيء آخر فهو معلوم لذلك الآخر لكن الهيولى وجودها بالقوة فهي غير موجودة لذاتها فهي
غير عالمة بذاتها ولا الصورة الجسمية والنوعية موجودة لذاتها فلا تكون معلومة لذاتها ولا الهيولى عالمة بها كما عرفت فاذن العلم بالشيء با
لحقيقة هو حضور ذاته عند العالم وهو اتم قسمي العلم بالشيء لا بحصول صورة هي غير ذات الشيء المعلوم اذ لا علاقة بين العالم وبين التي هي
غير الصورة العلمية فمن ذهب الى ان العلم بالغير منحصر في ارتسام صورة منه لا غير فقد اخطأ وانكر اتم قسمي العلم نعم لو قيل ان العلم بالاشيا
التي ليس وجودها الخارجي وجودا ادراكيا كالاجسام الطبيعية وحركاتها واحوالها منحصر في حصول صورة اخرى مطابقة اياها لكان حقا لكن
اكثر الاقوام ذاهلون عما حققناه من ان لا حضور لهذه الماديات والظلمات عند احد ولا انكشاف لها عند مباديها الا بوسيلة انوار علمية
متصلة بها هي بالحقيقة تمام ماهياتها الموجودة بها ومنها انه يجب ان يعلم ان المعقول بما هو معقول وهو المعقول بالحقيقة والذات
وجوده في نفسه ووجوده لعاقله ومعقوليته شيء واحد بلا اختلاف جهة وكذا المحسوس بما هو محسوس وهو المحسوس بالذات اعني الصورة
الحسية المتمثلة عند الجوهر الحساس وجوده في نفسه ووجوده للحاس ومحسوسيته شيء واحد بلا اختلاف جهة فما وجوده لغيره لم يكن معقولا
لذاته ولا محسوسا لها كالصور الطبيعية والجمادية وغيرها وكالبصر والسمع وسائر الحواس ولهذا لم تكن تحس بذواتها فالبصر لا يحس البصر
ولا السمع يدرك السمع بل النفس تدرك البصر وما يبصر به والابصار جميعا وتدرك السمع والمسموع والسماع جميعا لانها موجودة لا لذ وامّا
فاذا ثبت هذا فنقول لو كانت الصورة المعقولة قائمة بذاتها لكانت موجودة لذاتها وصارت معقولة لذاتها وكان عقلا وعاقلا
ومعقولا وكذا لو فرضنا الصورة الحسية امرا مجردا قائما بذاته كان محسوسا لذاته وكان وجوده لذاته نفس محسوسيته لذاته فصار حسا وحا ساً
ومحسوسا كما صرح به بعض توابع المشائين من ان الطعم لو فرض قائما بذاته لكان طعما لنفسه وبهذا التحقيق اندفع ما اورده شيخ اتباع المشرقيين
من انه لو كان العلم هو عين الحصول لكان كل جماد عالما بذاته وبالاعراض القائمة به اذ ما من جماد الا وقد حصل ماهيته له وحصل له بعض الصفات
وذلك لما قدمنا ذكره من ان الصور الجمادية وما يجري مجريها لما كانت حاصلة للمواد لم يحصل ذواتها لها الا ان القائم بغيره كانت اينيته بعينها
اينيته لمحله فلو حصل له شيء صورة كان او عرضا يكون حصوله في الحقيقة لمحله لا له فان ما ليس له حصول لنفسه سواء كان له حصول في
نفسه او لا كيف يحصل له شيء وايضا قد لاح لك منا ان هذه الاجسام الطبيعية واحوالها وجودها مشوب بالاعدام والحجب الظلمانية في
انفسها فضلا عما يكتنف بها من الغواشي الخارجية فالمانع من المعلومية عندنا في الجماد وغيره لذواتها ليس مجرد كونها ذا محل ومادة او كونها ذا
ملابس وغواشي لاحقة لذاتها بل نحو وجودها في نفسها مانع عن تعلق العلم بها عقليا كان او حسيا وقد اشرنا الى ما في الوجه الثاني من الخلل
والقصور **وهم وتنبيه** واعلم ان بعض الناس زعموا ان الحكماء استدلوا على كون كل مجرد عاقلا بالاستنتاج من موجبتين كليتين
من الشكل الثاني حيث انهم استنتجوا من قولهم كل صورة غير جسمية ذات مجردة عن المادة وقولهم ان كل صورة غير جسمية معقولة بالفعل والحال ان
الموجبتين في الثاني لا ينتجان وذلك وهم فاسد بل انهم قالوا كل ما هو موجود مستقل الوجود مجردة عن المادة فصورة ذاته موجودة لذاته تم
لا لغيره فيكون معقولا لذاته وعاقلا لذاته او قالوا ان كل ما هو مجرد عن المواد اما ان يصح ان يعقل او لا يصح وثم ان لا يصح ان يعقل اذ كل موجود
يمكن ان يعقل بوجه فصحة معقوليته اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شيء كالحال في المعقولات بالقوة من الا جسام
وغيرها التي يحتاج في معقوليتها الى نزع وتجريد مجرد ينتزعها ويجردها عن المادة وعن غواشيها حتى تصير معقولة بالفعل بعد ما كانت
معقولة بالقوة لكن الشق الثاني لا يصح في المجرد بالفعل اذ كل ما له من الصفات والاحوال بالامكان العام فهو له بالوجوب اذ لا انفعال
ولا تغير له فلا يستنتج له شيء لم يكن فكلما يجوز له يجب له فلما جاز كون كل مجرد معقولا فوجب ان يكون معقولا بالفعل دائما فوجب ان يكون
معقولا لذاته مع قطع النظر من غيره فهو عاقل لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل هف وههنا
شكوك يجب ازالتها الاول ان كون الشيء عالما بنفسه ينكشف له المعلومات حال خارجي مغاير لنفس حقيقته من حيث هي فلا يكون العلم
نفس حقيقة العالم وحدها من غير انضمام صفة زائدة والا لكانت ذاته من حيث هي هي مصداقا لصدق مفهوم العالم فان كل شيء في نفسه
هو هو وكل ماهية من حيث نفسها ليست الا هي فلا بد من كون الشيء عالما بنفسه مثلا من امر آخر غير نفس ذاته يكون بحسبه مصداقا لعالميته
ومعلوميته فكيف يكون علم المجرد بذاته عين ذاته اقول هذه مغالطة منشأها الخلط بين الوجود والماهية فان لفظ الذات قد يطلق
ويراد به الهوية الشخصية وقد يطلق ويراد به الماهية النوعية والعلم في الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده لانه لو فرض له ماهية كلية كان
معنى تلك الماهية غير معنى العلم فذات المجرد بذاته وهويته مصداق لصفة العلم بلا انضمام شيء آخر اليها وقد علمت مرارا ان صدق المفهومات

وكل صورة معقولة بالفعل عن الشيء فهي مجردة عن المادة

المغايرة على شي لا يستدعي تغاير جهات الصدق اصلا ولا يقدح كثرتها في وحدة الذات الموصوفة بها الا ان يوجب تغاير الحيثيات الثاني اعترض صاحب المباحث المشرقية على الحكماء في حكمهم ان علم كل مجرد بذاته غير زايدة على ذاته بقوله انه لو كان كذلك لكان كل من عقل مجردا عقل كونه عاقلا لذاته وليس كذلك اذ اثبات كون المجردات عاقلة لذواتها يحتاج الى تجشم برهان فستانف اذ بيان اثبات عاقليتها غير بيان اثبات وجودها الا ترى انه من اثبت وجود الباري جل ذكره بنحو من البرهان لم يكتف به في اثبات علمه بل يلزمه اقامة الحجة الاخرى له والجواب بوجهين بعد ما مران عقل المجرد لذاته عين وجوده الخاص القائم بذاته لا لغيره وهذا النحو من الوجود لا يمكن ان يحصل لغيره مطلقا فضلا عما يحاول البرهان على وجوده والذي يحصل له عند اقامة البرهان صورة علمية مطابقة له بمعنى كونه موجودا فهيهنا قد حصلت ماهية موجودة لشي آخر هو نفس ذلك المبرهن او عقله فيكون هذا النحو من الوجود حاصلا له لا حاصلا لذاته فيكون هذه الصورة معقولة له لا معقولة لذاتها لما ثبت ان كلما وجوده لغيره لم يكن حاصلا الا لذلك الغير لا لذاته فذلك الغير عاقل له فقط لا هو عاقل لنفسه في هذا الوجود بل في وجود آخر له عند ما يقوم بنفسه فعلى هذا لا يلزم من كون وجود المجردات القائمة بانفسها عين معقوليتها لذواتها ان يكون وجودها القائم بغيرها عين معقوليتها لذاتها بل هو عين معقوليتها لذلك الغير فلم يلزم ان من عقل ذاتها عقلها عاقلة لذاتها اللهم الا ان يعلم احد ذاتها بالعلم الحضوري الاشراقي كما يقع لبعض السالكين من اصحاب المعارج عند فنائهم عن بشريتهم وعروجهم الى السموات العلى الثالث ان كثيرا من المنتسبين الى العلم والفضل زعموا انه عند كون الشي عالما بذاته ومعلوما يلزم اختلاف الحيثيتين وان موضوع العالمية غير موضوع المعلومية بالاعتبار وصاحب حواشي التجريد قاس ذلك على معالجة الشخص نفسه اذ لا شك انه من حيث كونه معالجا غيره من حيث كونه مستعلجا فالمؤثر النفس من حيث ما لها من ملكة المعالجة والمتاثر من حيث ما لها من استعداد قبول العلاج والعجب انه قاس بين اختلاف امرين لا يوجب تكثرا اصلا لا في الخارج ولا في الذهن ولا في الذات ولا في الاعتبار كالعالمية والمعلومية وبين اختلاف امرين لا بد فيه من التكثر في الخارج والعين دون الذهن والاعتبار فان التاثير التجددي وما جنسنا عاليان لا يشتركان في ذاتي اعني مقولتي ان يفعل وان ينفعل فالقوة الانفعالية لا بد لها من مادة جسمانية فعند انفعال النفس بحصول حالة نفسانية جديدة لا بد لها من مادة بدنية حاصلة لقوة الانفعال حتى ينفعل النفس بها من حالة الى حالة اخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقة ببدن مادي لا يمكن لها عند ذلك استكمال بكمال مجدد ولا انفعال بصفة حادثة لها فبالحقيقة المعالج يعني المداوي المفيد للشفاء والدواء هو قوة اجل وارفع من النفس الطبيعية فضلا عن المريضة والمستعلج يعني المريض الممنوع بالآفة والنقص هو الامر المتعلق بما هو منبع الآفة والشر وهو المادة او ما يتصل بها من جهة اتصاله بها سواء كان صورة طبيعية او نفسانية فالموضوع فيهما مختلف ذاتا واعتبارا واما موضوع العالمية والمعلومية فهو لا يستدعي اختلافا لا في الذات ولا في اعتبار الذهن كما صرح به الشيخ في كثير من كتبه الرابع ان جمهور المتاخرين زعموا ان التضايف مطلقا من اقسام التقابل وان كل متضايفين متقابلان لما سمعوا ان القوم ذكروا في بحث التقابل ان من اقسامه الاربعة تقابل التضايف ولاجل ذلك حكموا بان اضافة العالمية مغايرة آبية مقابلة لاضافة المعلومية فاذا ورد عليهم الاشكال في كون الذات الواحدة عالمة ومعلومة في علم الشي بنفسه من انه يلزم اجتماع المتقابلين تفصوا عنه بان التغاير بين موضوع العالمية والمعلومية هناك امر اعتباري ولم يتفطنوا بان التغاير الاعتباري في الموضوع غير كاف في صحة اجتماع المتقابلين ثم ذهبوا الى ان اضافة العالمية في البسيط امر اعتباري فهو لا يحصل له في الخارج وكذا المعلومية فذلك من اشنع الكلام وافتح القول وهو مصادم بالبرهان ولاجل هذه الشبهة الركيكة انكر قوم من القدماء علمه تعالى بذاته فالذي تحسم به مادة هذه الشبهة انه ليس وجود كل مفهومين متضايفين مما يقتضي تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي ان يكون وجودها بعينها غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه اصلا بل ولا شي من المفهومات المتباينة الوجود ايضا بمجرده لا يقتضي ذلك الا بيان وبرهان لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات احدية فبعض المتضايفات يحكم العقل بتقابلهما كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والمستعد والمستعد له والتقدم والتاخر لحصول التنافي بين طرفيها في الوجود لا في مجرد المفهوم كما اشرنا اليه وبعضها ليس كذلك كالعالمية والمعلومية وما يجري مجريهما كالمحب والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك فالذي يكون من اقسام التقابل من المضاف هو ما يكون من الضرب الاول لا ما هو من الضرب الثاني فاذا تمهدت هذه المقدمات فلنشرع في تحقيق علمه بذاته وبما سواه وكيفية علمه بالاشياء المبدعة والكائنة ومراتب علمه تعالى بها كالعناية والقضاء والقدر والكتاب في عدة فصول اخرى

فصل في اثبات علمه بذاته كانك بعد تذكر ما اسلفناه من الاصول لا تحتاج الى مزيد بيان لهذا المطلب فنقول زيادة في التوضيح ان حقيقة العلم لما كان مرجعها الى حقيقة الوجود بشرط سلب النقايص العدمية وعدم الاحتجاب

بالملابس الظلمانية وثبت ان كل ذات مستقلة الوجود مجردة عما يلابسها فهي حاصلة لذاتها فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجود
ذاتها لا غير وهذا الحصول او الحضور لا يستدعي تغايرا بين الحاصل والمحصول له والحاضر والذي حضر عنده لا في الخارج ولا في الذهن فكل ما هو
اقوى وجودا واشد تحصلا وارفع ذاتا من النقائص والقصورات فيكون اتم عقلا ومعقولا واشد عاقلية لذاته فواجب الوجود لما كان مبدأ
سلسلة الوجودات المترتبة في الشدة والضعف والشرف والخسة من العقليات والحسيات والمبدعات والمكونات فيكون في اعلى مراتب شدة
الوجود وتجرده ويكون غير متناه في كمال شدته وغيره من الموجودات وان فرض كونها غير متناه في القوة بحسب العدة والمدة لكنها ليست بحيث
لا يمكن تحقق مرتبة اخرى في الشدة هي فوقها فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى فكان وزان عاقليته لذاته على هذا الوزان فنسبة عاقليته
في التأكد الى عاقلية الذوات المجردة لذواتها كنسبة وجوده في التأكد الى وجودها فعلم الموجود الحق بذاته اتم العلوم واشدها نورية وجلا
وظهورا بل لا نسبة لعلمه بذاته الى علوم ما سواه بذواتها كما لا نسبة بين وجوده ووجودات الاشياء وكما ان وجودات الممكنات منطوية
مستهلكة في وجوده على ما مضى بيانه بالبرهان فكذلك علوم الممكنات منطوية مستهلكة في علمه بذاته تعالى وقد علمت ايضا ان وجوده
حقيقة الوجود التي لا يخرج عنها شيء من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقة العلم التي لا يعزب عنها شيء من العلوم والمعلومات **تذكرة**
قد قرع سمعك فيما مضى في الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كلما حكم به العقل انه كمال للموجود ما من حيث هو موجود ولا يوجب تخصصا
بشيء ادنى ولا تغيرا ولا تجسما او تركبا ثم تحقق في موجود من الموجودات كان ممكن التحقق في الموجود الحق بالامكان العام فيجب وجوده له لا محالة
والا لكان فيه تعالى جهة امكانية مقابلة للوجوب الذاتي وقد مر ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع الحيثيات ولا شك ان العلم صفة
كمالية للموجود بما هو موجود ولا يقتضي تجسما ولا تغيرا ولا امكانا خاصا وقد تحقق في كثير من الموجودات كالذوات العاقلة فليجب حصوله
لذاته تعالى على سبيل الوجوب بالذات وايضا كيف يسوغ عند ذي فطرة عقلية ان يكون واهب كمال ما ومفيضه قاصرا عن ذلك الكمال
فيكون المستوهب اشرف من الواهب والمستفيد اكرم من المفيد وحيث ثبت استناد جميع الممكنات الى ذاته تعالى التي هي وجوب صرف وفعلية
محضة ومن جملة ما يستند اليه هي الذوات العالمة والصور العلمية والمفيض لكل شيء اولى بكل كمال غير متكثر لئلا يقصر معطي الكمال عنه
فكان الواجب عالما وعلمه غير زائد على ذاته كما مر **فصل** في علمه تعالى بما سواه قد مضى في العلم الكلي ان العلم التام بالعلة التامة او بجهة كونها
علة يقتضي العلم التام بمعلولها واياك ان تفهم من قولنا جهة العلية وحيثية كون الشيء علة نفس المعنى الاضافي من العلية المتأخر حصوله
عن العلة والمعلول جميعا بل الامر المتقدم على المعلول الذي به كانت العلة علة وبه حصل وجود المعلول ولا شك ان قوام كل معلول بامر مقوم له
محصل اياه بذاته بلا توقف على غيره والا لكان هو مع ذلك الغير مقتضيا للمعلول والكلام فيما يتوقف عليه وجود المعلول بالاستقلال
فلا بد في كل علة مستقلة لمعلول ان يكون المعلول من لوازمه فكل معلول من لوازم ذات علته المقتضية اياه فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها
سواء كان حصولها في ذهن او خارج حصل ذلك المعلول بخصوصه لما ظهر انه من لوازم ذاتها وليس كذلك حال العكس فان المعلول لا يقتضي
العلة بخصوصها والا لكانت العلة معلولة لمعلولها بل انما يقتضي بامكانه وافتقاره علة ما فاينما تحققت علة ما بخصوصها تحقق المعلول
بخصوصه واينما تحقق المعلول تحققت علة ما لا بخصوصها فحصول العلة برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه وحصول المعلول برهان
قاطع على علة ما وهو دليل ظني على ذات العلة بخصوصها وانما سمي الاستدلال من المعلول على العلة قسما من البرهان وهو المسمى بالاعتبار
الاول لا بالاعتبار الثاني فثبت وتحقق ان العلم بالعلة التامة او المقتضية يوجب العلم بالمعلول بل ثبت ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من
جهة العلم بسببه فاذا تمهد هذا الاصل الكلي فنقول لما ثبت كون الواجب تعالى عالما بذاته ولا شك ان ذاته علة مقتضية لما سواه
على ترتيب نظام فانه مقتض بذاته للصادر الاول وبتوسطه للثاني وبتوسطهما للثالث وهكذا الى اخر الموجودات فيلزم كونه تعالى عالما بجميع
الاشياء على النظام الاتم فكان علمه بجميع ما عداه لازما لعلمه بذاته كما ان وجود ما عداه تابع لوجود ذاته واما كيفية هذا العلم بالاشياء
على وجه لا يلزم منه تكثر في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا كونه فاعلا او قابلا ولا ايضا يلزم منه الايجاب من جهة هذا العلم بالاشياء هل هو
قبل الاشياء او بعد الاشياء او مع الاشياء بان لا يعلم الاشياء الا حين وجودها فيكون للاشياء فيه تاثير ويكون بسبب الاشياء بحال
لم يكن من قبل على تلك الحال فلا يكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فاعلم ان الاهتداء بها من اعلى طبقات الكمال
الانساني والفوز بمعرفتها يجعل الانسان مضاهيا للمقدسين بل من حزب الملائكة المقربين ولصعوبة دركها وغموضه زلت اقدام
كثير من العلماء حتى الشيخ الرئيس ومن تبعه في اثبات علم زائد على ذات الواجب في ذوات الممكنات وحتى شيخ اتباع الرواقية ومن تبعه في نفي العلم

السابق على الايجاد فاذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما وشدة براعتهما وكثرة خوضهما في هذا الفن هذا الحال فكيف حال من دون هؤلاء
من اهل الاهواء والبدع واصحاب الجدل في الكلام والبحث مع الخصما ولاجل ما ذكرناه ولاجل ما ذكرناه من الصعوبة والاشكال انكر بعض الاقدمين
من الفلاسفة علمه تعالى بشيء من الموجودات غير ذاته وصفاته التي هي عين ذاته كما ان منهم من نفى علمه بشيء اصلا بناء على ان العلم عندهم اضافة بين
العالم والمعلوم ولا اضافة بين الشيء ونفسه او صورة زائدة على ذات المعلوم مساوية له فيلزم تعدد الواجب اذ لو يعلم ذاته لو يعلم غيره اذ علم
الشيء بغيره بعد علمه بذاته فقد ضلوا ضلالا بعيدا وخسروا خسرانا مبينا فما اشنع واقبح من ان يدعي مخلوق لنفسه الاحاطة العلمية بجلائل
الملك ودقائق الملكوت ويسمي نفسه فيلسوفا حكيما ثم يرجع ويسلب العلم بشيء من الاشياء من خالقه الحكيم العليم الذي افاض ذوات العلماء
ونور قلوبهم بمعرفة الاشياء اللهم الا ان يكون لكلام اولئك الفلاسفة معنى اخر قصدوه غير المدلول الظاهر او كان المراد المصطلح من لفظ
العلم عندهم شيئا اخر بان قصدوا من لفظ العلم حيث نفوا عنه تعالى العلم الانفعالي والصورة الذهنية المنقسمة الى التصور والتصديق
عند الناس وما يجري مجريها والله يعلم باسرار عباده **فصل** في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالاشياء احدها مذهب توابع
المشائين منهم الشيخان ابو نصر وابو علي وبهمنيار وابو العباس اللوكري وكثير من المتاخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته
وحصولها فيه حصولا ذهنيا على الوجه الكلي الثاني القول بكون وجود صور الاشياء في الخارج سواء كانت مجردات او ماديات مركبات
او بسائط مناط عالميته تعالى بها وهو مذهب شيخ اتباع الرواقية شهاب الدين المقتول ومن يحذو حذوه كالمحقق الطوسي وابن كمونة
والعلامة الشيرازي ومحمد الشهرستاني صاحب كتاب الشجرة الالهية الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة وهو المنسوب الى فرفوريوس
مقدم المشائين من اعظم تلامذة المعلم الاول الرابع ما ذهب اليه افلاطن الالهي من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وانها
علوم الهية بها يعلم الله الموجودات كلها الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم المعتزلة فعلم الباري تعالى
عندهم بثبوت هذه الممكنات في الازل ويقرب من هذا ما ذهب اليه الصوفية لانهم قائلون بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا
عينيا كما قالته المعتزلة السادس مذهب القائلين بان ذاته تعالى علم اجمالي بجميع الممكنات فاذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الاشياء وهو قول
اكثر المتاخرين قالوا للواجب تعالى علمان بالاشياء علم اجمالي مقدم عليها وعلم تفصيلي مقارن لها السابع القول بان ذاته علم تفصيلي بالمعلول
الاول واجمالي بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى اواخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب
المشهورة بين الناس وربما قيل في وجه الضبط ان من اثبت علمه تعالى بالموجودات فهو اما ان يقول انه منفصل عن ذاته اولا والقائل بانفصاله
اما ان يقول بثبوت المعدومات سواء نسبها الى الخارج كالمعتزلة او الى الذهن كبعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق محيي الدين العربي
والشيخ الكامل صدر الدين القونوي كما يستفاد من كتبهما المشهورة ام لا وعلى الثاني اما ان يقول بان علمه تعالى بالاشياء صور خارجية قائمة
بذواتها منفصلة عنه تعالى وعن الاشياء وهي المثل الافلاطونية والصور المفارقة او يقول بان علمه بالاشياء الخارجية نفس تلك الاشياء
علوم باعتبار ومعلومات باعتبار اخر لانها من حيث حضورها جميعا عند الباري ووجودها له وارتباطها اليه علوم ومن حيث وجودها
في انفسها ولموادها المتجددة المتعاقبة الغائبة بعضها على بعض بحسب الزمان والمكان معلومات قالوا فلا تغير في علمه تعالى بل في معلوماته
وهذا ما اختاره شيخ الاشراق ومتابعوه والقائل بعدم انفصاله اما ان يقول انه غير ذاته تعالى وهو مذهب الشيخين الفارابي وابي علي او يقول
انه عين ذاته فحينئذ اما ان يقول ان ذاته متحدة بالصورة العقلية كفرفوريوس واتباعه من المشائين او يقول ان ذاته بذاته علم اجمالي بجميع ما عداه
او بما سوى المعلول الاول على الوجه الذي اشرنا اليه فهذه ثمانية احتمالات ذهب الى كل منها ذاهب فنحن نتكلم في كل منها جرحا وتعديلا ونقضا
وابراما ونصلح ما افسدوه بقدر الامكان ثم نعين ما هو اقرب الى الصواب بل الحق الوارد من عند الله العزيز الوهاب **فصل** في الاشارة
الى بطلان مذهب الاعتزال ومذهب ينسب الى اهل التصوف واما مذهب المعتزلة القائلين بان المعدوم شيء وان المعدومات في حال
عدمها منفكة عن الوجود متميزة بعضها عن بعض وانه مناط علم الله تعالى بالحوادث في الازل فهو عند العقلاء من سخيف القول وباطل
الراي والكتب الكلامية والحكمية متكفلة بابطال شيئية المعدوم وما يجري مجراه من هوساتهم واما ما نقل عن هؤلاء الاعلام من الصوفية
فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة فان ثبوت المعدوم مجردا عن الوجود امر واضح الفساد سواء نسب الى الاعيان او الى الاذهان وسواء
كان معدوما مطلقا او صار موجودا بعد عدم ما في وقت من الاوقات والتفرقة تحكم محض لكن لحسن ظننا بهذه الاكابر لما نظرنا في كتبهم
ووجدنا منهم تحقيقات شريفة ومكاشفات لطيفة وعلوما غامضة مطابقة لما افاض الله على قلوبنا والهمنا به مما لا نشك فيه

في وجود الشمس في رابعة النهار حملنا ما قالوه ووجهنا ما ذكروه حملاً صحيحاً ووجهاً وجيهاً في غاية الشرف الاحكام كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى مع ان ظواهر اقوالهم بحسب النظر الجليل ابتداء في السخافة والبطلان ونبو العقل عنها باقل من كلام المعتزلة فيهما ومن جملتها ما ذكره صاحب كتاب الفتوحات المكية في باب السابع والخمسين وثلثمأة منه وهو قوله ان اعيان الممكنات في حال عدمها رائية مرئية وسامعة مسموعة برؤية ثبوتية وسمع ثبوتي فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الاعيان فوجه عليه دون غيره من امثاله قوله المعبر عنه في اللسان العربي المترجم بكن فاسمعه امره فبادر المامور فتكون عن كلمته بل كان عين كلمته ولم يزل الممكنات في حال عدمها الازلي لها تعرف الواجب الوجود لذاته وتسبحه وتمجده بتسبيح ازلي وتمجيد قديم ذاتي ولاعين لها موجود انتهى وقال في الفصوص ان العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه هكذا يكون فلذلك قال وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا قال ايضاً ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم ان ياتوا به بل ما علمناهم الا بحسب ما علمناهم وما علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم مما هم عليه فان كان ظلماً فهم الظالمون ولذلك قال وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون فما ظلمهم الله وكذلك ما قلنا لهم الا ما اعطتنا ذاتنا ان نقول لهم وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من ان نقول كذا ولا نقول كذا فما قلنا الا ما علمنا انا نقول فلنا القول منا ولهم الامتثال مع السماع منهم انتهى وقال في موضع آخر فليس للحق الا افاضة الوجود على حسب مقتضى الاعيان اقول هذه الكلمات واشباهها دالة بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت الماهيات عندهم منفكة عن الوجود في الازل فلا فرق بين مذهبهم ومذهب المعتزلة فرقاً يعتد به كما مر فان البرهان ناهض على استحالة تقدم الماهية على الوجود تقدماً او لو بحسب الذات فضلاً عن التقدم بحسب العين سواء سمي تقدمها مجرداً عن الوجود ثبوتاً علمياً او ثبوتاً خارجياً لكن يجب ان يعلم ان الاشياء الكثيرة قد تكون موجودة بوجود واحد على وجه بسيط وقد توجد بوجودات متعددة متكثرة حسب تكثرها بحسب المفهوم المحصل النوعي واذا قيل كذا موجود في الخارج او في الذهن اريد به الوجود التفصيلي لانه الوجود الذي يخصه تلك الماهية ولا يتحد معها فيه غيرها فاذا قيل وجود الفرس اريد به الوجود الذي يكون الفرس به بالفعل فرساً متميزاً عن الانسان والفيل والبقر وغيرها فاما الوجود البسيط الاجمالي الذي يفرض انه يصدق عليه مفهومات هذه الانواع كلها متحدة بعضها مع بعض في ذلك الوجود مع تغايرها في المفهوم فذلك الوجود غير منسوب الى شيء من تلك المعاني والحقائق بانه وجود له اذ العرف جار بانه اذا قيل وجود كذا يفهم منه وجود المفصل الذي لا يشاركه فيه غيره دون الوجود البسيط العقلي الذي يجتمع فيه مع ذلك الشيء اشياء كثيرة فاذا تقرر هذا فنقول ان الذي قام البرهان على استحالته هو ثبوت الماهية مجردة عن الوجود اصلاً سواء كان وجوداً تفصيلياً او وجوداً اجمالياً واما ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذي به تصير امراً متحصلاً بالفعل متميزاً عن ما سواها فلا استحالة فيه بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يوجبانه كما ستعلم فهؤلاء العرفاء اذا قالوا ان الاعيان الثابتة في حال عدمها اقتضت كذا او حكمها كذا فاراد وابعدمها العدم المضاف الى وجودها الخاص المفصل في الخارج عن وجود آخر لغيرها لا العدم المطلق لان وجود الحق تعالى ينسحبها كلها لان تلك الاعيان من لوازم اسماء الله تعالى ولا شك ان اسمائه تعالى وصفاته كلها مع كثرتها وعدم احصائها موجودة بوجود واحد بسيط فلم يكن هي بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينية بل المسلوب عنها في الازل هذا النحو الحادث من الوجود وبهذا يحصل فرق تام وبون بعيد بين مسلك التصوف ومسلك الاعتزال وقد اسلفنا لك في مباحث تقاسيمهم صفات الله واسمائه انموذجاً من هذا الباب وتلميحاً الى معرفة عالم الاسماء وان ذلك العالم عظيم جداً وسينكشف لك ان هذا المنهج قريب المنهج من مذهب من راى من الائمة من ان علم البارى بالاشياء قبل وجودها عبارة عن عقل بسيط ازلي ومع بساطته وازليته ووجوبه الذاتي هو كل الاشياء على وجه اعلى وارفع واشرف واقدس اذ كما ان للاشياء وجوداً طبيعياً في هذا العالم ووجوداً مثالياً ادراكياً جزئياً في عالم آخر ووجوداً عقلياً كلياً في عالم فوق الكونين فكذلك لها وجود اسمائي الهي في صقع ربوبي يقال له في عرف الصوفية عالم الاسماء

فصل

في حال ما ذهب اليه الافلاطونيون القائلون بالمثل العقلية والصور الالهية وحال ما ينسب الى فرفوريوس واتباعه من اتحاد العاقل والمعقول واما مذهب القائلين بالمثل فهو وان كان مذهباً منصوراً عندنا حيث ذببنا عنه وبرهنا عليه واحكمنا برهانه وشيدنا اركانه ورفعنا بنيانه كما سبق القول فيه في العلم الكلي المذكور في السفر الاول من هذا الكتاب لكن في جعل تلك الصور مناطاً للعلم الازلي الكمالي الالهي السابق على كل ما سواه موضع بحث ومحل قدح لان علمه تعالى قديم واجب بالذات وهذه الصور متاخرة الوجود عنه تعالى وعن علمه بذاتها فكيف يكون هي بعينها علمه تعالى بالاشياء في ازل الآزال وايضاً هذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينية لا ذهنية ننقل الكلام الى كيفية علمه تعالى بها

قبل الصدور فيلزم اما التسلسل او القول بان الواجب تعالى لا يعلم كثيرا من الاشياء قبل تلك الاشياء بل استفاد علمه بها منها وانه لولا تلك الاشياء لم يكن هو بحال والاصول الماضية الحقة المتكررة تبطل هذا وامثاله واما المنسوب الى فرفوريوس فقد بالغ الشيخ الرئيس ومن تأخر عنه الى يومنا هذا في الرد عليه وتزييفه وتسفيه عقل قائله كما يظهر لمن تصفح كتب الشيخ كالشفاء والنجاة والاشارات وكتب الشيخ الاشراقي كالمطارحات وحكمة الاشراق والتلويحات وكذلك كتب غيرهما ككتب بهمنيار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغير هؤلاء من اللاحقين وقد تكلمنا في هذا المقام في مباحث اتحاد العقل والمعقول من الفن الكلي بما لا مزيد عليه ومن اراد الاطلاع على كيفية هذا المذهب وحقيته ودقته ولطافته فليراجع الى ما هنالك حتى يظهر لك علو رتبة قائله في الحكمة ورسوخه في العلم وصفاء ضميره بشرط ان يكون ممن له قوة خوض في العلوم وشدة غور في التفكر وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء **فصل** في حال القول بارتسام صور الاشياء في ذاته فنقرره على ما يستفاد من كلام الشيخ في اكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد يستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما يستفاد من السماء وهيئاتها واشكالها الخارجية بالحس والرصد صورها العقلية وقد لا يكون الصور المعقولة ماخوذة عن المحسوسة بل ربما يكون الامر بالعكس كصورة بيت انشأها البناء اولا في ذهنه بقوة خيالية ثم تصير تلك الصورة محركة لاعضائه الى ان يوجدها في الخارج فليست تلك الصورة وجودها العلمي ماخوذا من وجودها الخارجي بل وجودها الخارجي تابع لوجودها العلمي وقد مر في مباحث الكيفيات النفسانية من الفلسفة الاولى ان جنس العلم الذي من جملة اقسامها واجناسها منقسم الى فعلي وانفعالي والفعلي منه ما يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج والانفعالي بعكس ذلك سواء كانت السببية سببية تامة استقلالية او لا فعلم صانع البيت للبيت الذي يريد بناءه من قبيل العلم الفعلي لكنه ليس سببا موجبا تاما بل يفتقر في ذلك الى قابل وآلة ووضع خاص وزمان خاص وشرائط اخرى فنقول نسبة جميع الامور في هذا العالم اليه تعالى نسبة صنع الصانع المختار الى نفسه الصانعة ونسبة تصنيف الكتاب الحكمي الى نفس مصنفه العليم الحكيم لو كانت تامة القابلية بان يكون مجرد صورة تدبره كافيا لحصول صنعه او تصنيفه في الخارج فصدور الاشياء عن الباري جل اسمه في الخارج بانها عقلت اولا فوجدت وتعقله تعالى اياها ليست بانها وجدت اولا فعقلت لان صدورها عن عقله لا عقله من صدورها فقياس عقل واجب الوجود للاشياء قياس افكارنا التي نستنبطها اولا ثم نوجدها من جهة ان المعقول منها سبب للموجود في الجملة مع وجوه من الفرق كثيرة فانا لكوننا ناقصين في الفاعلية نحتاج في افاعيلنا الاختيارية الى انبعاث شوق حاصل بعد تصور الفعل وتخيله والى استخدام قوة محركة واستعمال آلة تحريكية طبيعية كالعضلات والرباطات والايدي والارجل وخارجية غير طبيعية كالفاس والمنحت والقلم والمداد واستعداد مادة تصلح لقبول تلك الصورة والاول تعالى لكونه تام الايجاد والفاعلية كما انه تام الوجود والتحصيل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فقوله وكلامه الذي هو تابع لارادته الذاتية هو تعقله للاشياء فكينونة الاشياء في الخارج تابعة لمعقولها الذي هو عبارة عن قوله تلك هي كلمات الله التامات التي لا تنفد فالكتاب الالهي المنوه به على هذا المقصود بابلغ وجه واحسن حيث رتب وجود الاكوان الخارجية على قول الله وكلامه العقلي المطابق لها المترتب على ارادته الازلية الذاتية وسيتحقق معنى الكلام والكتاب فيما بعد بوجه مشرح انشاء الله وربما يستدل على كون علمه تعالى بالاشياء بالصور الحاصلة في ذاته بانه يعلم ذاته وذاته سبب للاشياء والعلم بالسبب التام للشيء يوجب العلم بذلك الشيء فذاته تعالى يعلم جميع الاشياء في الازل لكن الاشياء كلها غير موجودة في الازل بوجود اصيل فلو لم يكن لها موجودة بوجود علمي غير اصيل لم يتحقق العلم بها اذ العلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم سواء كان نفس التعلق والاضافة او صورة موجبة لها والتعلق بين ذات العالم او صفته وبين المعدوم الصرف ممتنع لاستيجاب النسبة تحقق الطرفين مغايرا بوجه من الوجوه ولما امتنع تحقق العالم باجزائه في الازل والا لزم قدم الحوادث فبقي كونها موجودة بالوجود العقلي الصوري عند الباري قبل وجودها الخارجي فذلك اما بان تكون منفصلة عن الواجب فيلزم المثل الافلاطونية واما بان يكون اجزاء لذاته فيلزم التركيب في ذاته وكلا الشقين محال او بان تكون زائدة على ذاته لكنها متصلة بها مرتسمة فيها وهو المطلوب واورد عليه انه منقوض بالقدرة الالهية الازلية لانها ايضا صفة ذات تعلق بالمقدورات ولا شك ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الاشياء مبدعها وكائنها اذ الكل صادرة عنه اما بوسط او بغير وسط فلا بد ان يكون للمكونات وجود في الازل باعيانها لا بالصور العلمية لان ذواتها العينية مقدورة له لا صورها العقلية فقط لكن وجود الحوادث في الازل محال فظهر النقض بجريان الدليل وتخلف المدلول واجاب بعض الاذكياء عن هذا النقض بان مثل هذه النسبة لا يقتضي وجود الطرفين تحقيقا بل يكفي فيها الوجود التقديري اذ النسبة نفسها تقديرية الوجود ثم قال لما استشعر انهدام اصل الاستدلال بما ذكره فالوجه ان يقال ان النسبة

وان لم نفض بتحقق الطرفين بالفعل لكن تحقق العلم يقتضيه لان العلم يستلزم انكشاف المعلوم عند العالم وتميزه والمعدوم الصرف لا انكشاف له ولا تميز اقول اما اصل الاستدلال فنرجع اليه واما النقض بالقدرة فيمكن دفعه بان القدرة وان سلم جريان الدليل فيها وان حكمها حكم العلم في اقتضاء الطرفين لكن لا نسلم تخلف الحكم في القدرة الازلية اذ كما في العلم لا يلزم وجود المعلوم بعينه الخارجي بل يكفي وجوده بصورته وذلك الوجود الصوري كما انه معلوم له كذلك مقدور وصادر عنه كما صرح به الشيخ وغيره من القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته بان تلك الصور كما انها حاصلة فيه تعالى كذلك صادرة عنه واما الجواب الذي ذكره ذلك المجيب ففي غاية الركاكة من وجوه فاولها حكمه بان النسب والاضافات لا وجود لها الا بحسب الفرض والتقدير ليس كذلك كما علمت في مباحث مقولة الاضافة من ان لها حظا من الوجود الخارجي وان لم يفرضه فارض وثانيها انها وان لم يكن من الموجودات العينية لكنها من الانتزاعيات التي تستدعي وجود الطرفين وثالثها حكمه بالفرق بين العلم الازلي والقدرة الازلية بكون احدهما يستدعي التعلق دون الاخر تحكم بحت لما سبق من ان صفاته تعالى الحقيقية كلها حقيقة واحدة ولها وجود واحد ولا يجوز قياس قدرته تعالى على قدرة الانسان فان القدرة فينا عين القوة والاستعداد للفاعلية وفيه تعالى نفس الايجاب والتحصيل فمن ان علمه وقدرته في تعلقهما بالممكنات واحد من غير تفاوت **تنبيه واشارة** اخلاصة ما ذكره الشيخ في الهيات الشفا ان الواجب تعالى يعقل الاشياء ولا يجوز عليه ان يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل من الاشياء فيلزم التركيب في ذاته وهو محال واما عارضة لها ان يعقل الاشياء فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وهو ايضا محال ولو لا وجود من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه اذ قد سبق ان كل ما يعرض له امر من خارج فلا بد فيه من قوة انفعالية فيلزم فيه التركيب الخارجي من شيئين شيء هو به موجود بالفعل وشيء هو به بالقوة وكلما هو كذلك لم يكن واجب الوجود بالذات لانه بسيط الحقيقة من كل جهة وايضا كل ما يعرض له شيء لا من ذاته بل من غيره ويكون فيه معنى ما بالقوة فهو لا محالة جسم او جسماني والواجب ليس كذلك فبطل من هذه الاصول كون عاقليته مستفادة من غيره او حاصلة بعد ما لم يكن ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها زمانيا متشخصا فيكون لكل واحدة منها صورة اخرى على حدة ولا شك انها متضادة متفاسدة غير باقية بعضها مع بعض فيكون ذات الباري محلا للمتغيرات والمتضادات فيكون له العالم مادة جسمانية تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وايضا من وجه آخر هذه الفاسدات اذا ادركت بصورها الكونية او بما يطابقها من جهة شخصيتها وجزئيتها وتغيرها وتكثرها لم يكن ادراكها على هذا الوجه تعقلا بل احساسا او تخيلا فتكون القوة المدركة لها قوة حساسة او قوة خيالية اذ قد ثبت في موضعه ان المدرك في درجة الوجود كالمدرك فالصور المحسوسة والمتخيلة لكونها شخصية متجزية لا بد ان تدرك بآلة جسمانية متجزية فلا بد ان يدرك الواجب تعالى هذه الاشياء على نحو آخر غير الاحساس والتخيل ونحوهما كالعقل المتغير وكما ان اثبات كثير من الافاعيل له تعالى بل او سط نقص كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحتاج تصورها الى لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدء كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب تتادى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول تعالى يعلم الاسباب ومطابقاتها ويعلم ضرورة ما تتادى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذه فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية وقال ايضا ولا تظن انه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها اجزاء لذاته وهي تكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل ما بعده فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على ان المعقولات والصور التي له بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدء الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض وان كانت معا لا يتقدم ولا يتاخر في الزمان فلا يكون هناك انتقال في المعقولات قال فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن وتكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة انها تكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذوات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور ارتسمت في ايهما كان فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة له على انها فيه ومعقولة من الاول على انها عنه ويعقل الاول من ذاته تعالى

كلث لا يلزم وجود المقدر بعينه الخارجي بل وجوده بصورته

انه مبدء لها فيكون من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه ان المبدء الاول مبدء له بلا واسطة بل يفيض عنه وجوده اولا وما المعقول منه انه مبدء له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في وجود تلك المعقولات وان كان ارتسامها في شیء واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد على الترتيب السببي والمسببي واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشیء من المعلولات الاول فيدخل في جملة ما الاول يعقل ذاته مبدء له فيكون صدورها عنه ليس على ما قلناه من انه اذا عقل خيرا وجد لانه نفس عقله للخير او يتسلسل الامر لانه يحتاج ان يعقل انها عقلت وكذلك الى ما لا نهاية له وذلك مح فهي نفس عقله للخير فاذا قلنا انما عقلها وجدت ولم يكن معها عقل اخر ولم يكن وجودها الا انها تعقلات فانما يكون كانا قلنا لانه عقلها اولانها وجدت عنه فان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت لصور الافلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبل هذا من المحال فينبغي لك ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتتحفظ ان لا تتكثر ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا وتعلم انه فرق بين ان تفيض عن الشیء صورة من شانها ان تعقل وان تفيض عن الشیء صورة معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة وهو يعقل ذاته مبدء لفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول كما هو مبدء لفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد في تامل الاصول المعطاة والمستقبلة ليتضح لك ما ينبغي ان يتضح انتهى ما ذكره وفيه امور مستقيمة شريفة وامور متزلزلة وكلما يستقيم فيه ويصح من المقدمات التي يستنتج منها كون الاول عاقلا للاشياء قبل وجودها وان الموجودات حاصلة عنده بصورها العقلية قبل وجودها فهي مشتركة بين اثبات الصور المفارقة الافلاطونية وبين اثبات الصور الموجودة عنده في ذات الاول من كون عقله بذاته علة لعقله لها وان كثرتها كثرة بعد الذات الاحدية وانها صادرة عنه على الترتيب السببي والمسببي وان حيثية كونها معقولة بعينها حيثية صدورها عنه بلا اختلاف جهة وانها ليست مما عقلت فوجدت او وجدت فعقلت بل وجدت معقولة وعقلت موجودة وان كمال الاول وتمجده في ان ذاته بحيث يصدر عنه هذه الاشياء لا في نفس حصولها له فعلوه وتمجده بذاته لا بتلك الصور العقلية الى غير ذلك وكلما يسلك بها طريق الارتسام فهي متزلزلة كما ستعلم فيما بعد ثم من العجب ان الذين جاؤا بعد الشيخ رحمه ولوا القدح في هذا المذهب لم يقدحوا عليه ولم ياتوا بشیء الا وقد نشا من قلة تدبرهم في كلامه او من قصور قرائحهم واذهانهم او من عدم خوضهم في الاصول الحكمية كما ينبغي فمنهم ابو البركات البغدادي حيث ذكر في كتابه المسمى بالمعتبر قوله لو كان علمه مستفادا من الاشياء لكان للغير مدخل في تتميم ذاته منقوض بكونه تع فاعلا للاشياء فان فاعليته لا تتم الا بمصدر والفعل عنه فيجب ان يكون لفعله مدخل في تتميم ذاته وذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء فكما ان هذا الكلام باطل فكذا ما قاله اقول وجه اندفاعه كما اشير اليه ان الفاعلية كالعلم والقدرة ونحوهما قد تطلق ويراد بها نفس الاضافة المتاخرة عن وجود الطرفين بلا شك وقد تطلق ويراد مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة عليها وليست تلك المعاني من الصفات الكمالية له تع الا باعتبار مباديها المتقدمة على الاضافة فكما ان فاعليته تع الحقيقية لا يتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف عليها والا لزم الدور فوزان ذلك في علمه ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومن القادحين في هذا المذهب اشد قدح شيخ اتباع المشائين المحيي رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة حيث قال في المشرع السابع من الهيات كتابه المسمى بالمطارحات قولهم ان ذاته محل الاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها انما ذكروه ليظن الجاهل ان فيه معنى فانه يوهم ان الانفعال لا يقال الا عند تجدد كما يفهم من مقولة ان ينفعل وهذا لا ينفعهم فانه وان لم يلزم الانفعال التجددي من وجود عرض ولكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي الاقتضاء والقبول كما سبق ان الفعل بجهة والقبول باخرى ثم كيف يصدق عاقل بان ذاتا تكون محلا للاعراض ولا يتصف بها وقد تقررت فيها وهل كان اتصاف المهيات بصفات فيها الا لانها كانت محلا لها انتهى كلامه اقول ما ذكروه حق وصدق من عدم تكثر الحيثية واختلافها الا في اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال التجددي الاستعدادي دون اجتماع الايجاب ومطلق القبول فان المعلول الصادر بايجاب العلة واقتضائها اذا كان وجوده في نفسه بعينه وجوده العرضي كما هو شان الاعراض فحيثية صدور هذا المعلول هي بعينها حيثية عروضه لموجبه التام ومقتضيه لانه لم يوجب الا معلولا وجوده هذا الوجود فلو لم يقم به لم يكن مقتضيا ذلك لوجود الارتباطي فاذن لو كان خلل في كون اوائل الصوادر عنه تع اعراضا لكان من سبيل اخر لا من محالية اجتماع الفعل والقبول ثم العجب منه كيف استقام عنده حال لوازم المهيات البسيطة مع انه قد حقق القول فيها بانها غير مستندة الا الى تلك المهيات التي هي جاعلها فهل هي الا فاعلة لها وقابلة بجهة واحدة ثم قوله كيف يصدق عاقل الى اخره تعريض على بهمنيار حيث قال

في التحصيل ذاته تع وان كانت محلا للاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها ولا يتصف بها ومراده انه لا يتاثر فان اكثر ما يطلق لفظ الاتصاف انما هو في الاعراض التي يتاثر منها الموضوع ويصير بحال لم يكن هو في ذاته عليها كالجسم في اتصافه باللون والطعم وساير الاعراض وكالنفس في اتصافها بالعلم والقدرة وغيرهما وليس كذلك حال العقل الفعال مثلا في حصول الافعال والاحوال والآثار الصادرة عنه له من جهة الفاعلية ذاك وكذا الاضافات له الى المعلولات المتاخرة عنه فان اريد من الاتصاف مطلق العروضية واللحوقية فلا مضايقة في اللفظ بعد وضوح المقصود لكن لا فساد في تحققه ههنا وان اريد ما يصير الموضوع بسببه بحال لم يكن عليه في ذاته فليس بلازم فالالازم غير محذور والمحذور غير لازم وقال فيه ايضا وان لم يكن تعقله تع زايدا على ذاته وليس ذاته الا ذاته وسلب المادة كما يعترفون به فيكون مبدء الصورة في ذاته اما ان يكون على ما بينا انه اذا علم ذاته يجب ان يعلم لازم ذاته فيكون العلم تابعا لكونه لازما عن مهيته فيتقدم اللزوم على العلم باللزوم فعلمه بلازمه متوقف على لزوم لازمه فبطل قولهم ان علمه بالاشياء سبب لحصول الاشياء بل علمه على هذا الوضع انما هو معلول للزوم اللازم عنه انتهى اقول هذا المذكور ايضا يشبه المؤاخذات اللفظية بعد ظهور المعنى فان قولهم علمه تع بذاته علة العلم بلازمه ليس يقتضي ان يكون له لازم متحقق قبل العلم به ثم ينشأ العلم بذلك اللازم من العلم بالذات حتى ينافي ما ذكروه من قولهم ان وجود الاشياء تابع لعلمه بها ويلزم تقدم اللزوم على العلم باللزوم بل مرادهم ان علمه بذاته الذي هو عين ذاته علة لعلمه بها بما يلزم ذاته في الواقع وان كان لزومه بتوسط هذا العلم فان لازم اللازم ايضا لازم والحاصل ان الصور العلمية الحاصلة في ذاته من لوازم ذاته التي هي علمه بذاته والاشياء الخارجية من لوازم علمه تع بتلك الاشياء فتكون هي من لوازم لوازمه تع بل هي عين لوازمه بوجه فان العلم الصوري والمعلوم الخارجي متحدان في المهية والحقيقة مختلفان في نحوي الوجود الذهني والعيني فلا تناقض في قولهم علمه بذاته علة العلم بلوازم ذاته اعني اللوازم الخارجية وقولهم حصول اللوازم تابع للعلم بها ثم انه لما استشعر بهذا الدفع قال واما ان يقال ان حصول الصور في ذاته متقدمة على لزوم ما يلزم بالعلية بحيث لولا تلك الصور المقارنة ما يوجد اللازم المباين فحينئذ ليست ذاته الواحدة على تجردها مفيدة اللوازم المباينة بل هي مع صورة اقول هم يلتزمون ذلك ولا ينسد بذلك اثبات العقل من حيث ان مبناه على انه تع واحد من جميع الجهات فالصادر الاول لابد ان يكون واحدا وليس كذلك الا العقل اذ نقول اولا ان البرهان على اثبات العقل ليس محصورا في هذا المسلك بل المسالك الى اثباته واثبات كثرته متعددة وثانيا ان هذه الجهات الكثيرة اللاحقة لذاته انما هي صور الاشياء الخارجية وليس كل واحدة من تلك الجهات يصلح لان يكون جهة لصدور اي معلول كان بل كل واحدة منها جهة لصدور ما يطابقها ويماثلها على الترتيب وثالثا انه اذا دل البرهان على حصول صور المعلولات قبل ايجادها في ذاته تع فلابد من ان يكون وجودها في العين على طبق وجودها في العلم وكذا هيأتها وكيفياتها على وفق هيأتها وكيفياتها الصورية والا لم يكن العلم الازلي مطابقا للمعلوم فيكون جهلا وهو ممتنع بالضرورة ثم قال ان الصور الاولى سواء تقدمت على اللازم المباين اوكانت غير متقدمة ولا متاخرة لما حصلت في ذاته فتستدعي جهتين في ذاته ولا يصح ان يكون سلب المادة سببا للخروج واجب الوجود الى الفعل من الامكان الغير المرجح لحصول صورة فيه حتى يكون قابل الصورة ذاته وفاعلها السلب وحده او السلب مع ذاته فانه يلزم ان يكون السلب اشرف من ذاته اذا كان الذات ليس لها الا القبول والسلب يرجح الحصول والفعل ويلزم ان يكون الجهة السلبية اشرف من الذات الواجبية اقول اما قوله ثم ان الصورة الاولى الى قوله تستدعي جهتين في ذاته اعادة لما سبق منه انه يلزم من حصول صورة في ذاته تع لختلاف جهتي الفعل والقبول واما قوله ولا يصح الى آخره فهو جواب اخترعه من نفسه نيابة عنهم ليعترض عليهم او وجده في كلام بعض اتباعهم ومقلديهم ومبناه على ما توهم كثير من لزوم الامكان في كل ما يتاخر عن شيء لاحق به سواء كان المتاخر لازما ام لا وسواء كان المتقدم مقتضيا موجبا له اولا وليس ذلك كما توهموه حيث لم يعلموا ان المقتضى للشيء والمفيض عليه ليس فاقدا له خاليا عنه بل حقيقته حق طرء عليه وجدان شيء بعد فقدانه عنه بعدية ذاتية او زمانية ليلزم عليه الامكان الذاتي او القوة الاستعدادية بل الشيء من حيث هو جده اتم واكمل منه من حيث نفسه كما حققناه سابقا وهذا اصل شريف لم يظفر به الا قليل من الاصفياء ثم قال وايضا الصورة الاولى اذا كانت مع ذات الاول علة لحصول اللازم المباين الذي هي صورته وعلة ايضا لحصول صورة اخرى في ذاته المتعال فيلزم ان يكون الاول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين ثم يكون منفعلا عن الصورة الاولى وهي علة للاستكمال لحصول صورة ثانية اقول اولا انها ذكره منقوض بكون العقل الاول سببا لحصول العقل الثاني والفلك الاقصى فيكون ذات الاول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين وكلما وقع الاعتذار به هناك يعتذر به ههنا وثانيا بالحل وهو ان الصورة الاولى كالصادر الاول ليس واحدا حقيقيا كالواجب تع والا لكان المعلول مثل العلة فاذن كل ما سوى الاول لا يخلو من جهتي كمال ونقص وبكل جهة يلزم منه شيء آخر الاشرف من الاشرف والاخس من الاخس

ثم قال ثم يكون الواجب منفعلا عن الصورة الاولى وهى علة للاستكمال بحصول صورة ثانية والصورة وان اعتذروا بانها وانكانت فى ذاته
فليست كمالا له فيلزمهم الاعتراف بانها فى ذاتها ممكنة الوجود فى ذاته لا يكون حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجودها يكون كمالا له كيف وعندهم
ليست الصورة موجبة لنقص فيه واذا لم يكن وجودها نقصا فلو كانت منتفية كان كونها بالقوة نقصا ومزيل النقص مكمل وكل مكمل من جهة ما هو
مكمل اشرف من المستكمل من حيث هو اقول قد علمت ان هذه الصور عندهم ليست كمالا لذاته والعلم الذى هو من كمال ذاته ونعوته هو ما يكون عين ذاته
ولا فرق بين صدور هذه الصورة عنه تع وصدور سائر الاشياء الخارجية فى كونها مترشحة عن ذاته تع متاخرة بوجودها ووجوبها عنه تعالى
ونسبتها اليه ليست الا بالوجوب والفعلية لا بالامكان والقوة ولا منافاة بين ان يكون وجود الشئ بالقياس الى مهيته ممكنا وبالقياس الى
موجده واجبا فكل من تلك الصور وان كان وجودها فى نفسها بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجودها له تع فان معنى كون
الوجود ممكنا ان له مهية زائدة عليه كان حاله بالقياس اليها الامكان لا غير ولا يلزم من ذلك ان يكون حاله اى حال ذلك الوجود فى نفسه او
بحسب الواقع او بالقياس الى موجده وان كان غير منفصل عن موجده ذلك الحال اعنى الامكان وبالجملة وجود تلك الصور ليس مزيلا لقوة ونقص
عن الواجب تع كما ان عدمها عنه ليس قصورا له وفقدانا عنه بل كماله وتمجده تع انما يكون بكونه على وجه يصدر عنه تلك الصور وليس كماله وتمجده
بذاته لا بشئ اخر وهذا المعنى مصرح به فى كتب الشيخ غير مرة منها قوله فى التعليقات لو فرضنا ان الاول يعقل ذاته مبدءا لها ثم يكون تلك
الموجودات موجودة فيه فاما ان يكون وجودها فيه مؤثرا فى تعقله لها او لا يكون مؤثرا فان كان مؤثرا كان علة لان يعقلها الاول لكن علة وجودها
هو ان الاول يعقلها فيكون لانها عقلها الاول او لانها وجدت عنه وجدت عنه **تعليق اخر** ان كان وجود تلك المعقولات علة لان
يعقلها الاول ثم نقول ان عقل الاول لها هو علة لوجودها كان كانه يقال لانها وجدت عنه وجدت عنه وان كان تعقل الاول علة لوجودها
ثم يصير وجودها علة لان يعقلها كان كانه يقال لما عقلها عقلها وكلا الوجهين لها محال وحقيقة الامر ان نفس معقوليتها هو نفس
وجودها عنه **تعليق اخر** الاول تع لا يستفيد علم الموجودات من وجودها فانه يفيدها الوجود فهو يعقلها فائضة عنه فيعقله
لذاته عقل لها اذ هى لازمة له وهو يوجدها معقولة لا انها يوجدها ويكون من شانها ان يعلق **تعليق اخر** فان قال قائل انه
يعلمها قبل وجودها حتى يلزم من ذلك اما ان يعلمها وهى فى حال عدمها او يلزم اما ان يعلمها عند حال وجودها حتى يكون يعلمها من
وجودها فان قوله ذلك مح لان علمه بها هو نفس وجودها ونفس كون هذه الموجودات معقولة له هى نفس كونها موجودة وهو يعلم الاشياء
لا بان يحصل فيه فيعلمها كما نحن نعلم الاشياء من حصولها بل حصولها هو علمه بها وعلمه بسيط ثم قال وفى الجملة اثبات الصور فى واجب الوجود
قول فاسد ومعتقد ردى ويوجب ان يكون الذى يفيده الصور ليست ذاته بل شئ اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان ذاتا واحدة بجهة
واحدة يجوز ان يقبل ويفعل فينهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاما لمحالات كثيرة انتهى ما ذكره اقول قد علمت ان واجب
الوجود مبدأ كل الاشياء ومبدأ وجودها واذا صدر عنه شئ بواسطة بسبب متوسط فذلك السبب المتوسط ايض ناش منه فالجهات
الفعلية كلها منبعثة عنه فكل شرف رشح وفيض من شرفه فلا يفيد شئ شيئا اصلا كيف ووجود الاشياء عنه اوله ليس مزيده كمالا لم يكن
حاصلا له فى ذاته بذاته وعلمت ايض ان اتحاد جهتى الصدور والعروض ليس بممتنع كما فى لوازم المهيات واطلاق القبول ههنا ليس بمعنى الانفعال
والتاثر ولا يلزم من ذلك هدم قاعدة اصلا نعم لو التزم احد تجويز ان يكون ذات واحدة فاعلة وقابلة من جهة واحدة يلزم منه انهدام كثير
من القواعد مثل اثبات تعدد القوى النفسانية والطبيعية كتعدد قوتى الحس المشترك والخيال وكذا الوهم والحافظة فان شان الحاس القبول
الانفعالى وشان الحافظ الفعل وكتعدد قوتى الرطوبة واليبوسة وقوتى التحرك والتحريك وكذا الاحساس والتحريك ومثل قاعدة تركيب
الجسم بما هو جسم من الهيولى والصورة من جهة اشتماله على امر هو بالفعل وهو كونه جوهرا ذا بعد وعلى امر هو به بالقوة وهو قابليته لاشياء
اخر **واما** اثبات عينية الصفات الالهية لذاته فطريقه غير منحصر فى انها لو كانت زائدة لزم كون شئ واحد قابلا وفاعلا لما علمت حاله
فى بحث الصفات بل بما سلكناه وقررناه هناك الا ترى ان له تع اضافات كثيرة الى الاشياء على الترتيب ولا يلزم من ذلك تعدد جهتى الفعل
والقبول وبالجملة ليس ولم يظهر فى اثبات الصور لواجب الوجود فساد فى القول ولا رداءة فى الاعتقاد بما اورده المنكرون له القادحون فيه الى
زماننا هذا مع طول المدة وشدة الانكار الا ما سنذكره بقوة العزيز الحكيم ومن القادحين المصرين فى الانكار لهذه الصور بعده المحقق الطوسى
فى شرح الاشارات مع انه قد شرط فى اول قسمى الطبيعى والالهى ان لا يخالف الشيخ فى اعتقاداته قوليه لولم يخالفه ههنا ايض وسلك الشرط اذا
كان انفع له الى ان يفتح الله على قلبه ما هو الحق والصواب قال متصديا لبيان مفاسد القول باثبات الصور فى ذاته من انه لا شك فى ان القول

بتقرير لوازم الاول في ذاته فقول بكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا
لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته تعم وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط
الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعم وافلاطون القائل بقيام الصور
المعقولة بذاتها والمشائون القائلون باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من
التزام هذه المعاني اقول اما الزامه المفسدة الاولى من كون ذات البارى على التقدير المذكور فاعلا وقابلا ان اراد بالقبول مطلق العروض
اللزومى فلا يظهر فساده ولم يقم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا وقابلا الا ان يراد به الانفعال التجددى او كون العارض مما يزيد المعروض
كمالا وفضيلة في عروضه فيكون المستفيد اشرف من ذاته وانور وافضل وان اراد به غير ذلك فعليه اثباته بالحجة حتى ينظر فيه فان لزومه غير بين
ولا مبين والعجب ان الشيخ ممن ذكر في مواضع كثيرة من كتاب التعليقات بعبارات مختلفة ان جهتى الفعل والقبول في لوازم الاشياء غير مختلفة
ولا متعددة منها قوله ولا يصح ان يكون واجب الوجود لذاته قابلا لشئ فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة ولا ان يكون تلك العوارض توجد فيه
عن ذاته فيكون اذن قابلا كما انه فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض من لوازم ذاته فانه ح لا يكون ذاته موصوفة بتلك الصفات
لان تلك الصفات موجودة فيه لا انه هو وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض
من لوازمه وانما وجد فيه لانه هو لو كان يجوز ذلك في الجسم واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه
وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل هو من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هى انها يلزم عنها
اللوازم وفي ذاتها تلك اللوازم على انها من حيث هى قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شئ واحد اذ لا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك والمركب
ما يكون ما عنه غير ما فيه اذ هناك كثرة وقال كل اللوازم هذا حكمها ومنها قوله ان البسائط ليس فيها استعداد فان الاستعداد هو ان يوجد في
الشئ شئ عن شئ لم يكن وكان استعداده لقبول ذلك الشئ مقدما على قبوله بالطبع ومنها قوله النفس الانسانية لا يصح ان تكون فاعلة
للمعقولات قابلة لها بعد ان لم تكن فان مثل ذلك يجب ان يسبقه معنى ما بالقوة وفيه استعداد واما الشئ الذي يلزمه المعقولات دائما
فلا يجب ان يكون فيه معنى ما بالقوة ومنها قوله الذى يقبل المعقولات لا يصح ان يكون فاعلا لانه لا يصح ان يكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا
بعد ان لم يكن فاعلا وقابلا فانه يسبقه معنى ما بالقوة اقول قد ظهر من هذه البيانات الواضحة الخفية على اكثر الناس ان منشأ التكثر
في شئ من جهة عروض عارض له ليس الا سبق معنى القوة سبقا زمانيا او سبق معنى الامكان سبقا ذاتيا والاول يوجب التركيب الخارجى والتعدد
في الوجود كعروض البياض للجسم والحركة للمتحرك فالفاعل هو الصورة وما يجرى مجريها والفعل من جهتها والقابل هو الهيولى وما يجرى مجريها
والانفعال من جهتها والثانى يوجب التركيب العقلى والتعدد في المعنى كعروض الوجود للماهية فالفعلية من جهة الوجود والامكان من جهة الماهية
والامكان من جهة الماهية واما اللوازم الذاتية فليست الذات ذا اللوازم من جهة لوازمها بل من جهة نفسها فليس لها من جهة ذاتها امكان تلك
اللوازم بل ايجابها ووجوبها فلا تكثر فيها من جهتى الامكان والوجوب كما لا تكثر فيها من جهتى الفعل والانفعال واما الزامه المفسدة
الثانية من اتصافه تعم بصفات حقيقية فهو غير لازم وانما يلزم لو كانت تلك الصور العقلية مما يكمل به ذاته او يزيد في وجوده وجودا بل وجوده
غير متناهى الشدة ووجودات تلك اللوازم من رشحات فيضه وتنزلات وجوده واليه الاشارة بقولهم ان ذاته تعم وان كان محلا لتلك الصور
لكن لا يتصف بها ولا يكون هى كمالات لذاته تعم وليس علو الاول ومجده بعقله للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علوه
ومجده بذاته لا باللوازم التى هى المعقولات وذكر بهمنيار هذا المعنى بقوله واللوازم التى هى معقولاته تعم وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس
مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ للوازمه اى معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده
وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم
لا لانه محلها انتهى والحاصل ان الواجب تعم بحسب ذاته بذاته لا انه بسبب تلك اللوازم ذا تلك اللوازم فعاقليته للاشياء لم يحصل
له بسبب الاشياء ولا ايضا بسبب صورها العقلية بل بسبب ذاته فقط بمعنى انه متى فرضت ذاته بذاته في اى مرتبة كانت بلا ملاحظة شئ آخر
معه لكانت ذاته عاقلة للاشياء بما لا ينفك عن حصول صور الاشياء له معقولة وهذا مما في غموضه ولطافته يقصر عن دركه اكثر الاذهان
كيف ومن ادرك هذا هان عليه ادراك العلم المقدم على الايجاد سواء كانت معقولاته التفصيلية صورا ذهنية كما هو رأى المشائين او خارجية
كما هو رأى الافلاطونيين ومن لم يذق هذا المشهد لا يمكنه التخلص عن لزوم جهة الامكان في واجب الوجود على كلا المذهبين كما يظهر بالتأمل

ومما يشير الى هذا المعنى كلمات الشيخ في التعليقات منها قوله نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الاشياء عنه ونفس وجود هذه الاشياء نفس معقوليتها له وقوله وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شانه ان يعقل او يحتاج ان يعقل وقوله اضافة هذه المعقولات اليه اضافة محضة عقلية اي اضافة المعقول الى العاقل فقط لا اضافة كيفما وجدت اي ليس من حيث وجودها في الاعيان او من حيث هي موجودة في عقل او نفس ام اضافة صورة الى مادة او عرض الى موضوع بل اضافة معقولة مجردة بلا زيادة وهو انه يعقلها انتهى اقول والعجب من الشيخ وتحقيقه المقام على هذا الوجه كيف بالغ في الرد والانكار على ما ينسب الى فرفوريوس من القول باتحاد العاقل بالمعقولات مع ان هذا التحقيق الذي ذكره ههنا وفي مواضع اخرى مما يقتضي صحة القول بالاتحاد فان وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها ويكون اضافتها اليه تعالى اضافة بسيطة لا اضافة شيء له وجود غير كونه مضافا فذلك مما يوجب ان لا يتصور بين العاقل ومثل هذه المعقولات تغاير في الوجود ولا انفصال فضلا عن امكان المغايرة والانفصال فلا بد من ان يكون بينهما ضرب من الاتصال والاتحاد وان كان في تعقل هذا الاتصال وكيفيته صعوبة على غير الكاشف **تعليق اخر** كون هذه الصور موجودة عنه هو نفس علمه بها وعلمه بانه يلزم عنه وجودها هو مبدء لوجودها عنه وليس يحتاج الى علم اخر يعلم به انه مبدء لوجودها عنه **تعليق اخر** وجود هذه الصور التي عنده عنه هو نفس علمه بانه مبدء لها فهذه المعقولية هي نفس هذا الوجود وهذا الوجود هو نفس هذه المعقولية **تعليق اخر** لو كان يعقل ذاته اولا ثم يعقلها مبدء للموجودات لكان عقل ذاته مرتين **تعليق اخر** الاول تعالى يعقل ذاته على ما هي عليه لذاته وهو انه مبدء للموجودات وانها لازمة له عقلا بسيطا فليس يعقل ذاته اولا ويعقل انه مبدء للموجودات ثانيا فيكون عقل ذاته مرتين بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه وليس اعتبار تعقل الاول تعالى كاعتبار تعقلنا نحن فانا نعرف العلة والمعلول من لوازم كل منهما وبقياس واعتبار واحد فنعقل اولا انه موجود ونعقل ايضا انه مبدء للموجودات بعقل ثان نظري ونعقل ايضا انا عقلنا وذلك بعقل اخر وليس في تعقل الاول هذه الحال **تعليق اخر** لا محالة انه تعالى يعقل ذاته ويعقلها مبدء للموجودات فالموجودات معقولات له وهي غير خارجة عن ذاته لان ذاته مبدء لها فهو العاقل والمعقول ولا يصح هذا الحكم فيما سواه فانه يعقل ما هو خارج عن ذاته الى غير ذلك من تحقيقاته وافاداته **تعليق اخر** ليس علو الاول ومجده هو ان يعقل الاشياء بل علوه ومجده بان يفيض عنه الاشيا معقولة فيكون بالحقيقة علوه ومجده بذاته لا باللوازم التي هي المعقولات وكذلك الامر في الخلق فان علوه ومجده بانه يخلق لا بان الاشياء مخلوقة له فعلوه ومجده اذن بذاته انتهى واما لزوم المفسدة الثالثة من لزوم تحقق الكثرة في ذاته فتلك الكثرة لما كانت بعد الذات على ترتيب الاول والثاني والثالث وهكذا الى اقصاها لم يقدح في وحدة الذات ولم ينثلم بها الاحدية الذاتية كالوحدة في كونها مبدء للكثرات التي بعدها وقد اشار الشيخ الى دفع هذا المحذور بقوله في موضع من كتاب التعليقات بما حاصله ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات بترتيب سببي ومسببي لا زماني فلا ينثلم بها وحدة الذات الا ترى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطة الحقيقة لكونها صادرة عنه على الترتيب العلي والمعلولي فكذلك معقولاته المفصلة الكثيرة انما هي ترتبت عنه على وجه ينتهي اليه ويجتمع في واحد محض هي مع كثرتها اشتملت عليه احدية الذات اذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد كما اشار اليه المعلم الثاني بقوله واجب الوجود مبدء كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته عين ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة واما لزوم المفسدة الرابعة من كون المعلول الاول غير مباين لذاته ان اراد بعدم المباينة الحلول والقيام فهو عين محل النزاع فلا يكون حجة على القائلين بكون علمه تعالى انما هو بالصور القائمة بذاته تعالى مع مغايرتها له وان اراد به كون صورة المعلول الاول متحدة بالذات تعالى بناء على ان صدور كل معلول عنه تعالى مسبوق بالعلم به فلو لم يكن صورة المعلول الاول عين الواجب لتقدمت عليها صورة اخرى والكلام عائد فيها ايضا وهكذا يلزم مع خلاف الفرض التسلسل في الصور المترتبة فجوابه ما هو مذكور في كتب الشيخين ابي نصر وابي علي وكتب اتباعهما كتحصيل بهمنيار بما حاصله ان صدور كل موجود خارجي لم يكن وجوده في نفسه عين معقوليته فذلك مسبوق بعلمه وما صدر وجوده عنه تعالى نفس معقوليته له فلا يحتاج صدوره الى ان يكون مسبوقا بعلم اخر لان وجوده عقل فلم يفتقر الى عقل اخر قال الشيخ في التعليقات كل ما يصدر عن واجب الوجود فانما يصدر بواسطة عقله له وهذه الصور المعقولة له يكون نفس وجودها نفس عقله لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتيب لاحدهما على الاخر فيكون عقله لها مباينا لوجودها عنه فليس معقوليتها له غير نفس وجودها عنه فاذن من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة كما ان وجود الباري ليس الا نفس معقوليته لذاته فالصور المعقولة له يجب ان يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها والا لكانت معقولات اخرى علة لوجود تلك الصور كان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور ويتسلسل

الى غير النهاية فانه يجب ان يكون قد عقلت ولاحقٌ وجدت ويكون انها عقلت لانها وجدت فيكون علة معقوليتها وجودها وعلة وجودها معقوليتها فيلزم ان يكون علة معقوليتها وعلة وجودها وجودها **تعليق اخر** لو كان نصدر وجود هذه اللوازم بعد عقليته لها يجب ان تكون موجودة عند عقليته لها فان المعقول يجب ان يكون موجودًا واذا كانت موجودة يجب ان يتقدم وجودها ايضًا على عقليته لها فيتسلسل ذلك الى غير النهاية فيجب اذن ان يكون نفس عقليته لها نفس وجودها عنه **تعليق اخر** الصور المعقولة اما ان توجد عنه بعد ان تكون معقولة فيكون قبل وجودها عنه موجودة لانها ان لم تكن موجودة لم تكن معقولة فان ما هو غير موجود لا يعقل فيلزم اذا كانت موجودة ان يتقدمها عقليته لها وكذلك الى غير النهاية فاذا الكلام في ذلك كالكلام في هذا لانها كانت معقولة له وهي ايضًا من لوازمه فتكون قد عقلت هذه ايضًا بواسطة صورة معقولة اخرى والكلام فيها كالكلام في هذه فيتسلسل الامر **تعليق اخر** اذا قيل انها وجدت هذه اللوازم لانها قد عقلت وعقليته لها التي هي سبب وجودها هي ايضًا من اللوازم لزم السؤال فيقال لم وجدت وبواسطة اي شيء فيقال انما وجدت لانها عقلت فيتسلسل الامر **تعليق اخر** هذه الصور المعقولة من لوازم ذاته واذا امتنع وجودها عقليته لها كانت عقليته لها من لوازم ذاته ايضًا فيكون وجود العقلية من عقليته لها فيكون تعقل بعد تعقل الى ما لا نهاية واما لزوم المفسدة الاخيرة من انه تعالى لا يوجد شيئًا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه فهذا مجرد استبعاد فهل هذا كقول من ينكر وجود المعقولات الصرفة قبل وجود هذا العالم الجسماني او وجود عالم الامر قبل وجود عالم الخلق ثم يقول يلزم على ذلك ان لا يوجد تعالى شيئًا من هذه الجسمانيات بذاته بل بتوسط الامور العقلية ولا يخلق شيئًا من الخلق الا بواسطة الامر فيقال له اولًا ان البرهان هو المتبع لا غير وثانيًا ان ذلك العالم اشرف بالتقدم وانسب فكذلك نقول الصور الالهية لكونها من لوازم وجوده الباقية ببقائه لا بابقائه الموجودة بوجوده لا بايجاده الواجبة بوجوبه فضلًا عن ايجابه فهي اشرف واقدس من الموجودات المنفصلة عنه فيكون اقدم تحققًا واقرب منزلة عنه تعالى فهي لا محالة احرى بان يكون واسطة في الايجاد لعدة المباينات الخارجية **ثم** من القادحين في اثبات الصور الالهية المنكرين لمذهب الصور من المتاخرين العلامة الخفري حيث نقل في بعض مؤلفاته كلام انكسيمايس الملطي من انه قال ان لكل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم مبدعه الاول والصور عنده غير متناهية ثم قال ولا يجوز في الراي الا احد قولين اما ان نقول ابدع ما في علمه واما ان نقول ابدع اشياء لا يعلمها وهذا من القول المستشنع وان قلنا ابدع ما في علمه فالصور ازلية بازليته وليس يتكثر ذاته بتكثر المعلولات ولا يتغير بتغيرها انتهى واعترض عليه بوجهين احدهما انه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه الصور من الذات من كونه بالعلم المتقدم اولًا وعلى الاول نرد عليه ان العلم المتقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الايجاد العيني وعلى الثاني يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى ابدع اشياء لا يعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيهما انه يرد عليه ان هذه الصور اما جواهر او اعراض فان كان الاول لزم ان يكون موجودات عينية لا بد لها من صور آخر للعلم بها والكلام في ذلك كالكلام في اصل الصور وان كان الثاني لزم ان يكون واجب الوجود بالذات محلًا وفاعلًا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلًا لها لا محلًا لكونه غير متاثر عنها قول بكونها جواهر كباقي الممكنات ولا خفاء ايضًا في ان علم واجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علمًا كماليًا ذاتيًا لكونه تابعًا بفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم كمالي ذاتي غير تابع للتاثير والحق تحققه كما مر انتهى اقول في كلامه موضع انظار اما قوله ان العلم المقدم الذي هو عين الذات كاف الى آخره ففيه ان هذا العلم عندهم مستلزم لفيضان الصور العقلية التي هي من لوازم ذاته وهو غير كاف في ايجاد الاشياء المباينة الذوات لذات المبدع تعالى لان علمه تعالى بالاشياء الخارجية ليس لوجود تلك الاشياء في انفسها ولا الاضافة الايجادية منه اليها عين الاضافة العقلية اذ ليس وجودها في ذاتها عين عين معقوليتها له والا لكانت من اللوازم المتصلة لا من المباينات المنفصلة وقد علمت فيما سبق ان علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته تعالى عين ايجاده لها وان العلم اذا كان عين الايجاد والمعلوم عين الوجود المعلول لم يحتج في صدوره عن الفاعل بعلم وارادة ومشية الى علم سابق تفصيلي فلا يتاتى قوله وهذا قول بان الله تعالى ابدع اشياء لا يعلمها على ان الحق عندنا في هذا المنهج ان لا جعل ولا تاثير في حصول مثل هذه الصور لانها من اللوازم ولا تاثير للملزوم بالقياس الى لوازمه فان كون الذات ذاتًا بعينه كونها ذات هذه اللوازم واما قوله هذه الصور اما جواهر او اعراض الى آخره فغير متوجه ولا موجه اذ مبناه على الخلط بين الجوهر الذهني والجوهر الخارجي وعلى توهم المنافاة بين الجوهر الذهني والجوهر الخارجي او على توهم المنافاة بين الجوهر الذهني والعرض الخارجي والترديد انما يستقيم ويفيد في المنفصلة او مانعة الجمع فنقول هذه الصور

جواهرها جواهر علمية بحسب المهية واعراض خارجية بحسب الوجود فلا يستدعى العلم بها صورة اخرى والكل باعتبار الوجود العينى اعراض

قائمة بذاته لكن ذاته لا يتاثر عنها ولا ينفعل بها كما سبق تقريره واما قوله استدلالا على ان علم البارى تع بتلك الصور ليس علما كماليا لكونه

تابعا لفيضان تلك الصور فغير صحيح لما سبق مرارا ان علمه تع بتلك الصور عين فيضانها عنه لا انه تابع لفيضانها وان اراد نفس تلك الصور

ليست كمالا له تع فنقول من الذى نكر هذا ومن الذى جعل اللوازم المتاخرة الناشية بعد الذات التامة الواجبية كمالا له فان هؤلاء الفلاسفين

المثبتين لهذه الصور الالهية يصرحون بان كماله وعلوه تع ليس بوجود هذه الصور بل كماله وعلوه بكون ذاته ذاتا يفيض عنه هذه الاشياء

معقولة وان عقله لذاته مستتبع لعقله اياها ثم لا يخفى ان عقله لهذه الصور بعينه عقله للخارجيات المنفصلة وان كان وجودها غير وجود هذه

الصور اذ العلم بالخارجيات عندهم ليس الا بصور اخرى وجودها وجود على ادراكى بخلاف ما ذهب اليه المتاخرون وبعض اتباع الرواقيين كصاحب

كتاب حكمة الاشراق والمحقق الطوسى ره حيث جعلوا الامور الخارجية كالاجسام وغيرها صالحة للاضافة العقلية وكانهم ذهلوا عن القاعدة

المشهورة من ان وجود المعقول بالذات فى نفسه ومعقوليته ووجوده للعاقل شئ واحد بلا اختلاف وكذا وجود ما هو محسوس فى نفسه ومحسوسيته

ووجوده عند الحاس شئ واحد بلا اختلاف ثم لا شبهة فى ان هذه الماديات ذوات الاوضاع المكانية ليست وجوداتها الخارجية وجودا

عقليا ولا حسيا كما هو التحقيق عندنا فكيف يصح ويجوز كون هذه الصور المادية فى نفسها قبل تجريدها وانتزاع صورها علما ومعلوما وعقلا

ومعقولا واما قوله فعلى تقدير انحصار العلم المتقدم فى فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتى ليس بوارد عليهم اذ

لا ينحصر علمه تع عندهم فى هذه الصور المتاخرة عن الذات الا ترى الى قول الشيخ فى اوايل الفصل المعقود فى بيان نسبة المعقولات اليه تع من

فصول الهيات الشفا يجب لنا ان نعلم انه اذا قيل للاول تعالى عقل قيل على المعنى البسيط الذى عرفته فى كتاب النفس وانه ليس فيه صور مترتبة

متخالفة كما يكون فى النفس على المعنى الذى مضى فى كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها فى جوهره او يتصور

فى حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانها

مبدأ كل شئ فيعقل من ذاته كل شئ انتهى فقوله اذا قيل للاول عقل قيل على المعنى البسيط وقوله وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور وقوله

فيعقل من ذاته كل شئ كلها تصريحات وتنبيهات على العلم الاجمالى الكمالى والعقل البسيط لكن معرفة هذا العقل البسيط فى غاية الصعوبة

وان ظنى انه يعسر فهمه على وجهه لاحد من هؤلاء المشهورين بالفضل والبراعة مع ادعائهم لاثباته كما سنشير اليه ان شاء الله تع

فهذه جملة من اقوال القادحين فى تقرير صور المعقولات فى ذاته تع مع ما سنح لنا من الدفع والاتمام والنقض والابرام

فصل فى تحقيق

الحق فى هذا المقام وفى اثناء ذلك ربما نجده قادحا فى مذهب القائلين بارتسام الصور فى ذاته تع وليعلم اولا ان لا خلاف لنا معهم فى جميع

ما ذكروه فى اثباتها من الاصول والمقدمات ولا فى وجوب ان يكون تلك الصور المعقولة لوازم ذاته ولا فى كونها قائمة بذاته غير مباينة عن ذاته

انما المخالفة لنا معهم فى جعل تلك الصور اعراضا وفى ان وجودها وجود ذهنى ولولا تصريحاتهم بانها اعراض لامكن لنا حمل مذهبهم على

ما هو الحق عندنا ولا يبعد ان يكون القول بعرضيتها من تصرفات المتاخرين حيث ان كلمات قدماء الفلاسفة القائلين بالصور كانكسيمانس

وغيره خالية عن ذكر العرضية كما يظهر لمن تتبع ماثورات اقوالهم اذا تقرر هذا فاعلم ان الذى نعتقده فى ابطال هذا الراى امور الاول

ان لوازم الاشياء على ثلاثة اقسام لازم ذهنى كالنوعية لمفهوم الانسان والذاتية لمعنى الحيوان ولازم خارجى كالحرارة للنار والحركة للفلك

ولازم للمهية ثم يجب ان يعلم ان لازم المهية كما انه تابع لها فى اصل المهية كذلك تابع لها فى نحوى الوجود الذهنى للذهنى والخارجى للخارجى فاذا

امتنع ان يكون لاحدهما وجود خارجى وللاخر وجود ذهنى وبالعكس اذا تمهد هذا فنقول ان لوازم الاول ان كانت من قبيل اللازم الخارجى

فلا بد ان يكون كملزومها موجودة خارجية وكذا لو فرض انها من لوازم المهية فان مهية الاول تع عين انيته سواء قلنا ان لا مهية له اصلا

او قلنا ان مهيته عين انيته ووجوده على اختلاف الاصطلاحين فاذن هذه اللوازم يجب ان يكون بوجوداتها العينية لا بمنزلة نحو وجودها

لا محة يجب ان لا يكون اعراضا ولا جواهر ذهنية بل جواهر عقلية خارجية فاذن بطل القول بارتسام الصور الذهنية فى ذات الاول تع بقى

الكلام فى تحقيق الامر هيهنا بان الذوات القائمة بانفسها كيف امكن ان يكون من اللوازم للشئ التى لا يتصور انفصالها عنه مع قيام برهانها

على ذلك الثانى ان قولهم العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بمعلولها وقولهم ان العلم بذى السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه ليس المراد

بالعلة العلم بمهية العلة لا فيما يكون مجرد المهية سببا للمعلوم كما فى لوازم المهيات بمعنى الكليات الطبيعية ولا المراد منه العلم بوجه من

وجوهها وهو ظاهر ولا العلم بمفهوم كونها علة ولا العلم باضافة العلية لانه على هذين الوجهين يكون العلمان اى العلم بالعلة والعلم بالمعلول

حاصلين معًا لا تقدم لاحدهما على الاخر وعمدة الغرض من هذه القاعدة اثبات علم البارى تع بما سواه من جهة علمه بذاته فان المراد من العلم المذكور انما هو العلم بالخصوصية التى يكون العلة بها علة وليس هى الا نحو خاص من الوجود وقد بين فيما سلف من الكلام ان الجاعلية والمجعولية انما هى بين الوجودات لا الماهيات وبين ايضا ان العلم بانحاء الوجودات لا يمكن ان يحصل الا بحضورها وشهودها باعيانها لا بصورها واشباحها وذلك غير ممكن الا من جهة العلية والاحاطة الوجودية فاذا تقرر هذه المقدمات فنقول لما كان ذاته تع من جهة وجوده الذى هو عين ذاته علة لما بعده على الترتيب وان مجعولاته الصادرة عنه انما هى انحاء الوجودات العينية فالعلم الواجبى بذاته الذى هو ذاته يقتضى العلم الواجبى بتلك الوجودات التى لا بد ان يكون عين تلك الوجودات لمجعولاته بعينها معلوماته فهى بعينها علومه التفصيلية لا محة فهى تابعة للعلم الكمالى والعقل البسيط بالمعنى الذى علمته فى باب العقل والمعقول وفى علم النفس وانما سمينا هذه الوجودات علما له تع باعتبار انها من لوازم علمه بذاته ولاحد ان يصطلح ان يسمى تلك الاشياء الصادرة عنه تع علوما له باعتبار وجوداتها ومجعولات له تع باعتبار ماهياتها المغايرة للوجود ثم ان تحسنا اللحاظ على الفرق بين ما هو علم البارى وما هو فعل له فان العلة الفاعلية عرفوها فى مباحث العلل بما يؤثر فى غيره بما هو غيره والماهيات الممكنة كلها مباينة لحقيقة الواجب تع واما الوجودات فقد علمت من طريقتنا انها من لمعات ذاته وشوارق شمسه الثالث قد تقرر عند الحكماء كلهم من غير خلاف بين الفريقين وثبت ايضا بالبرهان ما يسمى بقاعدة الامكان الاشرف وهو ان كلما هو اقدم صدورا من المبدأ الاول فهو اشرف ذاتا واقوى وجودا وعلى مسلك اثبات الصور المرتسمة فى ذاته تع يلزم هدم تلك القاعدة الحقة اذ لا شبهة فى ان الاعراض ايا ما كانت هى اخس وادون منزلة من الجواهر اى جوهر كان والقائلون باثبات هذه الصور جعلوها وسايط فى الايجاد مع تصريحهم بانها اعراض قائمة بذاته تع فما اشد سخافة اعتقاد من اعتقد كون الموجودات الواقعة فى العالم الربوبى والصقع الالهى خسيسة ضعيفة الوجود والتى يطابقها ويوازيها من العالم الامكانى حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة تكون اشرف وجودا واعلى مرتبة وهذا انما يحكم به الوجدان قبل اقامة البرهان

ذكر وتنبيه

واما الذى افاده المحقق الطوسى ره فى شرح الاشارات بعد ما اورد البحوث والتشنيعات على الشيخ وذكر ان التعقل لا يلزم ان يكون بصورة زائدة على ذات المعلول من انه لما كان وجوده تع علة لوجود ما سواه وعلمه بذاته علة لعلمه بما سواه وقد حكمت بان ذاته وعلمه بذاته وهما العلتان واحد بلا اختلاف واختلاف فاحكم بان الصادر منه وعلمه بذلك الصادر وهما المعلولان واحد بلا اختلاف ففيه ان هذا الكلام لا ينجح عن اقناع اذ لاحد ان يمنع حقية هذا الحكم اذ ربما يكون فى المعلول الكونه انقص وجودا من علته شائبة كثرة لا يكون مثلها فى العلة الا ترى ان العقل يصدر عنه الفلك من جهة مهيته ويصدر عنه عقل اخر من جهة وجوب وجوده والعلتان هيهنا شئ واحد فى الخارج والمعلولان متعددان تعددا خارجيا وايضا الواجب تعالى واحد بسيط من كل وجه والعقل الصادر منه ولا فيه جهتان بحسب الاعتبار وبالجملة فليس من شرط العلة والمعلول الموافقة فى الوحدة والكثرة نعم المستحيل ان يكون المعلول اقوى توحدا من علته الموجدة ثم لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ الالهى شهاب الدين السهروردى ان جميع ما ذكره الشارح المحقق مفصلا فى هذا المطلب موافق لما ذكره فيها فكانه ماخوذ منها مع تلخيص وتهذيب الا ان الشيخ المذكور اجرى القاعدة فى الاجسام والجسمانيات من ان حضور ذواتها كافية فى ان يعلم بالاضافة الاشراقية من دون الافتقار الى الصور الزائدة وهذا المحقق لم يكتف بذلك بل جعل مناط علمه تع بارتسام صورها فى المبادى العقلية والنفسية ولكل من الرأيين وجه وسينكشف لك حق المقال فى ادراك الحق الاول لهذه الجزئيات المادية على وجه لم يسبقه لاحد ولم يثبت فى غير هذا الكتاب

حكمة مشرقية

لعلك لو تاملت فيما تلوناه حق التامل وامعنت النظر فى ما حققناه وقررناه من كيفية وجود الصور الالهية وانها ليست موجودات ذهنية ولا اعراض خارجية بل هى موجودات بسيطة [illegible] لا يعتريها امكان ومن كيفية لزومها له لزوما له لا على وجه العروض ولا على وجه الصدور بل على ضرب اخر غيرهما لعلمت لو كنت نقى الذهن نقى الجوهر لطيف السر ان تلك الصور الالهية ليست من جملة العالم ومما سوى الله تع وليس وجودها وجودا مباينا لوجود الحق سبحانه ولا هى موجودات بنفسها لنفسها بل انما هى من مراتب الالهية ومقامات الربوبية وهى موجودة بوجود واحد باقية ببقاء واحد والعالم انما هو ما سواه وليس الا الاجسام بصورها وطبايعها واعراضها وموادها ولكل ما اثبت حدوثها وتجددها بالبرهان كما مر فى مباحث الجواهر الجسمانية فلا قديم فى العالم انما القديم هو الله سبحانه وقضاؤه وعلمه وامره وكلمته التامة فافهم واغتنم واشكر ربك فيما هداك من التوحيد

تصلح اتفاقى

لعل كلا من الارسطاطاليين والافلاطونيين لو نظروا حق النظر وامعنوا حق الامعان فى مذهب الاخرين لوجدوه راجعا الى مذهبهم كما حققنا واما قبل الامعان فكل من المذهبين فى علم الله تع مما يظهر فيه خلل وقصور لدى الانظار اما الخلل فى مذهب اتباع ارسطو فهو كون تلك الصور

الالهية اعراضا ضعيفة الوجود وكون متعلقاتها التابعة لها في الوجود اقوى تحصلا واشد وجودا وتجوهرا منها وقد علمت فساده فدائم هذا القصور وسد هذا الخلل بجعلها موجودات عينية لا ذهنية نصير كالصور الافلاطونية في هذا المعنى واما الخلل في مذهب الافلاطونيين فهو كون علمه تع باشياء خارجة عن ذاته وكلما هو من الموجودات الخارجية فوجودها عنه تع انما يصدر عنه بعلم سابق فان كانت مما عقلت ولا فوجدت فيعود الكلام الى كيفية معقوليتها السابقة فهي اما بوجودات وصور منفصلة خارجية او بوجودات وصور الهية متصلة هي لوازم الاول تع الغير الصادرة بل الموجودات بوجوده تع ففي الشق الاول يلزم التسلسل في الصور الخارجية وهو مح وعلى الشق الثاني يلزم الاكتفاء في علم الواجب تع بتلك اللوازم المتصلة فما الحاجة الى اثبات غيرها ثم لا يخفى ان علمه تع لا بد ان يكون امرا الهيا غير مشوب بصفة الامكان والعدم السابق اصلا فعلمه وكلامه وامره وقضاؤه وقلمه الاعلى ينبغي ان يكون غير داخل في اجزاء العالم فاذن رجع الامر وعاد الفكر في الصور الافلاطونية الى انها يجب ان لا تكون امورا خارجية عن صقع الربوبية كما ظنه الاتباع والمقلدون فهذا المذهب كما هو المشهور اذا ازيل عنه هذا الخلل والقصور يعود الى ما قررنا فالظن باولئك الكبراء المتقدمين ان راى افلاطون وارسطاطاليس في باب العلم شيء واحد والخلل في كل منهما نشا من تحريفات الناقلين والمفسرين او من سوء فهم الناظرين في كلامهما او قصور الفكر عن البلوغ الى درك ما ادركاه وتعقل ما تعقلاه لان المطلب بعيد السمك عظيم الرفعة شديد اللطافة تكل الاذهان عن فهمه وتدهش القلوب عن سماعه وتخفش العيون عن ضوئه ثم اعلم ان ابا نصر الفارابي قد حاول الجمع بين هذين المذهبين في كتابه المسمى باتفاق راى الحكيمين فجمعهما بما ليس ببعيد عن الصواب بل هو قريب مما قررناه فقال ما ملخصه انه لما كان الباري جل ثناؤه بانيته وذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه في انيته ولا يشاكله ولا يشبهه حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق لفظة فيه من هذه الالفاظ المواطئة عليه فان من الواجب الضروري ان يعلم ان معنى كل لفظة نقولها في شيء من اوصافه بذاته بعيد من المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى اشرف وعلى حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه واذا قلنا انه حي علمنا انه حي بمعنى اشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه وكذلك الامر في سائرها ومهما استحكم هذا المعنى وتمكن في ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات سهل عليه تصور ما يقوله افلاطن وارسطاطاليس ومن سلك سبيلهما فلنرجع الان الى حيث فارقناه فنقول لما كان الباري تع وتقدس حيا مريدا لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته جل الاله عن الاشباه وايضا فان ذاته لما كانت باقية ولا يجوز عليه التبدل والتغير فما هو من جهته ايض كذلك باق غير داثر ولا متغير ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد فما الذي كان يوجده وعلى اي مثال ينحو ما يفعله او يبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد يلزمه القول بان ما يوجده انما يوجده جزافا وعلى غير قصد ولا ينحو بحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغي ان يعرف ويتصور اقاويل اولئك الحكماء فيما اثبتوه من الصور الالهية لا على انها اشباح قائمة في اماكن خارجة عن هذا العالم فانه متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها على مثال هذا العالم وقد بين الحكيم ارسطاطاليس ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات وشرح المفسرون اقاويله بغاية الايضاح وينبغي ان يتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مرارا كثيرة في الاقاويل الالهية فانه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك واهماله ضرر شديد انتهى كلامه ولا يخفى انه مريد لما بيناه وقررناه ضربا من التاييد ولنرجع الى بيان سائر الطرق في علمه

فصل في حال مذهب القائلين بان علمه تع بما سواه علم واحد اجمالي يعلم به الاشيا كلها قبل ايجادها على وجه الاجمال وهذا مذهب اكثر المتاخرين وقد بينوا ذلك بان الواجب تعالى لما كان عالما بذاته وذاته مبدء لصدور جميع الاشياء فيجب ان يكون عالما بجميعها علما متحققا في مرتبة ذاته مقدما على صدور الاشياء لا في مرتبة صدورها والا لم يكن عالما بالاشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الاشياء فلا يكون له علم بغيره هو صفة كمالية في حقه وهو محال فزعموا ان علمه مجعول لانه عبارة عن كونه مبدء مجعولاته المتميزة في الخارج ومبدء تميز الشيء يكون علما به اذ العلم ليس الا مبدء التميز فاذن ذاته تع علم بما سواه ويرد عليه انه مبني على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وربما قالوا علمه بالاشياء منطو في علمه بذاته فاذا كان علمه بذاته ذاته وذاته علة لوجود ما عداه وعلمه بما عداه منطو في ذاته فكان علمه بما عداه علة لما عداه فيكون علمه فعليا لكن اذا سئل عنهم ما معنى هذا الانطواء لم يقدروا على بيانه واعلم ان كون ذاته تع عقلا بسيطا هو كل الاشياء امر لطيف غامض لكن لغموضه لم يتيسر لاحد من فلاسفة الاسلام وغيرهم حتى الشيخ الرئيس تحصيله واتقانه على ما هو عليه اذ تحصيل مثله لا يمكن الا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد والباحث اذا لم يكن له ذوق تام وكشف صحيح لم يمكنه الوصول الى ملاحظة احوال الحقايق الوجودية واكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم على احكام

المفهومات الكلية وهي موضوعات علومهم دون الانيات الوجودية ولهذا اذا وصلت نوبة بحثهم الى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور
والتلجلج والتبجج في الكلام فيرد عليهم الاعتراض فيما ذكروه من انه كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة صورة علمية لاشياء
مختلفة كثيرة فقد انثلم قاعدتكم ان العلم بالشيء يجب ان يكون صورة مساوية له متحدة المهية مع المعلوم والواجب تع لا مهية له فضلا
عن مهيات كثيرة وايضا كيف يتميز الاشياء بمجرد هذا العلم وانها لم يوجد تلك المهيات بعد اصلا وهل هذا الا اكتفاء بالمصدر
الصرف وربما يجاب عن الاول بانه كما ان بالصورة العلمية المخصوصة بشيء يتميز ذلك الشيء كذلك بالمقتضي لخصوصية شيء يتميز ذلك الشيء لان
المقتضي يميز ذات المقتضى وصفاته بحيث لا يشارك غيره وكما ان الصورة التي بها يتميز الشيء اذا حصلت عند المدرك كانت علما به كذلك
المقتضي الذي به يتميز الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما به ولما كان مقتضي لجميع العالم على ما هو عليه في الواقع امرا واحدا يتميز باقتضائه
كل ذرة من ذرات الوجود عما عداها فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند المدرك كان علما له بكل واحد منها في يكون
جميع الاشياء معلومة بهذا الامر ويكون جميعها في هذا المشهد الذي هو بمنزلة الوجود الذهني امرا واحدا ويرد عليه ما اورده بعض المتاخرين
بانه لما كانت العلة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود فلا ان يكون حضورها حضوره وما لم يحضر الشيء عند المدرك لا يكون مشعورا
به بمجرد كونه مبدء امتيازه على ان قياس العلة على الصورة وازالة الاستبعاد بذلك مستبعد جدا اذ الصورة عين مهية المعلوم على ما هو
التحقيق او شبح ومثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق وليست العلة حقيقة المعلول ولا مثالا له محاكيا عنه فقياسها على الصورة
قياس فقهي مع ظهور الفارق وعن الثاني ان ذاته علم اجمالي بالاشياء بمعنى انه يعلم الاشياء بخصوصياتها الا على وجه التميز فان العلم شيء
والتميز شيء اخر والاول لا يوجب الثاني وقيل عليه انا نعلم بديهة انه لا يمكن ان يعلم معلومات متباينة الحقايق بخصوصياتها بحقيقة واحدة
مباينة لجميعها وان فرضنا انه لم يتميز بعضها عن بعض في نظر العالم واعلم ان الموروث من القدماء في تقرير هذا المطلب اعني كيفية
تعقله للاشياء في مرتبة ذاته هو ما ذكرناه من انطواء العلم بالكل في علمه بذاته كانطواء العلم بلوازم الانسانية في العلم بالانسانية وهذا
ابهم كلام في غاية الاجمال وان كانت مما فيه رائحة التحقيق الذي قررناه وسنرجع الى توضيحه في مستانف القول ان شاء الله وربما اوردوا
مثالا تفصيليا وقسموا احوال الانسان في علمه بثلاثة اقسام احدها ان تكون علومه وصوره العقلية تفصيلية زمانية على سبيل الانتقال
من معقول الى معقول على سبيل التدريج ولا يخرج من مشاركة الخيال بل يكون تعقله مع حكاية خيالية بحيث يتحد الادراكان نحوا من
الاتحاد كما اذا ابصرنا شيئا وحصل ايضا منه في الحس المشترك صورة اتحد الادراكان ولا يتميز لنا ما يحصل في آلة البصر وما يحصل في الحس
المشترك الا بوسط ودليل وثانيها ان تكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم والادراكات بقدر وبتمكن بسبب حصول تلك الملكة على
استحضار الصور العقلية التي كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تجشم كسب جديد وان كان تلك العلوم والادراكات غائبة عنه غير حاضرة
في نفسه اذ النفس ما دامت نفسا مدبرة لهذا البدن الطبيعي ليس في وسعها ان تعقل الاشياء معا لما اشرنا اليه من مشاركة الخيال فليس
يحضر عندها جميع ما كسبتها من المعقولات لكن لها ملكة الاستحضار لايها شائت متى شائت من غير تعب وكلفة وهذه حالة بسيطة
ساذجة لها نسبة الى كل صورة يمكن حضورها لصاحب هذه الملكة كنسبة القوة الاستعدادية الى ما لم يحصل بعد لا نسبة القوة الايجابية
الى المعلول فليس الانسان في هذه الحالة عالما بالفعل ولا الصور المكسوبة لها من قبل حاضرة عنده ولكن بالقوة القريبة منه اذ له قدرة
الاستحضار فيكون عالما بالقوة وثالثها كونه بحيث يورد عليه مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ثم ياخذ بعده في
التفصيل شيئا فشيئا حتى يملي منه الاسماع والاوراق فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقينا انه يحيط بالجواب جملة ولم يفصل في ذهنه
بترتيب الجواب ثم يخوض في الجواب مستمدا من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل
وهو اشرف منها قالوا فقياس علم واجب الوجود بالاشياء الصادرة وانطواء الكل في علمه على هذا المنهاج والفرق بان هذه الحالة لهم
الخلاقة للمعقولات المفصلة ملكة وصفة زائدة في النفس وفي الواجب تع ذاته بذاته وحين اوردوا عليهم بعد ما بينوا الوجوه الثلثة
ان ذلك اي العلم بالشيء على الوجه الثالث ايضا علم بالقوة الا انه قوة قريبة من الفعل اجابوا بان لصاحبه يقينا بالفعل بان هذا حاصل
اي علمه باجوبة هذه المسائل حاصل عنده اذا شاء فصله فهذا اشارة الى شيء معلوم ومن المحال ان يتيقن بالفعل حال الشيء الا وهو معلوم
من جهة ما يتيقنه فاذا كانت الاشارة يتناول المعلوم بالفعل وليس من المعلوم المتيقن بالفعل الا ما كان نحرزنا عنه فهذه المسائل
بهذا النوع البسيط معلوم له قد يريد ان يجعلها معلومة بنحو اخر فهذا العلم البسيط هيئة تحصل للنفس لا بذاتها بل من لدن مبدء

يخرج بها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل بحسبها يلزم النفس لتصور العقلي في العلم التفصيلي فالاول هو القوة العقلية المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هي نفس هذا كلامهم ويرد عليهم ان ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس الا ان المجيب في تلك الحال الموقن بالفعل بان له قدرة على شيء دافع لهذا السؤال اما ان حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به فان لذلك الجواب حقيقة ومهية وله لازم وهو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم فهي حالة بين الفعل المحض الذي هو العلم بالمعلومات مفصلة متميزة بعضها عن بعض وبين القوة المحضة التي هي حالة اختزان المعلومات المفصلة وحصول الامر المسمى بالملكة فهي حالة بين الحالتين وكيف يتصور كون شيء واحد لا سيما اذا كان في غاية الوحدة والبساطة كذات الباري عز اسمه علما بامور مختلفة الذوات متباينة المهيات بخصوصها فانه لا يمكن ان يكون تلك الامور معلومة بالذات والا يلزم تمايز المعلومات كما مر اللهم الا ان تكون معلومة بالعرض فالمعلوم بالذات ذلك الامر الواحد البسيط والمعلوم بالعرض ما يلزمه من المعقولات المنبعثة كالعلم بافراد الانسان من العلم بوصف العنوان وكالعلم بالفروع من العلم بالاصل لا كالعلم باجزاء الحد من العلم بالمحدود فان الحد والمحدود متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا كما علمت في مباحث المهية فان التفاوت بالاجمال والتفصيل ههنا انما يكون بنحوي الادراك لا بامر في المدرك ولئن سلم هذا في العلم الاجمالي الذي مثلوا به في المبحث المذكور في المثال الاخير فكيف يسلم كون الذات المقدسة الواجبية بالنسبة الى معلوماته وهي مهيات الممكنات كالمحدود بالقياس الى الحد وفي هذا سر عظيم فانظره متفحصا

فصل واما قول من زعم كون علمه بحسب مرتبة ذاته علما تفصيليا ببعض الممكنات وهو العقل الاول وعلما اجماليا بما سوى المعلوم الاول من الممكنات ويكون علمه بكل معلول علما تفصيليا سابقا على ايجاده عين علمه بنفس ما هو سابق عليه وهكذا يكون كل لاحق بالعلم بسابقه الى اخر المعلومات ولا يجب ان يكون علمه التفصيلي بجميع الممكنات في مرتبة واحدة بل في مراتب متفاوتة حقيقة مثلا كل سابق علما تفصيليا بلاحقه علما اجماليا بما عداه من المتاخرات فعلى هذا علمه بكل معلول متقدم على ايجاده فيكون علمه فعليا فاعترض عليه بعد ما يرد عليه شبه ما تقدم بوجوه اخرى احدها انه يلزم احتياج الواجب في العلم التفصيلي باكثر الاشياء الى ما سواه وثانيها انه يلزم عليه التجدد في علمه والانتقال من معلوم الى معلوم كما هو شان العلوم النفسانية وثالثها انه يلزم عليه فقدان العلم باكثر الاشياء في كثير من مراتب نفس الامر وخفاء كثير من المعلومات عليه في اكثر المقامات الوجودية وهذا ممتنع بالضرورة البرهانية وربما يجاب عن الاول بان توقف العلم التفصيلي الذي هو امر مباين لذاته لشيء على شيء آخر يستند الى ذاته ليس بمحذور كما ان صدور الموجودات عنه تعالى بعضه موقوف على بعض اخر وذلك البعض على بعض آخر حتى ينتهي سلسلة الافتقار الى ما يفتقر الى ذاته وليس هذا يستلزم افتقاره تعالى الى شيء بل هذا في الحقيقة افتقار الكل اليه لا الى غيره وعن الثاني بان هذا ليس انتقالا زمانيا بل ترتيبا عقليا والانتقال من معلوم الى معلوم اذا لم يكن زمانيا بل تقدما وتاخرا ذاتيا فهو ليس بممتنع عليه كما في طريقة القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته على الترتيب العلي والمعلولي وكما في طريقة بعض المتكلمين وابي البركات وقريب من هذا الراي راي من زعم من متاخري الحكماء ان علمه بذاته عين ذاته وعلمه بالاشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل الاول مع الصور القائمة به هربا من مفاسد يلزمهم من القول بكون علمه تعالى بالاشياء صورا كثيرة قائمة بذاته تعالى هذا وان امكن تصحيحه عند من له قدم راسخ في الحكمة المتعالية لكن لا يصح على قواعدهم المشهورة لان العقل بما فيه حادث ذاتي وحقيقة علمه تعالى تامة لانها عين ذاته فكيف يمكن ان يكون هو هو ولا تصغ الى قول من يقول بعض علمه قديم وبعض علمه حادث فانه بمنزلة قول من قال ان بعض قدرته قديمة وبعضها حادثة او قال بعض ذاته قديمة وبعضها حادثة بل يجب ان يكون حقيقة علمه واحدة ومع وحدتها يكون علما بكل شيء كما اشرنا اليه في اوائل هذا السفر الربوبي ويرد عليه ايضا ان وجود العقل مسبوق بعلم الحق به لان ما لا يعلم لا يمكن ايجاده واعطاء الوجود له فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة فهو غيره لا محالة ومهيته مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة لان حقيقة العلم كما قررنا يكون واجبة الوجود لذاتها الا ان حقيقتها حقيقة الوجود وان لحقها في بعض المراتب من جهة اقتران المهية لها امكان عقلي او خارجي ولا شيء من المهيات واجب الوجود لذاته فكيف يكون مهية المعلول الاول علما لواجب الوجود فظهر وتبين من تضاعيف اقوالنا ان الحق الاول يعلم الاشياء كلها بما يعلم به ذاته لا بامر آخر وايضا العقل الاول عندهم جوهر وجوهريتها انها مهية لها وجود انتزاعي او هو عرض زائد على مهيته والعلم سيما علم الله تعالى ليس كذلك لانه كالوجود ليس بجوهر ولا عرض وجوهرية العقل عند هؤلاء الراسخين من الربانيين انما هي الهوية الواجبية فيها فيصلح عندهم ان يكون علمه تعالى بالاشياء ولا يصلح عند غيرهم وايضا القول بان العقل الاول بما فيه عين علمه بالاشياء يبطل العناية الالهية السابقة على وجود الاشياء كلها وليست عبارة عن حضور العقل عنده لان الحضور صفة الحاضر وهو

العقل وعلمه تعـ صفة له فهو غيره وايضا الحضور متاخر عن الحاضر لانه صفة له وهو متاخر عن الواجب لانه معلول له وعلمه تعـ مع جميع
كمالاته متقدم بالذات على جميع الموجودات فلا يفسر علمه بالحضور **اشراق تعليمي وتنبيه تفريعي** والحق من انصف من نفسه
يعلم ان الذي ابدع الاشياء واوجدها وافاضها افاضة بالذات واوجدها بذلك الاقتضاء من العدم الى الوجود سواء كان العدم
زمانيا او ذاتيا يعلم تلك الاشياء بحقايقها ولوازمها قبل ايجادها ايها وقد كانت على ترتيب نظام ونظامها اشرف النظامات واتمها
احسن التقويم والا لما امكن اعطاء الوجود لها فالعلم بها لا محة غيرها ومقدم عليها واعلم ان كل من تشبث في اثبات علمه تعـ بالاشيا
بشيء من مجعولاته كعقل او نفس او يقول علمه التفصيلي متاخر عن ذاته فذلك لقصور نظره وضعف عقله والراسخ في الحكمة عنده انه ثابت
علمه بجميع الاشياء مع كثرتها وتفصيلها في مرتبة ذاته السابقة على جميع اللوازم والخوارج من غير ان يلزم اختلاف حيثية في ذاته وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده والله ذو الفضل العظيم **فصل** في حال مذهب من كان يرى ان علمه تعـ بالاشياء هو بالاضافة
اعلم ان صاحب الاشراق اثبت علمه تعـ على قاعدة الاشراق وكان لي اقتداء بطريقها فيما سلف من الزمان الى ان جاء الحق واراني ربي برهانه
ومبناها تلك القاعدة على ان علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له لاشراقه عليها اما بذواتها كا
لجواهر والاعراض الخارجية او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للاشياء مستمرة كانت كما في المدبرات العلوية الفلكية عقولها او نفوسها
او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية فعلمه تعـ عنده محض اضافة اشراقية فواجب الوجود مستغن في علمه تعـ
بالاشياء عن الصور وله الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شيء عن شيء وعلمه وبصره واحد اذ علمه يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى
علمه كما في غير هذه القاعدة ونوريته ايضا نفس قدرته فان النور فياض لذاته فعلمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء عنه نفس
حضورها لديه فله الاضافة الفعالية الى جميع الاشياء بها يصح جميع الاضافات اللائقة به كالعالمية والمريدية وغيرهما اذ كلها واحدة
على التحقيق كما سبق ذكره فهذا مذهبه في علم الله تعـ فعلمه تعـ عنده ليس بالصور مطلقا بل المشاهدة الحضورية ومدار الادراك للغير ايضا
عنده على التسلط النوري للمدرك والحضور الاستناري للمدرك فادراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها وحسها وكل ماله تصرف فيه
من اجزاء البدن وقواه فهو انما يكون بالاضافة القهرية الاشراقية فبعدد تسلطها واشراقها على شيء منها يكون قوة ادراكها له وليس
ادراكها لشيء بصورة زائدة عليه ولو كان ادركها لوهمها وخيالها وغيرهما بصورة اخرى مرتسمة في ذاتها وكل صورة ترتسم في ذات النفس
فهي كلية وان تخصصت الف تخصيص فان ذلك لا يخرجها عن العموم واحتمال الشركة فيها للكثرة فيلزم ان يكون النفس محركة لبدن كلي
او مستعملة لقوى كلية وليس لها ادراك بدنها الخاص وقواها ولا التصرفات والتدابير الجزئية وهو ليس كذلك بالضرورة الوجدانية
فانه ما من انسان الا ويدرك بدنه الجزئي وقواها الجزئية والنفس تستخدم المفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الكليات
من المشخصات وتستنبط النتائج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل الى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها
فان المنطبع في محل وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لمحله فوجوده لغيره لا لنفسه كما سبق ذكره كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى
الباطنية وان لم يجحد آثارها فاذا لم يكن للوهم وهو رئيس سائر القوى الجرمانية سبيل الى ادراك نفسه وادراك القوى الباطنة وكذا
سائر المدارك الجزئية فالمدرك لهذه القوى الجزئية والجزئيات المرتسمة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة
بنفس تلك الامور وذلك لاشراقها وتسلطها في هذه الامور مع كونها في ذاتها نورا لذاتها وكلما هو نور لنفسه وله تسلط على غيره
كان مدركا لذاته ولذلك الغير اما ادراكه لذاته فبمحض كونه نورا اذ النور هو الظهور بل هو عين الظهور واما ادراكه لذلك الغير فبمجرد اضافته
اليه وكلما كان الشيء اشد نورية واقوى تسلطا على الغير كان ادراكه لذاته ولغيره اشد واقوى واشد الذوات نورية هو الحق جل ذكره
واقوى انحاء التسلط هو الابداع المطلق والتاثير بلا شركة وليس للنفس بالقياس الى هذا البدن الطبيعي وقواه الا التحريك وضرب
من الفاعلية الغير التامة كما بين في موضعه ولو كان تسلطها عليه وعليها بالابداع لكان ادراكها له ولما فيه في الغاية وليس كذلك لما
ذكرناه ومع ذلك تتفاوت النفوس في النورية والتسلط وكلما كان نوريتها اشد وتسلطها على البدن اقوى كان ادراكها اقوى اذ
كان حضور البدن لها اتم ولو كانت ذات تسلط على غير بدنها كتسلطها على بدنها لادركته ايضا بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية
من دون الافتقار الى قبولها الصورة وانفعالها عنه فالقبول جهة النقص والقهر جهة الكمال والشرف ونحن انما احتجنا الى الصورة
في بعض الاشياء كالسماء والكواكب وغيرهما مما نعلمه باعتبار وقياس لان ذواتها كانت غائبة عنا فاستحضرنا صورها وتلك الصور

هي معلومنا بالحقيقة لكونها مقهورة لنا ولو كانت هي ايضا حاضرة لنا كحضور الاشياء وما فيها لما احتجنا في ادراكها الى صورة فاذا ثبت وتحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها ولا قواها الا الصور المتمثلة في قواها محجوبة عنها ولا بدنها الجزئي تختلف عليها لكونها نورا لذاتها ولها ضرب من التاثير في هذه الامور فالنور المجرد الواجبي هو في اعلى مرتبة شدة النورية وله اضافة الابداع الى ما سواه الذي هو على ضروب التاثير والايجاد وله السلطنة العظمى والقهر الاتم فلا جرم يعلم ذاته ويعلم ما سواه من العقول والاجرام وقواها وما يتمثل لها او ينطبع فيها بمجرد اضافة المبدئية فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء لا يزيد على اضافته الى الاشياء وايضا قد سبق ان كل ما هو كمال مطلق للوجود من حيث هو موجود فيجب له واذا تحقق شيء منه في معلوم فتحققه له اولى وكلما هو اولى فهو واجب له بالضرورة واذا صح العلم الاشراقي للنفس ففي واجب الوجود اولى فيدرك ذاته لا بامر زائد ويدرك ما سواه بمجرد اضافة الاشراق عليها ولو كان مدركا ذاته بنور زائد لكان ذاته نورا من ذاته ولو كان مدركا للاشياء بصور مرتسمة في ذاته لكان قابلا وفاعلا فيلزم ما يلزم القول به من الشناعات قال ومما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور الشيء الخارجي للبصر عند عدم الحجاب فان من لم يمكن الرؤية عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه ان يعترف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر فيقع به اضافة اشراقية للنفس اليه لا غير فان اضافته ثم لكل ظاهر ابصار وادراك وتعدد الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته ولا تجددها يوجب تغيرا في ذاته كما بين في موضعه فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فهذه طريقة هذا الشيخ الجليل في هذه المسئلة وتبعه العلامة الطوسي ره وغيره وحكم بصحتها كل من اتى بعده فان العلامة الطوسي شارح كتاب الاشارات لما راى في اثبات الصور لذاته تعالى ورود كثير من الاشكالات ولم يقدر على حلها والتفصي عنها حاول طريقة اخرى لتصحيح مسئلة العلم فقال العاقل كما لا يفتقر في ادراك ذاته الى صورة غير ذاته التي هو بها هو كذلك لا يفتقر في ادراكه لما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت تعقلها بذاتها لا بصورة اخرى لامتناع تضاعف الصور الى غير النهاية فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه بذاته من غير مداخلة غيره فيه وليس من شرط كلما يعقل ان يكون المدرك محلا للصورة المعقولة فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل محليتك لها من شروط حصولها لك الذي هو مناط عقلك اياها فان حصلت لك على حيثية اخرى سوى الحلول تعقلها من غير حلول فيك فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها بانفسها لا بحلولها فيه فاذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته مغايرة بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته فكذلك لا مغايرة بين وجود المعلول الاول وبين تعقل الواجب له اذ عقله لذاته علة عقله لمعلوله الاول كما ان ذاته علة ذات المعلول الاول فكما حكمت باتحاد العلتين فاحكم باتحاد المعلولين فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب لذاته من غير استيناف صورة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد عرفت ان كل مجرد يعقل ذاته وغيره من المجردات فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الواجب لوجود ايضا ولا موجود الا وهو معلول للواجب تعالى كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة قال اذا تحققت هذا الاصل وبسطته ظهر لك كيفية احاطته بجميع الموجودات الكلية والجزئية وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فهذا ما ذكره هذا العلامة واذا تاملت فيه وجدته بعينه طريقة الشيخ الاشراقي بادنى تفاوت وهي التي ارتضاها كل من نظر فيها ولم يقدح فيها احد وهي مقدوحة عندي بوجوه من القدح وقد مضى بعضها وبقي البعض ولا باس باعادتها مع ما بقي لما في التذكر من زيادة التوضيح والكشف فنقول يرد عليها امور الاول انها تبطل العناية الالهية السابقة على جميع الممكنات الدال عليها النظام العجيب والترتيب الفاضل ولا يكفي في الاعتذار ما ذكره مجيبا عن ذلك بان جودة النظام وحسن الترتيب الانيق في هذا العالم انما هي ظلال ولوازم للنسب الشريفة والترتيب الانيق الواقع بين المفارقات فان للعقول المفارقة كثرة وافرة عنده ولها سلاسل طولية وعرضية وهيئات عقلية ونسب معنوية فذوات هذه الاصنام تابعة لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها ونسبها لنسبها وذلك لانا نقول هب ان هذا النظام تابع لنظام ذلك العالم فالسبب الباعث لنظام ذلك العالم لو لم يكن ذاتيه بحسب صقعه الالهي مشتملا على افضل

نظام وافضل جعبة لا نظام افضل منه ولا احسن واكرم دفعا للدور والتسلسل ولقد بين المعلم الاول في اثولوجيا هذا المقصد بما لا

مزيد عليه الثاني ان كون العلم اضافة محضة غير صحيح سواء سميت اشراقية ام لا اذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع ومنه غير مطابق له

فيسمى بالجهل وايضا من العلم ما هو تصور ومنه ما هو تصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام وقوله وتقسيمهم العلم

في اوائل المنطق الى التصور والتصديق انما هو في العلوم التي هي غير علم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء التي يكفي في العلم بها مجرد الاضافة لا

الحضورية غير مستقيم لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة لا يمكن ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة اذ كل مورد قسمة

ليس انقسامه الى الافراد الا بقيود متخالفة تنضم اليه يحصل منه مع كل قسم واحد فالمورد مشترك بين الاقسام ولا يجوز مثل هذا الاشتراك

لامر بين الاضافة وغيرها لانها غير مستقلة المعنى وهذا مما يظهر بادنى تامل والثالث ان العلم كما بين في موضعه اما بالتعقل او التخيل

او التوهم او الاحساس وليس من العلم شيء خارج عن هذه الاقسام ويلزم على مذهبه اما كون الباري والمجردات العقلية في ادراكها للاجسام

والصور الجسمانية وكذا في ادراكها المثل الادراكية المرتسمة في المدارك الجزئية حساسة واما ان يوجد قسم من العلم خارجا عن الاقسام

المذكورة وهذا غير وارد على القائلين بان العلم مطلقا هو بالصورة في ادراك الباري والمفارق للخارجات والجزئيات فان هذا التقسيم

للعلم انما هو باعتبار ما يكون معلوما بالذات لا بالعرض فان هذا القيد معتبر في التقسيم كليا وان لم يذكر فادون ادراك هذه الامور

المادية عن كل مدرك انما هو بتبعية صورها الادراكية مطلقا على ما ذهبنا اليه وادراك المفارق اياها بتبعية الصور المعقولة فان لكل

مادية كائنة فاسدة صورة ادراكية ذات حيوة وتعقل ولتلك الصورة ايضا صورة عقلية وهي وجهها الثابت عند الله وهي المعقولة

بالذات ما دونها ايضا معقولة لكن بتبعية تلك فاحتفظ بذلك التحقيق فانه نافع جدا والرابع ان الاضافة متاخرة الوجود عن وجود

الطرفين فيلزم الحاجة له في اشرف صفاته الى مخلوقاته الخامس انه قد بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان ان شيئا من الاجسام

الطبيعية وصورها المادية وهيئاتها لا يمكن ان يكون مدركا بالذات وليس لها ايضا حضور جمعي عند شيء الا بامثلتها الحسية والعقلية

ولاجل ذلك كان ادراكها عند الحكماء بصورة منتزعة لا بنفسها فكيف في مذهب الشيخ العظيم والعلامة الطوسي ره ومن وافقهما الى الاكتفاء

بغير الصور الادراكية في ادراك هذه الاكوان المادية والسادس ان قوله وكل من لم يكن الابصار عنده بانطباع اشباح المقادير الجليدية

ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه الاعتراف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر منظور فيه اذ ذلك الاعتراف غير لازم بل اللازم انما

هو غيره وهو ما ذهبنا اليه وقررناه بان النفس يصحبه عند تلك المقابلة مخترعة للصور المبصرة في غير هذا العالم نسبتها الى النفس بالقيام

الانتصالي كنسبة الصور العقلية القائمة بذاته تعالى لا بالحلول تعالى عن ذلك علوا كبيرا السابع انه ذهب الى ان التخيل ليس بحصول

الصور الخيالية في شيء من اجزاء الدماغ بل بمطالعة النفس لما في عالم المثال والتي هنالك من الصور ليس شيء منها عنده من معلومات النفس

حتى يكون لها القهر والسلطنة عليها فبطل ما قرره من القاعدة المذكورة من ان ادراك الشيء لذاته بكونه نورا وادراكه لغيره بكونه قاهرا

عليه ومراده من القهر ليس الا العلية بنحو فلا قهر لما ليس بعلة على ما ليس بمعلول فانفسخت قاعدته في ادراك النفس للخياليات والثامن

انه يلزم عليه ان لا يعلم الباري جل ذكره شيئا مما سواه في مرتبة ذاته لا على وجه التفصيلي ولا على وجه الاجمالي لان العلم الاجمالي له تعالى بالاشياء

باطل عنده كما ذكره في كتاب المطارحات وزيف القول به واللازم باطل وكيف يجوز صاحب البصيرة ان الله اوجد الاشياء واقتضاها

بذاته لا يكون فيه علم بها مع ان الحكماء قد اثبتوا للطبايع المحركة للمواد غايات ذاتية في افاعيلها والعلة الغائية متاخرة عن الفعل وجودا

متقدمة عليها قصدا فيلزمهم القول بضرب من الادراك فيها للغايات افاعيلها فما ظنك بمبدع الكل هل جاز ان يوجد الاشياء جزافا

فهذه وجوه من القدح في هذا الراي واما ما يخاشيه ويحاشي من تبعه من القول بالصور الالهية لظنهم انه يلزم حلول الاشياء في ذاته

وفي علم الله الذي هو عين ذاته فقد علمت ان ذلك غير لازم الا عند المحجوبين عن الحق الزاعمين انها كانت غيره تعالى وكانت اعراضا حالة فيه واما اذا

كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعين والتقيد فبالحقيقة ليس هنالك حال ولا محل بل شيء واحد متفاوت الوجود

في الكمال والنقص والبطون والظهور ونفس الامر عند التحقيق عبارة عن هذا العلم الالهي الحاوي لصور الاشياء كليها وجزئيها

وقديمها وحادثها فانه يصدق عليه انه وجود الاشياء على ما هي عليها فان الاشياء موجودة بهذا الوجود الالهي الحاوي لكل شيء

اذ الاشياء كما ان لها وجودا طبيعيا ووجودا مثاليا ووجودا عقليا فكذلك لها وجود الهي عند العرفاء وهذا الوجود اولى بان يكون

عبارة عن نفس الامر ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات اذ ثبوت المعدوم الذي حكم عليه انه محض عبارة عن انفكاك الشيئية عن الوجود

مطلقا لا انفكاكها عن الثبوت الخارجي مع تحققها بالوجود الرباني وظهورها فيه وسيأتيك زيادة ايضاح لهذا المطلب فان قلت العلم تابع للمعلوم فكيف يكون هذا العلم الذي هو الذات الالهية تابعا للاشياء قلنا هذا العلم الالهي لكونه كالقدرة والارادة ونظائرهما من الصفات الاضافية اي من الحقايق الذوات الاضافة الى الاشياء فله اعتباران احدهما اعتبار عدم مغايرته للذات الاحدية وبهذا الاعتبار من صفات الله وغير تابعة لشيء بل الاشياء تابعة اذ به صدرت وجودات الاشياء في الخارج ولهذه الجهة قيل علمه تعالى فعلي وثانيهما اعتبار اضافته الى الاشياء وهو بهذا الاعتبار تابع للاشياء متكثر بتكثرها وسنشبع القول في تحقيق هذا المقام عند بيان كيفية علمه تعالى بالاشياء على طريقة اصحاب المكاشفة الذوقية ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية والكلام في كون علمه تعالى تابعا للمعلوم ام المعلوم تابعا له لا يليق بذكره ان يكون هنالك من هيهنا **فصل** في ذكر صريح الحق وخاص اليقين وحق القول في علمه تعالى السابق على كل شيء حتى على الصور العلمية القائمة بذاته التي هي بوجه عين الذات وبوجه غيرها كما بيناه وهذه المرتبة من العلم هي المسماة بالغيب المشار اليه بقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فالمفاتح هي الصور التفصيلية والغيب هو مرتبة الذات البحتة المتقدمة على التفاصيل والمقصود في هذا الفصل بيان شهوده تعالى للاشياء كلها في هذه المرتبة الاحدية التي هي غيب كل غيب وابسط من كل بسيط وهذا المطلب يمكن بيانه بوجهين احدهما من جهة كونه تعالى عقلا بسيطا وهي طريقة قدماء الحكماء وثانيهما وهو منهج الصوفية المحققين من جهة اتصافه تعالى بمدلولات الاسماء والصفات في مرتبة ذاته وانها ليست من قبيل اللوازم المتاخرة بل حالها كحال المهية بالقياس الى وجودها مع ان الواجب ليس ذا مهية وكلا الوجهين دقيق غامض يحتاج دركه عند تعلمه واستفادته من المعلم البشري وسماعه منه الى لطف قريحة وصفاء ضمير فكيف في استنباطه واستفاضته من الملكوت اما المنهج الاول فلنمهد لبيانه اصولا احدها ان كل هوية وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها وهويتها وهي المسماة في غير الواجب بالمهية عند الحكماء وبالعين الثابت عند الصوفية وذلك البعض قد يكون متعددا وقد يكون واحدا ويقال له المهية البسيطة والمعاني المتعددة قد يكون موجودا بوجود واحد ويقال له البسيط الخارجي كالسواد مثلا وقد يكون موجودة بوجودات متعددة ويقال لها المركب الخارجي كمهية الحيوان الماخوذ جنسه من مادته وهو الجسم النامي وفصله من صورته وهو الحساس ثم لا بد ان يكون لمادته وصورته ضربا من الاتحاد في الوجود حتى لا تكونان بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان والا فلم تكن المهية مهية واحدة وجهة الوحدة انما توجد في جانب الصورة لا في ناحية المادة لان الصورة هي اقوى تحصلا من المادة لانها مفيدة المادة كما بين في موضعه وكونها جهة الوحدة عبارة عن كون الصورة كالحساس مثلا مصداقا بنفس ذاته لحمل جميع المعاني التي بعضها بازاء المادة كمفهوم الجسم النامي لا بان يكون ذلك المعنى جزء للمهية والا لكان المفروض فصلا نوعا والمفروض جنسا النوع جنسا لفصله والمفروض فصلا مقسما فصلا مقوما ولا بان يكون عارضا لازما اذ المبدء الفصلي في مرتبة هويته وذاته مصداق للمعنى الجنسي وما قيل في المشهور ان الجنس عرض او عرضي للفصل ليس المراد منه عارض الوجود كالضاحك والكاتب بالقوة بالنسبة الى الانسان المتاخر وجوده عن وجود المعروض بل المعنى بذلك العروض ان المعنى الجنسي ليس داخلا في مهية الفصل الاشتقاقي اذ لا مهية له والسر في ذلك ان كلا من الفصول الاشتقاقية التي هي مطابقة للفصول المحمولة والمنطقية باصطلاح اخر غير الذي يذكر في المنطق الذي هو نحو خاص من الوجود الخارجي والوجود لا حد له ولا مهية فاتصاف ذلك النحو من الوجود اي الوجود الفصلي بالمعنى الجنسي ليس كاتصاف المعروض بالعارض اللازم اتصافا خارجيا من حيث ان للمعروض وجودا وللعارض وجودا اخر اذ وجود الفصل الاشتقاقي وهو الصورة النوعية في الخارج مضمن فيه المعنى الجنسي بل انما يكون المغايرة والاتصاف في ظرف التحليل وهذا معنى قولهم الجنس عرض للفصل اي مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل وهما معا موجودان بوجود واحد هو وجود الفصل الاشتقاقي والمقصود ان المعاني المختلفة الموجودة بوجودات متعددة قد تكون موجودة بوجود واحد كالفصل الاخير للانسان وهو الناطق بل النفس الانسانية من حيث ان مفهوم الجوهر ومفهوم القابل ومفهوم الجسم الطبيعي ومفهوم النامي ومفهوم الحساس كلها موجودة بوجود الناطق في هذا النوع الانساني وبعض هذه المفهومات موجود بغير هذا الوجود في نوع اخر غير الانسان مثلا طائفة منها موجودة بوجود واحد آخر في الحيوان غير الناطق وهي من الجوهر الى الحساس وطائفة اخرى وهي بعض تلك الطائفة موجودة بوجود واحد اخر في النبات وطائفة اخرى في الجماد وبعضها كالجوهر القابل للابعاد ذي الطبيعة الجسمية في الجسم العنصري وبعضها وهو الجوهر ذو الابعاد بوجه في الجسم المقداري الجوهر واما مفهوم الجوهر فقط فهو بازاء وجود الهيولى فعلم من هذا ان الاشياء الكثيرة المتكثرة الوجود توجد

بوجود واحد الاصل الثاني انه كلما كان الموجود اقوى وجودا واتم تحصلا كان مع بساطته اكثر حيطة بالمعاني واجمع اشتمالا على
الكمالات المتفرقة في ساير الاشياء غيرها كما يظهر من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة في الكمال من صورة الى صورة متعاقبة على المادة
بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورة بعد صورة الى ان يبلغ مترقية الى صورة اخيرة تصدر منها جميع ما يصدر من السوابق الصور
لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادي تلك الافاعيل باجمعها مع احديتها الاصل الثالث انه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي
في موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى لان وجود الشي الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزا عن غيره من
المعاني خارجة عن ماهيته وحدها فوجود الانسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وان اشتمل على حده ومعناه ولا وجود الحيوان
هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه ولا تظنن انه كما يوجد في الانسان فصلا كماليا زائدا على الحيوانية المطلقة فكذلك
يلزم ان يتحقق في كل نوع من الحيوان كمال اخر وجودي زائد في وجوده على مطلق الحيوانية ولا يلزم من ذلك ان يكون الفصول فيما وراء
الانسان امورا عدمية اذ ربما كان تاكد وجود المعنى الجنسي وغلبته مانعا من قبول الموضوع لكمال اخر وجودي ذا المعنى الواحد الجنسي
كما سبق في مباحث الماهية صالح للنوعية كما هو صالح للجنسية وليس هذا التفاوت بمجرد اخذه بلا شرط شي حتى يكون جنسا واخذه
بشرط لا شي حتى يصير نوعا كما ذكروه وان كان المذكور صحيحا من جهة مراعات احكام المعاني والماهيات لكن منشأ ذلك ومبناه على احكام
الوجودات وانحائها من الشدة والضعف فقد يكون لامر واحد وجود ضعيف ووجود اخر قوي وضعف الوجود يستدعي الاستهلاك
لوجوده في وجود اخر والانتقال من وجوده الى وجود ما هو اكمل واقوى فالوجود النباتي للمعنى النوعي الذي هو عبارة عن الجسم النامي حين كان
قويا في باب التغذية والتنمية والتوليد كالاشجار فيكون تاما بالفعل في باب نوعه فلا يمكن انتقاله الى كمال نوع اخر كمبدء الحس وهذا
بخلاف الجسم النامي الموجود بوجود النطق والمواد الحيوانية فانه صالح لان ينتقل من نوعه الى نوع اكمل منه فيصير المعنى النوعي المحصل
في باب النبات معنى جنسيا مبهم الوجود غير محصل في باب الحيوان فظهر ان الوجود المحصل الخاص بالجسم النامي هو الذي وجدت به الاشجار
والنبات لا الذي يوجد به الحيوان وكذا القياس في الحيوان بالنسبة الى الانسان وكل جنس بالنسبة الى نوع محصل من الاجناس والانواع
المترتبة فظهر وتبين مما قررناه انه يجوز ان يكون تمام حقيقة شي بعض حقيقة شي اخر الاصل الرابع ان كلما تحقق شي من الكمالات
الوجودية في موجود من الموجودات فلا بد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علته على وجه اعلى واكمل وهذا مما يفهم من كلام معلم المشائين في
كثير من مواضع كتبه في الربوبيات المسمى باثولوجيا ويعضده البرهان ويوافقه الذوق السليم والوجدان فان الجهات الوجودية للمعلول
كلها مستندة الى علته الموجدة وهكذا الى علة العلل ففيه جميع الخيرات كلها ولكن سلبت عنها القصورات والنقايص والاعدام اللازمة
للمعلولية بحسب مراتب نزولها فاذا تمهدت هذه الاصول فنقول الواجب تعالى هو المبدء الفياض لجميع الحقايق والماهيات فيجب ان
يكون ذاته تعالى مع بساطته واحديته كل الاشياء ونحن قد اقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على ان البسيط الحقيقي من الوجود يجب
ان يكون كل الاشياء وان اردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع الى هنالك فاذن لما كان وجوده تعالى وجود كل الاشياء فمن عقل
ذلك الوجود عقل جميع الاشياء وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع
ما سواه وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت ان علمه تعالى بجميع الاشياء حاصل
في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صورا عقلية قائمة بذاته او خارجة منفصلة عنها فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي
بوجه والاجمالي بوجه وذلك لان المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط ففي هذا المشهد الالهي
والمجلى الازلي ينكشف ويتجلى الكل من حيث لا كثرة فيها فهو الكل في وحدة فان قلت فيلزم ان يكون واجب الوجود ذا ماهية فلا يكون
وجودا بحتا وقد ثبت بالبرهان انه تعالى وجود بحت بلا ماهية لان كل ذي ماهية معلول قلت قد سبقت منا الاشارة الى دفع هذا
الايراد بان المراد من الماهية هي المحدودة بحد خاص جامع مانع يخرج عنها اشياء كثيرة وذلك لقصور وجودها عن الحيطة التامة والمراد
من كون الشي ذا ماهية او كونه ذا وجود زايد على ماهيته هو عبارة عن كون الشي بحيث يفتقر في اتصافه بوجوده الى شي اخر ولا يكون
ايضا متحقق الوجود في جميع المراتب الوجودية فلا محالة يتحقق قبل وجوده الخاص مرتبة من مراتب نفس الامر لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة
مع تحقق امكان الوجود لماهيته في تلك المرتبة ففي تلك المرتبة تنفك الماهية عن وجودها الخاص بها وما من ممكن الا وفي نفس الامر له
مرتبة لا يكون وجوده الخاص المقيد به في تلك المرتبة ففي هذا معنى كون الممكن ذا ماهية وكون الوجود زائدا على ماهيته واما الواجب جل

ذكره فليس له حد محدود في الوجود ولا مهية محدودة بحد خاص فاقد لاشياء كثيرة ولا ايضا يوجد مرتبة في الواقع لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة ومعنى كونه وجودا بحتا صرفا انه ليس يوجد له مهية اخرى غير الوجود وتاكده يجمع حيثياته حيثية واحدة هي حيثية وجوب الوجود اذ لا حد له ولا نهاية لوجوده لكونه غير متناه في مراتب الشدة والكمال كل مرتبة منها غير متناه في عدة الآثار والافعال فلا يخلو عنه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا عرش ولا فرش ولو كان لوجوده نهاية كان بازائها جهة وبازاء الوجود جهة اخرى فلم يكن واحدا حقيقيا وكان ذا مهية مخصوصة فكل واحد حقيقي يجب ان يكون غير متناهي الشدة ويجب ان يكون كل الاشياء الا الى الله تصير الامور **ايضاح**

تفريعي فعلمه تع في مرتبة ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته بل هي معان كثيرة غير محدودة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي من غير ان يصير وجودا لكل من تلك المعاني والشئ منها كما اشرنا اليه في الاصول بل كان مظهرا لكل منها وفرق بين كون الوجود مظهرا ومجلى لمهية من المهيات وبين كونه وجودا لها اذ وجود كل مهية هو ما يخص بها ويميزها عن غيرها كما مر في مثال الانسان اعني الصورة الانسانية النفسية واشتمالها مع وحدتها في الوجود لكثير من مهيات الانواع من غير ان يصير تلك المهيات متصفة بهذا الوجود على النحو الذي توجد في الخارج بل بان يكون هذا الوجود مظهرا لها ومجلى لاحكامها مثال الآخر مراتب الشدة والضعف في الكيف كمراتب السوادات و الحرارات انواع متخالفة كما هو المقرر عند الحكماء فاذن يتحقق في الاشتداد الكيفي وهو حركة متصلة واحدة لها حدود غير متناهية يجب ادراك الوهم انواع غير متناهية لذلك الكيف كالسواد له في كل حد نوع آخر من جنسه والانواع المتباينة متباينة في الوجود بالضرورة مع انه ليس ههنا الا وجود واحد لاتصال الحركة ونقول ايضا هي الحركة الاشتدادية فيه الى مرتبة كاملة تشتمل على المراتب الضعيفة منه كما ان كل مرتبة كاملة من المقدار كالخط الطويل يشتمل على جميع المقادير الخطية التي هي اقصر منه مع وحدة وجوده بل السواد الشديد مثلا سواء حصل بالاشتداد ام حدث ابتداء يشتمل على مهية السوادات الضعيفة التي هي دونها مع وحدة الوجود فالسبب في جميع ذلك وما اشبهه ان الوجود المختص لشئ غير الوجود الذي يظهر فيه او يصدق عليه المث فتلك الانواع السوادية التي يتضمنها السواد الشديد والحركة الاشتدادية لكل منها وجود خاص يتميز به عما عداه وكذلك الحال في اشتمال الحقيقة الانسانية على كثير من المهيات وليس هذا من باب كون الشئ موجودا بالقوة كما توهم فان تلك المعاني ثابتة بالفعل على وجه اعلى واتم من وجودها الخاص ومعنى كون الشئ بالقوة هو ان لا يكون موجودا بوجوده الخاص به ولا بوجود ما هو تمامه وكماله بالفعل بل المادة قابلة له بواسطة هيئة قائمة بها مناسبة لوجوده مقربة الى فاعله فذلك حال المعلومات الالهية في كونها ثابتة بالفعل لا بالقوة بالوجود الالهي الاحدي فتفوق التحقيق ان هذه الانواع الممكنة انما تباينت وتخالفت اذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها على وجه يصدق عليها احكامها ويترتب عليها آثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الجمعي وهذا الوجود الجمعي بخواص من الوجود ارفع واشرف من كل وجود عقلي او مثالي او خارجي وليس هناك امر بالقوة ولو استعمل لفظ القوة في هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الامكانات او الاستعدادات قريبة كانت او بعيدة بل المراد من كونها بالقوة انها غير موجودة بوجوداتها الخاصة بل بوجود جمعي هو وجود مبدعها وتمامها ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات وانفكاك الشيئية لان ذلك كما اشرنا اليه عبارة عن انفكاكها عن وجودها وعن وجود ما هو مبدؤها وتمامها فان قلت فاذا ثبت كون الاشياء كلها معقولة له تع كما هي عليها بعقل واحد بسيط فما الحاجة في علمه تع الى اثبات الصور العقلية الزائدة مفارقة كانت او مباينة وايضا اذا كان ذاته تع بحيث ينكشف له الحقائق المتخالفة في وجودها الخارجي فما الحجة على اثبات العقل من طريق واحدية المبدأ الاعلى اذ مبناه على انه واحد من كل وجه بلا اختلاف حيثية وانتم اثبتم في ذاته معاني كثيرة قلت اما اثبات الصور فهو لازم من تعقله لذاته المستلزم لتعقل ما هو معلوله القريب من تعقل معلوله لتعقل معلول معلوله الثالث وهكذا الرابع والخامس الى آخر المعلولات على الترتيب العلي والمعلولي فان ذاته لما كان علة للاشياء بحسب وجودها والعلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها على الوجه الذي هو معلولها فتعقلها من هذه الجهة لا بد ان يكون على ترتيب صدورها واحدا بعد واحد وهذا غير تعقلها على وجه لا يكون هي بحسبه معلولة واما وجوب كون المعلول الاول واحدا لا متعددا وبسيطا لا مركبا مع كون المبدأ الاعلى مصداقا ومظهر المهيات الممكنات كلها فذلك لاجل ان تكثر العنوانات لا يقدح في احدية ذات الموضوع فان الحيثيات المختلفة التي توجب كثرة في الذات هي الحيثيات التي اختلافها بحسب الوجود لا التي تعددها واختلافها بحسب الآثار فمثال الاول كالاختلاف في القوة والفعل والتقدم والتاخر والعلية والمعلولية والتحريك والتحرك ومثال القسم الثاني كالعلم

والقدرة وكالعاقلية والمعقولية وكالوجود والتشخص وكالوحدة والوجود الى غير ذلك من الحيثيات التي يجوز ان يكون ذات واحدة
من جهة واحدة مصداقا لصدقها والحكم بها من غير ملاحظة امر غيرها والواجب تعالى لاجهة فيه تخالف جهة وجوب الوجود فكل ما يصح
الحكم به عليه يصح من جهة وجوب الوجود لا من جهة اخرى تخالفه كالامكان والتركيب لقصور والمعلولية والتاخر والعجز وغير ذلك
فان قلت فلم حكموا بالتركيب لو عقلا فيما يشتمل ذاته او حده على الجنس والفصل كالحيوان والناطق في الانسان وكاللون وقابض البصر في
السواد قلت لان الاختلاف بالمعنى الجنسي والمعنى الفصلي في مثل هذه الموجودات الطبيعية يرجع الى اختلاف في انحاء الوجودات فان
الحيوانية الطبيعة المطلقة قد يوجد في نحو ناقص من الوجود يستحيل ان يقترن معها النطق بل الموضوع الواحد قد يتصف قبلها
بنحو من انحاء وجود الحيوانية ويمتنع ان يكون نح ويحسب ذلك الوجود ناطقا ثم اذا تحول من ذلك الوجود وانتقل الى وجود اخر اقوى واكمل
يصير ناطقا فاختلاف احوال الوجود وانحائها وانفكاك بعضها عن بعض مما يقتضي التركيب في الذات الموصوفة بها والتعدد في قواها
ومن هذا الوجه اثبت الحكماء الطبيعيون تعدد القوى الحيوانية وغيرها في النفس او من جهة تضاد الحيثيات وتقابلها ومن الامور
الواجبة ادراكها وتحقيقها لمن اراد ان يكون رجلا عارفا بالحكمة الالهية ان يعلم ان للموجودات مراتب في الموجودية وللوجود نشآت
متفاوتة بعضها اتم واشرف وبعضها انقص واخس كالنشاة الالهية والعقلية والنفسية والطبيعية ولكل نشاة احكام ولوازم
يناسب تلك النشاة ويعلم ايضا ان النشاة الوجودية كلما كانت ارفع واقوى كانت الموجودات فيها الى الوحدة والجمعية اقرب وكلما
كانت انزل واضعف كانت الى التكثر والتفرقة والتضاد اميل فاكثر المهيات المتضادة في هذا العالم الطبيعي وهو انزل العوالم غير
متضادة في العالم النفساني كالسواد وكالحرارة و البرودة فان كل طرفين من هذه الاطراف متضادان في هذا الوجود الطبيعي غير
مجتمعين في جسم واحد لقصورهما عن الجمعية وقصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معا في زمان واحد وهما معا موجودان في خيال واحد
وكذا المختلفات في عالم النفس متفقة الوجود في عالم العقل كما قال معلم الفلاسفة ان الانسان الحسي صنم للانسان العقلي
والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين فيه غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها
في موضع واحد انتهى فاذا كان هذا هكذا فما ظنك بالعالم الربوبي والنشأة الالهية في الجمعية والتاحد لجميع الاشياء هناك واحد
وهو كل الاشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيثية ويؤيد هذا المطلب ما قاله معلم الفلاسفة في اثولوجيا واما العقل
فان الفضائل فيه جميعا دائما لا حينا موجودة وحينا غير موجودة بل فيه ابدا وهي وان كانت دائمة فانها فيه مستفادة من العلة الاولى
واما العلة الاولى فان الفضائل فيها بنوع علة لا انها بمنزلة الوعاء للفضائل لكنها هي الفضائل كلها غير ان الفضائل تنبع منها
من غير ان ينقسم ولا يتحرك ولا يسكن في مكان ما بل هي انية ينبجس منها الانيات فانها موجودة في كل الانيات على نحو قوة الانية وذلك
ان العقل يقبلها اكثر من قبول النفس والنفس تقبلها اكثر من قبول الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد وذلك ان المعلول كلما تبعد من العلة
الاولى وكانت المتوسطات اكثر كان من العلة الاولى اقل قبولا وقال في موضع اخر منه الواحد المحض هو علة الاشياء بل الاشياء
كلها فيه وليس هو في شيء من الاشياء وذلك ان الاشياء كلها انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل
كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات قلت لانه واحد محض مبسوط ليس فيه
شيء من الاشياء فلما كان واحدا محضا انبجس منه الاشياء وذلك انه لما لم يكن له هوية انبجست منه الهويات وقال اقول ايضا واختصر
القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء رايت الاشياء كلها منه غير انه وان كانت الاشيا كلها انما انبجست منه فان الهوية الاولى اعني
به هوية العقل هي التي انبجست منه اولا بغير وسط ثم انبجست منه هويات جميع الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط
هوية العقل والعالم العقلي انتهى كلامه وقال ايضا ان في العقل جميع الاشياء وذلك لان الفاعل الاول اول فعل فعله هو
العقل فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء التي يلائم تلك الصورة وانما فعل الصورة وحالاتها معا لا شيئا
بعد شيء بل كلها معا وفي دفعة واحدة وذلك انه ابدع الانسان العقلي وفيه جميع صفاته الملائمة له ولم يبدع بعض صفاته اولا
وبعضا اخر كما يكون في الانسان الحسي لكنها ابدعها كلها معا في دفعة واحدة وقال ايضا ان الاشياء الطبيعية بعضها متعلق
ببعض واذا فسد بعضها صار الى صاحبه علوا الى ان يأتي الاجرام السماوية ثم النفس ثم العقل فالاشياء كلها ثابتة في العقل والعقل
ثابت بالعلة الاولى بدؤ الجميع الاشياء ومنتهاها ومنه مبدؤها واليه مرجعها كما قلنا ذلك مرارا وقال ان الاشياء كلها

كلها وليس كمثي من الاشيا

من العقل والعقل هو الاشياء كلها فاذا كان العقل كانت الاشياء واذا لم يكن الاشياء لم يكن العقل وانما صار العقل هو جميع الاشيا لان فيه صفات الاشياء وليس فيه الا وهي يفعل شيئا مما يليق بها وذلك انه ليس في العقل شيء الا وهو مطابق لكون شيء اخر انتهى فهذه العبارات صريحة في ان الواجب جل ذكره فيه جميع الاشياء كلها على وجه لا يقدح في احديته واما قوله ليس هو شيء من الاشياء فليس هو مما ينافي ما ادعيناه وصرح به كلام هذا المعلم مرارا لان المسلوب عنه هو الشيء بحسب وجوده الذي به يمتاز عن سائر الاشياء وهو وجوده الخاص به دون غيره والمثبت له هو الشيء بحسب هذا الوجود الجمعي الالهي الذي هو تمام كل شيء ومبدؤه والشيء مع تمامه في شيئيته اولى من نقصانه كما سبق ذكره كما ان مهية الحيوان كونها موجودة بالوجود الانساني النطقي اولى في باب الحيوانية من كونها موجودة لا مع الناطق وكذلك الانسان العقلي اولى بالانسانية من الانسان الحسي لكونه تمامه وكماله وكذلك الانسان الالهي اعني الانسان المشهود في النشاة الالهية وكذلك سائر الاشياء اولى بانفسها هناك من انفسها اذ لم يكن هناك لان ذلك الوجود تمام كل موجود من حيث وجوده كما ان مطلق الوجود تمام كل مهية من حيث هي مهية فهذا غاية تحقيق هذا المقام ولعله لم يثبت في شيء من الكتب الى الآن الا في هذا الكتاب فاعرف ايها المتامل فيه قدره وانظم هذه الفريدة في سلك نظائرها من الفرائد المنثورة فيه واما المنهج الثاني اعني منهج الصوفية الكاملين وهو قريب المأخذ من منهج الحكماء الراسخين وبيانه ان لوجوده تعالى اسماء وصفات هي لوازم ذاته وليس المراد من الاسماء ههنا هي الفاظ العالم والقادر وغيرهما وانما هي اسماء الاسماء في اصطلاحهم ولا ايضا المراد بالصفات ما هي اعراض زائدة على الذات بل المراد المفهومات الكلية كمعاني المهيات وكثيرا ما يطلق الصفة في كلام الحكماء ويراد بها ما يشتمل المهية ايضا كما يذكر في المنطق الوصف العنواني ويراد به المفهوم الكلي الصادق على الموضوع بحسب عقد الوضع سواء كان ذاتيا كقولنا الانسان كذا او عرضيا كقولنا الكاتب كذا وكذا ما ذكره في كتاب اثولوجيا من قوله في العقل يوجد صفات جميع الاشياء انما المراد بها ما يشتمل المهيات ويقابل الوجود فالصفة والذات في هذا الاصطلاح كالمهية والوجود وكذا المراد باللازم ما يشتمل الذاتي والفرق بين الاسم والصفة في عرفهم كما يفرق في تعاليم الحكماء بين قولنا الواحد بمعنى الشيء الواحد كالخط الواحد وقولنا الواحد بمعنى نفس الواحد لفظ فهذا كالفرق بين البسيط والمركب من حيث الاعتبار فنقول ما من موجود متأصل الا وهو بحسب هويته الوجودية مصداق محمولات كثيرة مع قطع النظر عما يعرضه ويلحقه من العوارض اللازمة والمفارقة فان المحمولات التي يحمل عليه بحسب هذه الامور ليس مصداقها والمحكي بها عنه هو نفس الهوية الوجودية له ثم لا يخفى ان المحمولات الذاتية متكثرة والوجود واحد وهو طبايع كلية والوجود هوية شخصية ولا يخفى ايضا على من له بصيرة ان الوجود كلما كان اكمل واشد كان فضائله الذاتية اكثر والمحمولات الحاكية عنها افراده بحسب كل درجة في الكمال آثار مخصوصة هي مبدئها الذاتية فيصدق عليه معنى معقول من تلك الحيثية الذاتية وكلما يصدق من المعقولات على شيء بحسب حيثية في ذاته كان حكمه حكم المهية والذاتيات في كونها متحدة في الوجود موجودة بوجود الذات فمن عرف تلك الحيثية الهوية الوجودية كما هي عليه عرف معها جميع تلك المحمولات المتعددة بنفس ذلك العرفان لا بعرفان مستأنف فاذن لما كان ذاته مستجمع جميع الخيرات بنفس ذاته البسيطة وذاته مبدء كل فعل ومنشأ كل خير وفضيلة وله بحسب كل فضيلة او مبدئية فضيلة توجد في شيء آخر من محمولاته محمول عقلي فلا يبعد ان يصدق محمولات عقلية كثيرة متغايرة المعنى مع اتحاد الذات فالذات المأخوذة مع كل منها يقال لها الاسم في عرفهم ونفس ذلك المحمول العقلي هو الصفة عندهم وكلها ثابتة في مرتبة الذات قبل صدور شيء عنه فقبليته كقبلية الذات لكن بالعرض كما انها موجودة بوجود الذات بالعرض وكذا حكم ما يلزم الاسماء والصفات من النسب والتعلقات بمظاهرها ومربوباتها فهي الاعيان الثابتة التي قالوا انها ما شمت رائحة الوجود ابدا ومعنى قولهم هذا انها ليست موجودة من حيث انفسها فالوجود صفة عارضة لها او قائمة بها ولا هي عارضة له ولا قائمة به ولا ايضا مجعولة للوجود معلولة له بل هي ثابتة في الازل باللاجعل الواقع للوجود الاحدي كما ان المهية ثابتة في الممكن بالجعل المتعلق بوجوده لا بمهيته لانها غير مجعولة بالذات ولا ايضا لا مجعولة اي قديمة بالذات وليست ايضا تابعة للوجود بالحقيقة لان معنى التابعية ان يكون للمتبوع وجود اخر وليست لها في ذاتها وجود بل انما هي في نفسها هي لا غير فاذن تلك الاسماء والصفات ومتعلقاتها كلها اعيان ثابتة في الازل بلا جعل وهي وان لم تكن في الازل موجودة بوجوداتها الخاصة الا انها كلها متحدة بالوجود الواجبي وبهذا القدر خرجت عن كونها معدومة في الازل ولم يلزم شيئية المعدوم كما زعمته المعتزلة كما مرت الاشارة اليه فاذا تقرر ذلك فنقول لما كان علمه تعالى بذاته نفس وجوده وكانت تلك الاعيان موجودة بوجود ذاته فكانت هي ايضا معقولة بعقل واحد

هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد كما انها مع كثرتها موجودة بوجود واحد اذ العقل والوجود هناك واحد فاذن قد ثبت علمه تع بالاشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها فعلمه تع بالاشياء الممكنة علم فعلي سبب لوجودها في الخارج لما علمت ان علمه تع بذاته هو وجود ذاته وذلك الوجود بعينه علم بالاشياء وهو بعينه سبب لوجوداتها في الخارج التي هي صور عقلية تتبعها صور طبيعية تتبعها المواد الخارجية وهي اخيرة المراتب الوجودية فالحق تع بوجود واحد يعقلها اولا قبل ايجادها ويعقلها ثانيا بعد ايجادها فبعقل واحد كان يعقلها سابقا ولاحقا وبعين واحدة كان يراها في الازل واحدة وبعد الازل متكثرة فهذا تقرير مذهبهم على النحو الصحيح المطابق للقوانين الحكمية البحثية لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية وبما لم يقدروا على تبيين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم او تساهلوا ولم يبالوا عدم المحافظة على اسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو اهم لهم من ذلك ولهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والايرادات ولا يمكن اصلاحها وتهذيبها الالمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة

ذكر وتصريح

قد مر في مباحث الصفات ان المراد بكون صفاته تع عين ذاته ما هو ان ذاته من حيث وجوده وهويته مما ينفي الصفات والتعينات والمفهومات حتى مفهوم الذات ومفهوم الوجود والهوية فلا اشارة اليه ولا اسم ولا رسم لان هذه الامور كلها طبايع كلية والذات هوية شخصية صرفة لاخبر عنها ويقال لها مرتبة الاحدية وغيب الغيوب وباعتبار هذه المدلولات التي هي ايضا بوجه عين الذات ويقال لها مرتبة الالهية والواحدية فجاءت الكثرة كم شئت اذ في هذه المرتبة متميزة الصفة عن الذات ويتميز الصفات بعضها عن بعض فيتميز العلم عن القدرة وهي عن الارادة فيكثر الصفات وبتكثرها يتكثر الاسماء وبتكثر مظاهرها ويتميز الحقايق الالهية الموجودة بوجود واحد الهي بعضها عن بعض بالمهية كما يتميز الصور العقلية الحقايق الافلاطونية التي هي اربابها ومربوباتها بعضها عن بعض بالوجود فهناك مقام الجمع ومرتبة الهوية الاحدية مقام جمع الجمع وههنا مقام الفرق واذا انزلت الحقايق من هذا العالم الى مرتبة الصور النفسانية صارت الى مقام فرق الفرق وعلى هذا المنوال الى ان يصل الى مقام من الكون يكون وجودها عين استعداد العدم وكونها عين قوة الفناء وبقائها عين التجدد والانقضاء واتصالها عين قبول الانفصال ووحدتها عين الكثرة كالعدد او عين قوة الكثرة كالمقدار وبالجملة الحقايق المتاصلة كالانسان والفرس والدواب والشجر والحجر والذهب والفضة والارض والهواء والنار والسماء والشمس والقمر وغيرها من الانواع لكل منها انحاء من الكون ودرجات ومقامات في الوجود ونشآت في الكمال كلما هو ارفع واشرف كان الوجود فيه اقدم ووحدته اقوى واحاطته بما سواه اكثر وجمعيته اشد ونوريته اظهر وآثاره اوفر حتى يبلغ الى مقام يزول عنه النقايص كلها حتى الامكان ففي ذلك المقام وقع التصالح بين المتفاسدات والتعانق بين المتضادات والتاحد بين الكثرات فكانت موجودة بوجود واحد معلومة بعلم واحد كما عبر عن هذا المقام لسان الرسول الختمي صلى الله عليه وآله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وانما قال في وقت ولم يقل مقام للفرق بين مرتبة الرسالة ومرتبة الولاية لان دعوى الرسالة لا يلايم دعوى المقام هناك وانما يلايم دعوى الوقتية

تنبيه تعليمي

ومما ينبه على كون حقيقة واحدة لها درجات في الوجود بعضها طبيعي وبعضها نفسي وبعضها عقلي وبعضها الهي انه لا شك ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة حقيقة واحدة وهي قد تكون عرضا كعلم النفس بغيرها وقد تكون جوهرا نفسانيا كعلم النفس بذاتها وقد تكون جوهرا عقليا كعلم العقل بذاته وقد لا يكون جوهرا ولا عرضا بل امرا خارجا عنهما وهو واجب الوجود بذاته كما في علم الله بذاته وبالاشياء وكذلك القدرة قد يكون عرضا من الكيفيات النفسانية كما في الحيوانات وقد تكون جوهرا كما في العقول فان القدرة فيها عين وجودها وان لم يكن عين مهيتها اذ ليست مهية شيء منها عين معنى القدرة ووجود الجوهر كما علمت جوهر فيكون القدرة فيها جوهرا وقد يكون واجبة الوجود كقدرة الله تع على كل شيء فاذا تحقق عندك ان مهية واحدة كالعلم والقدرة ونظايرهما ذات درجات ومقامات في الوجود وبعضها اقوى واشرف حتى ينتهي في جانبي النزول والصعود الى العرضية والواجبية فقس على هذا جميع الحقايق الوجودية فان للانسان مثلا وجودا عرضيا كوجود مهيته في الذهن عند تصور النفس لها وله وجود جوهري طبيعي وهو ظاهر وله ايضا وجود جوهري نفسي مع اعضاء نفسانية كما في علم الاخرة على ما سنبينه في مباحث المعاد الجسماني ان شاء الله تع وله وجود عقلي كالمثل الافلاطونية وقد اوضحنا سبيله وله وجود الهي وهو ما في علم الله وكذا غيره من الحقايق ومن ههنا ظهر ايضا فساد ما اشتهر من المشائين وصرح بعض اتباعهم كبهمنيار في تحصيله من ان الصور العلمية الحاصلة له تع اعراض حالة في ذاته فكان الانسان الموجود هناك عرضا وكذا السماء والارض والكواكب والعناصر والمواليد اعراض ولا

شك ان وجود الاعراض اخس مراتب الوجود وانزله والانسان العرضي اخس الاناس وكذا الحيوان العرضي انزل الحيوانات فكيف جوزت هؤلاء المشتهرون بالفضل ان يكون ذاته تعالى موضوعا ومحلا لهذه الاشياء على اخس انحائها في الوجود وانزل مراتبها في الكون ولا شك ان مجاور الشيء العالي الشريف يجب ان يكون مناسبا له في العلو والشرف فما ابعد هؤلاء في هذه المسئلة عن اصابة الحق ودرك الصدق **نقل كلام لتأييد مرام** قال العارف المحقق محيي الدين العربي في الباب الرابع والسبعين وثلثمائة من الفتوحات المكية اعلم ايدك الله انه من المحال ان يكون في المعلومات او في الموجودات امر لا يكون له حكم ذلك الحكم ما هو عين ذاته بل هو معقول آخر فلا واحد في نفس الامر في عينه لا يكون محلا لكثرة فالوحدة التي لا كثرة فيها محال واعلم ان التركيب الذاتي للواجب الوجود لذاته لا يقدح فيه القدح الذي يتوهمه النظار فان ذلك في التركيب الامكاني في الممكنات بالنظر الى اختلاف التركيبات الامكانية فيطلب التركيب الخاص في هذا المركب مخصصا بخلاف الامر الذي يستحقه الشيء لنفسه كما تقول في الشيء الذي يقبل الشكل المعين دون غيره من الاشكال ان ذلك لا بد له من مخصص غير ذات القابل والتركيب الذاتي لواجب الوجود خارج عن هذا الحكم وما وجدنا عقلا يقيم دليلا قط على انه تعالى لا يحكم عليه بحكم لذاته بامر فغايته من خاض في النظر العقلي واشتهر بين العلماء انه عقل صرف لاحظ له في الايمان انه حكم عليه بانه علة فما خلص توحيده له في انه تعالى حين حكم عليه بالعلية واما غير هؤلاء من النظار فحكموا عليه بالنسب وان ثمة امر نسبي بالعالمية والقادرية بما حكم عليه بانه عالم قادر واما غير هؤلاء من النظار فحكموا عليه بان له صفات زائدة تسمى حيوة وعلما وقدرة وارادة وكلاما وسمعا وبصرا بها يقال انه حي عالم قادر مريد متكلم سميع بصير وجميع الاسماء من حيث معانيها اعني الاسماء الالهية يندرج تحت هذه الصفات الازلية انتهى كلامه والغرض من نقله ان الشيخ العارف انكشف له بنور المكاشفة ان الكثرة في المعاني والمحمولات العقلية لا ينافي احدية الوجود ولا يوجب اختلاف المفهومات بالحمل الذاتي الاولي اختلافها بالحمل المتعارف الشايع الصناعي اذ رب مختلف بحسب ذلك الحمل من ان يكون متحدا في هذا الحمل فلا يقدح كثرة المحمولات الذاتية في الوحدة التامة وقوله فان ذلك في التركيب الامكاني ان الاشياء الموجودة بالوجود الواجبي من غير تركيب في الوجود قد يكون اذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الامكاني ان الاشياء الموجودة بالوجود الواجبي من غير تركيب في الوجود قد يكون اذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الامكاني اقتضت تركيبا خارجيا او عقليا كما في الجنس والفصل وقال في موضع آخر في معنى قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب ان الممكنات متميزة في ذاتها في حال عدمها ويعلم الله سبحانه على ما هي عليها في نفسها ويراها ويأمرها بالتكوين وهو الوجود الخارجي فيكون عن امره فما عند الله اجمال كما انه ليس في اعيان الممكنات اجمال بل الامر كله في نفسه وفي علم الله مفصل وانما وقع الاجمال عندنا وفي حقنا وفينا ظهر فمن كشف التفصيل في عين الاجمال علما او عينا او حقا فذلك الذي اعطاه الحكمة وفصل الخطاب وليس الا الانبياء والرسل والورثة خاصة واما الفلاسفة فان الحكمة عندهم عارية فانهم لا يعلمون التفصيل في عين الاجمال انتهت عبارته اقول يظهر من كلامه ان معرفة الانسان ان الواجب تعالى بحيث يوجد في مرتبة ذاته تفاصيل حقايق الممكنات امر عظيم لا يعرفه الا الكمال الراسخين في العلم فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ولا يبعد ان يكون قوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم عليم اشارة الى هاتين المرتبتين من العلم كما في قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب فالحكمة للآيات يعني وجود الممكنات التي هي آيات دالة على انه هي عبارة عن وجودها الجمعي وكونه كتابا بالاجتماع المعاني فيه وتفصيلها عبارة عن وجودها الامكاني الافتراقي وانما سمي الكتاب كتابا بالضم وفيه وكلماته بعضها الى بعض ماخوذ من كتيبة الجيش وهي لطائفة من الجيش مجتمعة ولاجل هاتين المرتبتين من العلم سمي كتاب الله قرآنا وفرقانا باعتبارين فالقرآن هو الحكمة وهو العقل البسيط الاجمالي في عرف الحكماء والفرقان هو تفصيل الكتاب وفصل الخطاب وهو العقل التفصيلي والعلم النفساني المنتقل من صورة الى اخرى واعلم ان سائر الكتب النازلة على الانبياء ليست تسمى قرآنا كما ليست تسمى كلام الله لاجل هذه الدقيقة فان علومهم ماخوذة من صحائف الملكوت السماوية بحسب مقاماتهم في تلك الطبقات واما الرسول الخاتم فعلمه في بعض الاوقات كان موجودا في الله في مقام لي مع الله بلا واسطة جبرئيل ولا غيره من ملك مقرب والله اعلم

فصل

في مراتب علمه تعالى بالاشياء وهي العناية والقضاء ويقال له ام الكتاب والقدر ويقال له كتاب المحو والاثبات كما اشار اليه بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ومحلهما اللوح والقلم احدهما على سبيل القبول والانفعال وهو اللوح بقسميه والآخر القلم على سبيل الفعل والحفظ واما العناية فقد انكرها اتباع الاشراقيين واثبتها اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يحذو حذوه ولكنها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض وقد علمت ما فيه والحق انها علمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته علما مقدسا عن شوب الامكان والتركيب

اشارة الى ما حققناه

فهي عبارة عن وجوده تعالى بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم الامكان على نظام اتم مؤديا الى وجودها في الخارج مطابقا له اتم تادية
لا على وجه القصد والروية وهي علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته خلاق للعلوم التفصيلية العقلية والنفسية على انها عنه لا على انها فيه
واما القضاء فهي عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائضة عنه تعالى على سبيل الابداع دفعة بلا زمان لكونها
عندهم من جملة العالم ومن افعال الله المباينة ذواتها لذاته وعندنا صور علمية لازمة لذاته بلا جعل وتاثير وتاثر وليست من اجزاء العالم
اذ ليست لها حيثية عدمية ولا امكانات واقعية فالقضاء الرباني وهي صور علم الله قديمة بالذات باقية ببقاء الله كما مر بيانه واما
القدر فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في عالم النفس السماوي على الوجه الجزئي مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية مستندة
الى اسبابها وعللها واجبة بها لازمة لاوقاتها المعينة وامكنتها المخصوصة ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء واما اللوح
والقلم فبيان القول فيهما ان البارى جلت كبرياؤه اول ما برز من ذاته ونشا هو جوهر قدسي في غاية النور والضياء والسناء بعد الاول تعالى
ونشا بتوسطه جواهر اخرى قدسية مترتبة في الشرف والكمال وشدة النورية على حسب ترتبها في القرب منه تعالى ثم حصلت منها بواسطة
جهات فقرها ونقصها في الوجود وضعف نوريتها موجودات نفسانية واخرى طبيعية وهي النفوس السماوية والاجرام الفلكية وما معهما
من العناصر والمركبات وهذه كلها متجددة الوجود زمانية كالمكتوب من الكلمات المعقولة واما تلك الجواهر والانوار القاهرة فهي مقدسة
عن الزمان منزهة عن التجدد والحدثان بل كلها مع تفاوت مراتبها في الشرف والقوة كانت لشدة اتصال بعضها ببعض كانها موجود
واحد والحق انها واحدة كثيرة كما قررناه في موضعه بالبرهان ولهذا قد يعبر عنها بلفظ واحد كالقلم في قوله تعالى نٓ والقلم وما يسطرون
اوتي بصيغة جمع العقلاء مع وحدته اشارة الى وحدته الجمعي وقوله اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم وكالروح في قوله قل الروح من امر ربي
وقوله وكلمته القيها الى مريم وروح منه وكالامر في قوله وما امرنا الا واحدة وكالكلمة كما مر وقد يعبر عنها بالفاظ متعددة كالكلمات
في قوله اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق وذرء وكالمفاتح في قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وكالخزائن في
قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه فهي تسمى باسامي مختلفة باعتبارات متعددة فباعتبار كونها مصورة لصور المعلومات ناقشة
في قوابل الصور النفوس والاجرام على وجه التجدد والتقضي تسمى بالقلم كما انها باعتبار تاثيرها في ما تحتها تاثير الكلام الامري الاعلامي في المخاطب
تسمى بالامر وهي انوار قاهرة مؤثرة فيما تحتها باثر الله تعالى كما ان ذواتها موجودة بوجوده لفنائها للتوحيد وكذلك حكم تاثيراتها فقهرتها
التي تاثيرها ظل القاهرية تعالى كما ان نوريتها التي لا تزيد على ذواتها لمعة من لمعات وجهه وجماله وتقع منها ظلال ممدودة امتدادات الزمان
والمكان في الخارج مع كونها كما علمت معراة عن الزمان والمكان وقد اشار اليه بقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل وكما تفيض منه صور
الاشياء وحقايقها بافاضة الحق سبحانه كذلك يفيض منها صفاته وكمالاتها الثانوية التي بها يجبر نقصانها فبهذا الاعتبار او باعتبار
انها تجبرها على كمالاتها والتوجه اليها عند فقدانها وحفظها عند حصولها تسمى عالم الجبروت وهي صورة صفة جبارية الله وهي
قضاء الله وامره وكلام الله وكلماته التامات ومفاتيح رحمته وخزائن علمه وجوده واعينه الناظرة في قوله واصنع الفلك باعيننا
ووحينا فهذه الكلمات كلها صفات القلم الالهي وحيثياته واما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك
الاقصى اذ كل ما جرى في العالم ويجري مكتوب ثبت في النفوس الفلكية فانها عالمة بلوازم حركاتها كما بيناه في مباحث الاجسام و
سنعيد ذكره عند البحث عن المبادي والغايات فكما ينتسخ بالقلم في اللوح الحسي النقوش الحسية كذلك ارتسمت من عالم العقل صورة
معلومة مضبوطة لعللها واسبابها على وجه كلي فتلك الصور محلها النفس الكلية التي قلب العالم والانسان الكبير عند الصوفية وكونها
لوحا محفوظا باعتبار صورها الفايضة عليها على الدوام في خزائن الله تعالى على وجه بسيط عقلي او باعتبار اتحادها بالعقل الفعال لا باعتبار
هويتها النفسانية لما علمت من طريقتنا انه كلما تعلقت بالاجرام الطبيعية من النفوس والطبايع والقوى فهي متجددة الوجود حادثة غير
باقية ما دامت موجودة بهذا الوجود التكويني ثم ينتقش في النفوس المنطبعة الفلكية صور جزئية متشخصة باشكال وهيئات مقدرة
مقارنة لاوقات معينة على مثال ما يظهر في المادة الخارجية وهذه الصور بجزئيتها وشخصيتها متبدلة متجددة بعضها خلاف بعض
في التعينات والتشخصات بخلاف ما في اللوح المحفوظ فانها مضبوطة مستمرة على نسق واحد كالكبريات الكلية فهذه النفوس هي الواح
قدرية فيها المحو والاثبات وعالمها عالم الخيال الكلي وعالم المثال وكل منها كتاب مبين كما قال تعالى ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين لان الاول لوح محفوظ ما فيه من التغير يسمى بام الكتاب والثاني كتاب المحو والاثبات على ما قال تعالى يمحو الله

ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب واما وجود هذه الاكوان المادية في موادها الهيولانية الظلمانية المشار اليه بقوله وما ننزله الا بقدر
معلوم اي بواسطة صورها الغلاية المعلومة لاجل ارتسامها في القوى الادراكية فهل هي ايضا من مراتب العلم كما ظن ام لا فالحق ان ذلك
ظن فاسد ووهم باطل فان هذا الوجود ليس وجودا ادراكيا كما اقمنا البرهان عليه ومرت الاشارة اليه في موضع من هذا الكتاب فما يسخف
قول من حكم بان تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية اخيرة مراتب علمه تعم ونسمي المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود وكانه يسمى
ونسي ما قرئه في الكتب الحكمية ان كل علم وادراك فهو بضرب من التجريد عن المادة وهذه الصور مغمورة في المادة مشوبة بالاعدام والظلمات
فهي متبدلة الذوات في كل آن نعم لو قيل انها معلومة بالعرض بواسطة الصور الادراكية المطابقة لها لكان متوجها فلا بد في ادراكها
من وجود صور اخرى متعلقة بها ضربا من التعلق الاتحادي **تكميل** فهذه العوالم العالية كتب الهية وصحف ربانية
كتبها اولا يد الرحمن بقلم نوراني في لوح محفوظ ارقاما عقلية لا يمسها ولا يدرك اسرارها الا اهل الطهارة والتقدس من حجب الظلمانية
والكثائف الجسمانية كما قال في وصف القران انه لقران كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين ثم كتبها
كرام الكاتبين في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدي سفرة كرام بررة وهذه الكتب المذكورة انما هي اصول الكتب الالهية ولها فروعها
فكل ما في الوجود من موضع شعور كالنفوس والقوى الحيوانية الوهمية والخيالية وغيرها من المدارك والمشاعر والانسان الكامل
كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة لانه نسخة العالم فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي ومن حيث قلبه هو نفسه الناطقة كتاب اللوح
المحفوظ ومن حيث نفسه الحيوانية اعني القوة الخيالية كتاب المحو والاثبات وقد اشار الى ذلك امير المؤمنين ع في قوله وانت الكتاب
المبين الذي باياته يظهر المضمر واعلم ان النفس الانسانية اذا كملت وبلغت غايتها في الاستكمال وتجردت بعد ترقياتها وتحولاتها
وتبدل نشآتها الى ان يتصل بالعالم العلوي صارت كتابا علويا الهيا كما اشير اليه بقوله تعالى ان كتاب الابرار لفي عليين الاية واذا
ضلت عن الطريق واتبعت الهوى والجهالات واحرقت بنار الشهوات صارت بقوته الوهمية كتابا شيطانيا مشحونا بانواع الكذب
والمغالطة والهذيان وكل كتاب هذا شانه من حقه ان يطرح في النار فمن حق هذه الصحيفة الشيطانية ان يقع في نار السعير كما اشار اليه
بقوله ان كتاب الفجار لفي سجين وكما ان القوى الشاعرة التي لسائر الحيوانات وهي كتابها وصحيفة اعمالها تحترق بنار الطبيعة في هذا
العالم فان الطبيعة المستولية على الاجسام الطبيعية سيما على النبات والحيوان الفاعلة فيها للاحالة والاذابة والهضم عند اهل
البصيرة نار محرقة تذيب الاجسام وتحيلها بالتلطيف والتصعيد الى القوى والارواح كفعل هذه النار المحسوسة في المركبات بالاحالة
والاذابة والتبديل فكذلك نار الاخرة توقد في قلوب القاسية والنفوس العاصية وتحرقها وتعذبها بشعلاتها وحرقاتها المنبعثة
من الغضب والحسد والحقد والعداوة والبغضاء فان هذه كلها عند اهل الكشف الاخروي ويقال له كشف القبور نيرانات و
شعلات كامنة الان تعلقت بنفوس الاشقياء والفجار محرقة لها معذبة اياها ملجئة لما يرتسم في كتابها من الاعتقادات الباطلة
والاراء المذمومة فعلى هذا المثال وما يشبهه يجب ان يحمل كون كتاب النفوس في النار لا ما يفهمه الظاهرية العاكفة على باب الحس
في جميع الامثال قال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون فاياك يا اخا الحقيقة وسالك الحق ان يفهم من قلم الله
ولوحه ما يفهمه المشبهة من كون القلم آلة جمادية متخذا من القصب او الحديد واللوح ذا صفحة ملساء متخذا من خشب او زمرد قياسا على
قلم الآدمي ولوحه بل كما لا ايقاس ولا يشبه ذات الله وصفاته ذات الخلق وصفاتهم كذلك لا يشبه قلمه ولوحه وكتابه قلمهم ولوحهم وكتابهم
على انك لو نظرت في مدلولات هذه الالفاظ وجردتها عن الزوايد الغير الداخلة في اصل مفهومها وروح معناها وجدت ان هذه
الخصوصيات لكونها قصبا او خشبا او مدادا خارجة عن اصل ماهيتها وروح حقيقتها فان معنى الكتابة تصوير الحقايق على اية صورة
كانت ومعنى اللوح الجوهر القابل لذلك التصوير سواء كانت جسما محسوسا او جسما غير محسوس كما رايت في المنام انك تكتب على لوح او
كان غير جسم كروح او نفس فاذا علمت هذه فحمل هذه الامور على ما يناسب الالهية اولى من حملها على ما يناسب الخلق فاستقم واتبع الهدى ولا
تتبع الهوى **تمثيل** ان الفطرة الانسانية الكاملة لكونها مخلوقة على صورة الرحمن مشتملة على مراتب العلم على مثال مراتبه التي للواجب
وذلك لان الافعال الصادرة عن الانسان من لدن ظهورها من بواطنها وبروزها من مكامن غيبها الى مظاهر شهاداتها اربع مراتب
لكونها اولا في مكمن عقله البسيط الذي هو غيب غيوبه في غاية الخفا كانه غير مشعور بها ثم ينزل الى حيز قلبه ومرتبة نفسه عند استحضارها
بالفكر واختيارها بالبال كلية وفي هذه المرتبة تحصل للانسان التصورات الكلية وكبريات القياس عند الطلب للامر الجزئي المنبعث

عند العزم على الفعل ثم تنزل الى مخزن خياله متشخصة جزئية وهو موطن التصورات الجزئية وصغريات القياس ليتحصل بانضمامها الى تلك الكبريات رأى جزئي ينبعث عن القصد الجازم للفعل ثم يتحرك اعضاؤها عند ارادة اظهاره فيظهر في الخارج كذلك فيما يحدث في هذا العالم الطبيعي من الصور والاعراض فالمرتبة الاولى بمثابة العلم الاجمالي والثانية بمثابة صورة القضاء ومحلها لوح النفس الناطقة وكاتبها العقل البسيط والثالثة بمثابة الصورة السماء ومحلها القوة الخيالية والرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العنصرية ولا شك ان نزول الاول لا يكون الا بارادة كلية وعلم كلي والنزول الثاني بارادة جزئية وعلم جزئي ينضم الى الارادة الكلية فيبعث بحسب الملائمة والمنافرة رأى جزئي يستلزم عزما داعيا لاظهار الفعل فيتحرك الاعضاء الادوات فيحدث الفعل وحركة آلاتها بواسطة اعضائها بمنزلة حركة السماء وسلطان العقل الانساني في الدماغ كسلطان الروح الكلي في العرش وظهوره قلبه المعنوي في القلب الصنوبري كظهور النفس الكلية في الفلك الشمسي اذ هو من العالم بمنزلة القلب الصنوبري من الانسان كما ان العرش بمنزلة الدماغ والله بكل شيء محيط وهذه المراتب الاربع ثلث منها علمية وهي الثلث الاول لان وجودها وجود صوري واما المرتبة الاخيرة فليست من مراتب العلم كما توهم لكنها معلومة بالعرض كما ان وجودها ايضا بتبعية ما هو معلوم بالذات وقد مرت الاشارة اليه فاحتفظ بهذا **ختم فيه زيادة كشف و توضيح** ورد في الحديث ان الله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة وحجاب لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كلما انتهى اليه بصره وانما وقع الاحراق والقهر لان المراد بهذه الحجب ههنا هي المعلومات المرتبة المتوسطة بين الواجب وبين هذا العالم ولا شك ان المعلول البعيد يختص بنحو ضعيف من الوجود فاذا فرض وقوعه بهويته الضعيفة الوجودية في مرتبة المعلول القريب لبطلت ذاته واضمحلت هويته فاذا اراد ان ينظر احد الى وجهه الكريم لا من جهة هذه الحجب او قبل ان تتبدل ذاته من نشأة الى نشأة اخرى وهكذا الى ان قطع الحجب كلها او بعضها وصارت في مرتبة الحجاب الاول او قريبا منه لكان حاله كما وقع بجبل موسى ع ولهذا قال جبرئيل حين سئله الرسول صلعم عن عدم تجاوزه عن مقام المعلوم لو دنوت انملة لاحترقت واعلم ان المراد من الحجب النورية هي العقول المجردة المرتبة في الوجود والمفارقة في النورية وهي مع ذلك انوار خالصة لا يشوبها ظلمة العدم لانها ليست زمانية بخلاف غيرها كالنفوس والطبايع وهي المرادة من الحجب الظلمانية لانها زمانية وكلما هو زماني فللعدم دخول في نحو وجوده وليست نورية خالصة عن الظلمة ولكن كلها من مراتب علم الله التفصيلية وانما اوجدها الله مع ان ذاته في غاية التمام والنورية غنيا عن العالمين بكميلا لوجود لوازم الاسماء والصفات اعني اعيان الممكنات ومعانيها فان لها منها نحوين من الوجود كما وقع التنبيه عليه احدهما النحو الاجمالي الواجبي وهذا بالحقيقة ليس وجود الشيء منها ولا لجميعها بل لجميعها ومسماها وانما هو مظهر لها وثانيهما النحو التفصيلي الخاص بواحد واحد منها فاراد الله تعالى بعنايته الشاملة ورحمته الواسعة ان يفيض عليها وجوداتها الخاصة المخصصة وان يكمل وجودها العلمي بوجودها العيني والعناية والغرض في هذه الارادة ليس امرا غير نفسه اذ هي كلها راجعة الى صفاته وصفاته عين ذاته ولذلك قال لبعض انبيائه وقد سئله لم خلقت الخلق يا رب بقوله كنت كنزا مخفيا لم اعرف فخلقت الخلق لاعرف فهذه المعرفة التفصيلية للعارف بالله واسمائه وصفاته لم يحصل على الكمال الا بهذا الوجود التفصيلي فكملت مراتب العلم بالله لا ان الله يكمل بهذا الوجود فيتجلى الحق سبحانه وتعالى بنفسه لنفسه بانوار السبحات الوجهية فظهرت الارواح المهيمة في الغيب المستور الذي لا يمكن كشفه لاحد وانما يقال لهم المهيمون لان كل واحد منهم لا يعرف ان ثمة موجودا غير الحق لفنائه بالحق في الحق عن نفسه اذ لا نفس له سوى الموجودة بالحق لاستيلاء سلطان الاحدية على وجودهم فمن لا وجود له منفصلا عن الحق فلا معرفة له الا الحق بالحق فلا يعرفون سواه اذ المعرفة فرع الوجود ثم اوجد الحق تعالى دون هؤلاء الارواح بتجلي آخر ليس الاول وبالجملة اول ما اوجد الله تعالى من عالم العقول القادسة جوهرا بسيطا كليا ومع بساطته هو جميع العقول كما ان فلك الافلاك عند بعض عبارة عن مجموع الافلاك وهو لحقوق عندنا اثبتناه بالبرهان فله وجوه كثيرة لا يتكثر في ذاته بتعددها وله افتقار ذاتي وجودي لموجده كما مر بيانه في اوائل الكتاب وسماه الله تعالى حقا وقلما وامرا وروحا وفي الحديث عقلا وقد ذكرنا اكثرها قال الله تعالى وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا اِلَّا بِالْحَقِّ وهو الخازن الحفيظ علام الغيوب بعلم موجده فعلم نفسه من حيث علم موجده كما علم عمرو من حيث علم نفسه وهذا قوله صلعم من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو عرش الله الاعظم الذي استوى عليه ذاته وبعده اللوح المحفوظ وهو كمال النفس الكلية بجميع النفوس الجزئية والقوى الادراكية اوجدها الله تعالى في المرتبة الثانية وفي العالم وهي من الملائكة الكرام ورسل الله الى الخلق بخلاف الطبقة الاولى فانها لم تبرح عن صقع الربوبية ولم تنزل الى عالم الامكان لما علمت ان عالم الامكان منحصر عندنا في عالم الخلق دون الامر وهي المشار اليها بقوله تعالى وكتبنا له في الالواح

موعظة وتفصيلا لكل شیء وهی موضع تنزیل الکتب هی اول کتاب سطره العقل اوقاتا تفصیلیة وحروفا زمانیة فامر الله القلم ان یجری علی هذا اللوح جریا الی یوم القیمة بما قدره وقضاه فهذا اللوح محل لالقاء القلم وهو العقل الیه بطریق التفصیل ما یحمله من الله بطریق الاجمال لان النفس محل التفصیل الانهایة نهانیة وذکر بعض المکاشفین الذین یقع لهم مکاشفة الحقایق فی کسوة الامثلة ان لهذا القلم ثلثماة و ستین سنا من حیث ماهو قلم وله ثلثماة وستون وجها من حیث ما هو روح وثلثماة وستون لسانا من حیث ما هو عقل وله ثلثماة و ستون نهرا من حیث ما هو علم وهو ماء الحیوة وعین الحیوان یستمد هذه الانهار من ثلثماة وستین بحرا من بحار العلوم وهی اجمال الکلمات الله التی لا تنفد کما جاء المثل منها فی القرآن وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ وهذا الملک الکریم الذی هو لوح لما فوقه وهو ایضا قلم لما دونه وهکذا کل فاعل ومنفعل من القوی الادراکیة لوح وقلم باعتبارین فتولدت الاقلام والالواح بعد هذین الملکین الکریمین الذین احدهما وهو القلم بمنزلة آدم والاخر هو اللوح بمنزلة حوا تولد الاولاد والبنین والبنات منهما وکان القلم الاعلی واهب الابد ولح فیها وهو فیض ذاتی له وارادی له کما ان صدور الفعل عنا بالارادة ارادی لنا وذاتی لارادتنا وهذه النفس نسبتان قسمة نورانیة وهی مما یلی العقل الکریم ونسبة ظلمانیة وهو مما یلی الهیولی فتلک الرابطة تاخذ من العقل صورا عقلیة ثابتة وبهذه الرابطة ترسم فی الهیولی صورا طبیعیة کائنة متجددة وهی فی نفسها خضراء لامتزاجها من النور والظلمة وهی کتاب الزمردة ثم انشاء الله بعدها الفلک الکلی والعرش الجسمانی واستوی علیه بالاسم الرحمن استواء یلیق برحمته علی خلقه وهو دون الاستوائین السابقین اللائقین بذاته وصفاته وهو یحرکته الدوریة الدائمة صورة شوق النفس الکلیة الی الله تعالی ووجدها کل آن منه تعالی شیئا غیر ما وجدته فی آن اخر فینشأ الزمان منها والمکان من صورتها لما یقبله من الشکل المستدیر وهو افضل الاشکال وحرکته اسرع الحرکات وبهذه الحرکة یتحرک الافلاک کلها اقتداء به ولکل منها حرکة خاصة من محرک نفسانی خاص تشبها بمعشوق خاص تقربا الیه تعالی طاعة هو الذی ادار رحیها وبسم الله مجریها ومرسیها والیه منتهاها و هو الفلک الکلی للطافته کانه حد مشترک بین عالم الصور الدراکة وهو عالم النفوس وعالم الآخرة وبین عالم الاجسام المادیة وهو عالم الطبیعة والدنیا وقیل الموصوف بکونه سقف جهنم من حیث سطحه المقعر وارض الجنة من حیث محدبه هو فلک الکواکب المسمی بالکرسی کما ورد عن النبی ارض الجنة الکرسی وسقفها عرش الرحمن ولعل المراد من الکرسی الوارد فی لسان الشریعة هو هذا الفلک الاقصی الجسمانی المذکور ومن عرش الرحمن هو ما یحاذیه من عالم المثال وهو الفلک الکلی المثالی والعلم عند الله وبالجملة کلما یفتح الله من رحمته لخلقه فی هذا العالم یدخل علیهم من باب السماء العلیا ومن ابواب السموات وکل من دخل الجنة او عرج الی الله لابد ان یلج ملکوت السموات وینفذ من اقطارها حتی ینتهی الی سدرة المنتهی ویخرج من بابها الی ذلک العالم واعلم ان الکلمات النازلة من الحق تنزل الی هذا المنتهی احدیة غیر منقسمة فینقسم بعد هذا المنزل قسمة خارجیة الی الغیب والشهادة والمعنی والدنیا والاخرة ولهذا یقال للکرسی موضع القدمین المدلیین احدیهما الی عالم الجنان وهی المشار الیها بقوله تعالی قدم صدق عند ربک والاخری قدم الجبار المشار الیها بقوله حتی یضع الجبار قدمه فیها فتقول قطنی یارب فاحدی القدمین یعطی ثبوت اهل الجنات فی جناتهم وهی قدم الصدق والاخری ثبوت اهل الجحیم فی جحیمهم وهی قدم الجبروت والی هذا المنتهی ینتهی صحائف اعمال بنی آدم واما صحائف علومهم فقد یتجاوز منه و ینتهی الی الله کما قال الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه ثم اعلم ان الله انشأ الافلاک الباقیة بعضها فوق بعض الی العناصر و رتبها ترتیب مدبراتها العلویة فی اللطافة والکثافة فالعالم کله کجوهرة واحدة ذات طبقات متدرجة فی اللطافة والنوریة فکل ما هو اعلی فهو الطف وانور وکل ما هو ادنی فهو اکثف واکدر حتی ینتهی فی احد الجانبین الی نور الانوار وفی الجانب الاخر الی اسفل السافلین والکل منازل ومراحل الی الله وبوجه اخر مراتب علمه وبوجه مظاهر صفاته وآیات جماله وجلاله وبوجه انوار وجهه واشعة کماله وظلال قهره

دقیقة اشراقیة واعلم ان عالم الشهادة کالقشر بالاضافة الی عالم الملکوت وکالقالب بالقیاس الی الروح وکالظلمة بالنسبة الی النور وهکذا کل طبقة من الملکوت الاعلی والاسفل بالنسبة الی فوقها علی هذا المثال وکما ان الانوار المحسوسة السماویة التی تقتبس منها الانوار الارضیة قد یکون لها ترتیب بحیث یقتبس بعضها من بعض فالاقرب من المنبع یکون اولی باسم النور لانه اشد واقوی فی الظهور کما یفرض ضوء داخل من القمر فی کوة بیت واقعا علی مرآة منصوبة علی حائط ومنعکس منها علی حائط اخری فی مقابلته ثم منه الی الارض فانت تعلم ان ما فی الارض من النور تابع لما فی الحائط وهو لما فی المرآة وهو تابع لما فی القمر وهو تابع لما فی الشمس اذ نور القمر مستفاد منها وهذه الانوار الاربعة مترتبة فی المزیة بعضها اکمل من بعض ولکل منها مقام معلوم کذلک مراتبها فی الوجود فکذلک قد انکشف لارباب البصائر بالبرهان والکشف معا ان الانوار الملکوتیة

فی ارض الاخرة والسماء الدنیا

قطنی

عقلية كانت او نفسية انما وجدت من نور الانوار على ترتيب كذلك وان المقرب هو النور الاقرب الى النور الاقصى الذى لا نهاية له فى الشدة وكل ما هو اشد قربا منه فهو اكمل نورا واقوى معرفة بنفسه وبربه وكلما هو ابعد فهو انقص نورا واقل علما حتى ينتهى الى عالم الاظلال ثم الى الظلمات وتلك الانوار كلها مراتب علمه تعـ بذاته ومنازل لطفه ورحمته فافهم انشاء الله **تفريع** مهما عرفت ان النور هو الوجود لانه يلزمه الظهور ولمراتب ومراتبه مراتب الوجود بعينه فاعلم انه لا ظلمة اشد من كتم العدم لان المظلم انما سمى فى العرف مظلما لانه ليس للابصار اليه سبيل اذ ليس موجودا للبصر وان كان موجودا فى نفسه فالذى ليس بموجود لا لغيره ولا لنفسه فهو اولى بان يسمى مظلما لانه الغاية فى الظلمة فاذا تقرر هذا فنقول ليس فى الوجود ما هو مظلم بالحقيقة والا لكان معدوما صرفا بل الذى يمكن تحققه هو المركب الممتزج نوره الوجودى بظلمات امكاناته وجهاته العدمية وذلك كالاجسام واحوالها لانها متناهية الوجود ومكانية فكلما وجدت فى حد منها عدمت عن سائر الحدود

الموقف الرابع فى قدرته تعـ وفيه فصول

فصل فى تفسير القدرة ان للقدرة تعريفين مشهورين احدهما صحة الفعل ومقابله اعنى الترك وثانيهما كون الفاعل فى ذاته انشاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتفسير الاول للمتكلمين والثانى للفلاسفة ومن المتاخرين من ذهب الى ان المعنيين متلازمان بحسب المفهوم والتحقق وان من اثبت المعنى الثانى يلزمه اثبات المعنى الاول قطعا وذلك لان الفاعل اذا كان بحسب نفس ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كان لا محالة من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشية واللامشية يصح منه الفعل والترك وان كان يجب منه الفعل اذا وجب المشية والترك اذا وجب اللامشية فلزوم الفعل ووجوبه من تلقاء دوام المشية ووجوبها لا ينافى صحة الترك على تقدير اللامشية وكذلك قياس مقابله فى الاعتبارين اقول فى ما ذكره غلط وخبط فان الصحة والجواز فى الفعل ومقابله مرجعهما الامكان الذاتى وقد استحال عند الحكماء ان يتحقق فى واجب الوجود ولا جهة امكانية لان هناك وجود بلا عدم ووجوب بلا امكان وفعلية بلا قوة وانما يجوز هذه النقائص عند من يجعل صفاته زائدة كالاشاعرة او يجعل الدواعى على صنعه وايجاده امرا مباينا فيكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوائد صفة كانت او داعيا كان جايز المشية واللامشية صحيح الفاعلية واللافاعلية واما عند من وحده وقدسه عن شوائب الكثرة والامكان فالمشية المتعلقة بالجود والافاضة عين ذاته بذاته بلا تغاير بين الذات والمشية لا فى الواقع ولا فى الذهن فالذات هى المشية والمشية هى الذات بلا اختلاف حيثية تقييدية او تعليلية فصدق القضية الشرطية القائلة ان شاء فعل لا ينافى وجوب المقدم وضرورة العقد الحملى لضرورة ازلية دائمة وكذا الشرطية القائلة ان لم يشأ لم يفعل لا ينافى استحالة المقدم امتناعا ذاتيا وضرورة نقيضه ضرورة ازلية فعلم ان التفسير الثانى صادق عند الحكماء دون التفسير الاول ولا يمكن التلازم بين التفسيرين الا فى القادر الذى يكون ارادته زائدة على ذاته واما الواجب جل اسمه فلكونه فى ذاته تاما وفوق التمام فبذاته البسيطة الحقة يفعل ما يفعل لا بمشية زائدة ولا بهمة عارضة لا زمة او مفارقة فهو بمشيته وعلمه ورضائه وحكمته التى هى عين ذاته يفيض الخير ويجود النظام ويصنع الحكمة وهذا اتم انحاء القدرة وافضل ضروب الصنع والافاضة وليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار فى احراقها وفعل الماء فى تبريده وفعل الشمس فى اضائتها حيث لا يكون لمصدر هذه الافاعيل شعور ولا مشية ولا استقلال من فواعلها لانها مسخرات بامره سبحانه وكذلك حال سائر المختارين غير الله فى افعالهم فان كلا منهم فى ارادته مقهور مجبور من اجل الدواعى والمرجحات مضطر فى الارادات المنبعثة عن الاغراض مستكمل بها ثم انه زعم تبعا للفخر الرازى انه لا خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فى معنى القدرة المنسوبة اليه تعـ بل النزاع بينهما لفظى اذ الخلاف بين التفسيرين المذكورين انما يرجع الى العبارة واللفظ دون المعنى والمفهوم كما ذكر انما النزاع بينهما فى قدم العالم وحدوثه لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول الازليين لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر فى وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلى يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن تحصل الاتفاق على ان كون الشئ ازليا ينافى افتقاره الى الفاعل المختار ولا ينافى افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر ان لا خلاف فى هذه المسئلة انتهى قول الرازى فى شرحه للاشارات ونعم ما قال الشارح المحقق الطوسى ره ان هذا صلح من غير تراضى الخصمين وذلك لان المتكلمين باسرهم صرحوا واكتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون مختارا اولا ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا القول بالاختيار على الحدوث واما القول بنفى العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتى الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب

هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدء الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدء الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لشئ وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شئ ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين بنفي العلة والمعلول على القول بالحدث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي لا يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا استند وحالى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدء الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر ومختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا توجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية انتهى كلامه اعلى الله مقامه

فصل في ان القدرة فينا عين القوة والامكان وفي الواجب تعالى عين الفعلية والوجوب اعلم ان النفس فينا وفي سائر الحيوانات مضطرة في افاعيلها وحركاتها تسخيرية كفعل الطبيعة والحركات الطبيعية لانها لا تتحقق ولا توجد الا بحسب اغراض ودواع خارجية فالنفس منا كالطبيعة مسخرة في الافاعيل والحركات لكن الفرق بينهما ان النفس شاعرة باغراضها ودواعيها والطبيعة لا تشعر بالدواعي والفعل الاختياري لا يتحقق ولا يصح بالحقيقة الا في واجب الوجود وحده وغيره من المختارين لا يكونون الا مضطرين في صورة المختارين فان نفوس الافلاك تفعل حركاتها من جهة دواع ومعشوقات قاهرة عليها كما ستعلم وحركات الافلاك والكواكب تسخيرية الا انها ليست بطبيعية فان الحركات الطبيعية تكون على اللزوم من غير ارادة وشعور ورضى وما يلزم شيئا كذلك ليس يلزم نقيضه ايضا في حالة واحدة والمحرك الفلكي يحرك من وضع الى ذلك الوضع بعينه فالنفس فيها قاصدة لوضع يتركه بعينه ولهذا بيان واضح سيأتيك في مقامه وكذا نفوس الحيوانات الارضية انما تفعل ما تفعل وتحرك فيما يتحرك لا بمجرد القدرة بل لاجل الاغراض والدواعي فكل مختار غير الواجب الاول مضطر في اختياره مجبور في افعاله فالقدرة في نفوسنا عين القوة على الفعل والاستعداد والتهيؤ له فلا فضل بالاختيار الا من الحق تعالى قال الشيخ الرئيس في التعليقات عند المعتزلة ان الاختيار يكون بداع او بسبب والاختيار بالداعي يكون اضطرارا واختيار الباري تعالى وفعله ليس بداع انتهى وقال في موضع اخر معنى واجب الوجود بالذات انه نفس الواجب وان وجوده بالذات وكل صفة من صفاته بالفعل ليس فيها قوة ولا امكان ولا استعداد فاذا قلنا انه مختار وانه قادر فانما نعني به انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعني به ما يتعارفه الناس منهما فان العرف هو ما يكون بالقوة وانه يحتاج الى مرجح يخرج اختياره من القوة الى الفعل اما داع يدعوه الى ذلك من ذاته او من خارج فيكون المختار منا مختارا في حكم المضطر والاول تعالى في اختياره لم يدعه داع الى ذلك غير ذاته وخيريته لم يكن مختارا بالقوة ثم صار مختارا بالفعل بل لم يزل كان مختارا بالفعل ومعناه انه لم يجبر على ما فعله وانما فعله لذاته وخيريته ذاته لا لداع اخر ولم يكن هناك قوتان متنازعتان كما فينا تطاول احديهما ثم صار اختياره الى الفعل بها وكذلك معنى قولنا انه قادر انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعني به ما يتعارفه الجمهور في القادر منا فان القدرة فينا قوة فانه لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا شئ ما لم يترجح بمرجح وان لنا قدرة على الضدين فلو كان يصح صدور الفعل عن قدرة يصح صدور فعلين متضادين معا عن انسان واحد في حالة واحدة فالقدرة فينا بالقوة والاول تعالى بري من القوة واذا وصف بالقدرة فانه يوصف بالفعل دائما ونحن اذا حققنا معنى القدرة كان معناها انا متى شئنا ولم يكن مانع فعلنا لكن قولنا متى شئنا ليس هو ايضا بالفعل فانا ايضا قادرون على المشية على الوجه الذي ذكرنا فيكون المشية فينا ايضا بالقوة ويكون القدرة فينا ايضا تارة تكون في النفس وتارة في الاعضاء والقدرة في النفس هي على المشية وفي الاعضاء على التحريك فلو وصف الاول تعالى بالقدرة على الوجه المتعارف لوجب ان يكون فعله بالقوة ولكان بقي هناك شئ لم يخرج من القوة الى الفعل فلم يكن تاما وبالجملة فان القوة والامكان تكونان في الماديات والاول تعالى فعل على الاطلاق فكيف يكون قوة والعقول الفعالة مثل الاول في الاختيار والقدرة لانها ليست تطلب خيرا مظنونا بل خيرا حقيقيا ولا ينازع هذا الطلب فيها طلبا آخر كما فينا اذ ليس فيها قوتان ويكون من وجه التنازع من فعلها قبلها فعلوا لاول وجده انه بحيث يصدر عنه افعال ومجده هذه العقول تتوخى ان تكون افعالها مثل فعل الاول تعالى انتهى كلامه فان قلت اذا حققت القدرة على هذا الوجه في الباري جل ذكره يلزم قدم العالم ويستحيل زواله ودثوره قلنا من رجع الى ما ذكرناه في كيفية وجود الطبايع الكونية ونحو حصولها وحصول كل ما يتعلق وجوده بمادة جسمانية من صور الافلاك والعناصر ونفوسها وقواها مع صفاء الذهن وامعان النظر وترك الجحود والعصبية تعلم علما يقينيا ان القدرة الحقة ازلية ثابتة والمقدورات حادثة متجددة الحصول ولا منافاة بين ان يكون

الايجاد قديما والوجود الذى اثره حادثا فى ايجاد ما لا يكون نحو وجوده الا على نحو التجدد والانقضاء والتبدل والتصرم وهو جميع ما فى عالم الطبيعة كما بيناه واما الصور المفارقة التى هى صور اسمائه تعالى وعالم قضائه الازلى فليست هى من الافعال الخارجية بل من الصفات الالهية والحجب النورية والسرادقات الجلالية ولا يطلق عليها اسم العالم وسوى الله وسيجئ لهذا المطلب بسط وتوضيح

تسجيل وتكميل

ان الحرى بالتحقيق والتحصيل لمن رفض العصبية وترك التقليد وطرد الطاغوت ورجع الى درك الحكمة وانخرط فى حزب الملكوت واولياء الحقيقة ان يعلم ان الفرق بين القادر المختار وبين الفاعل الموجب ليس على ما كان لاجاعليه اكثر المحتجبين عن ادراك الحقائق بغشية التقليد للاباء والمشايخ لان الله سبحانه اذا كان هو الفاعل لما يشاء كانت ارادته واجبة الوجود كذاته لانها عين ذاته الاحدية وقد مر ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فلم تكن تلك الارادة قصدا الى التكوين سيما التكوين المطلق او التكوين الاول لاقرب المجعولات اليه واشرف الكوائن منه لان القصد الى الشئ يمتنع بقاؤه بعد حصول ذلك الشئ المقصود فثبت ان ارادة الله سبحانه ليست عبارة عن القصد بل الحق فى المعنى كونه مريدا انه سبحانه وتعالى يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود فى الكل من ذاته وانه كيف يكون وذلك النظام يكون لا محالة كائنا ومستفيضا وهو غير مناف لذات المبدء الاول جل اسمه لان ذاته كل الخير بذاته وكل الوجود كما مر ان البسيط الحق كل الاشياء الوجودية فالنظام الاكمل الكونى الامكانى تابع للنظام الاشرف الواجبى الحقى وهو عين العلم والارادة فعلم المبدء لفيضان الاشياء عنه وانه غير مناف لذاته هو ارادته لذلك ورضاه فهذه هى الارادة الخالية عن النقص والامكان وهى تنافى تفسير القدرة بصحة الفعل والترك لا كما توهم بعض من لا امعان له فى الحكمة والعرفان ثم انك اذا حققت حكمت بان الفرق بين المريد وغير المريد سواء كان فى حقنا او فى حق البارى تعالى هو ما اشرنا اليه فان ارادتك ما دامت متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لرجحان احد تينك الطرفين على الاخر واذا صارت الى حد الوجوب لزم منه الوقوع فاذن الارادة الجازمة حقا انما يتحقق عند الله وهناك قد صارت موجبة للفعل وجوبا ذاتيا ازليا واما فى غيره فلا يخلو عن شوب الامكان والقصور والفتور ولا ضرورة فيه الا ضرورة بالغير ما دامت الذات والوصف لا الضرورة الازلية فاذن ما يقال من ان الفرق بين الموجب والمختار ان المختار ما يمكنه ان يفعل وان لا يفعل والموجب ما لا يمكنه ان لا يفعل كلام باطل لانك قد علمت ان الارادة متى كانت متساوية لم تكن جازمة وهناك يمتنع حدوث المراد الا عند من نفى العلية والمعلولية بين الاشياء كالاشاعرة ومتى ترجح احد طرفيها على الاخر صارت موجبة للفعل ولا يبقى حينئذ بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرناه ان المريد هو الذى يكون عالما بصدور الفعل الغير المنافى عنه وغير المريد هو الذى لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وان كان الشعور حاصلا لكن الفعل لا يكون ملائما بل منافرا مثل الملجأ على الفعل فان الفعل لا يكون مرادا له ومما يدل على ما ذكرناه من انه ليس من شرط كون الذات مريدا وقادرا امكان ان لا يفعل ان الله تعالى اذا علم انه يفعل الفعل الفلانى فى الوقت الفلانى فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلا وذلك محال والمؤدى الى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال فوقوعه واجب لاستحالة خروجه من طرفى النقيضين مع ان الله مريد له وقادر عليه فظهر وتبين ان امكان اللاكون وصحة الترك ليس شرطا لكون الفعل مقدورا عليه او مرادا وظهر اوضح الظهور ان مدار القادرية على كون المشية سببا لصدور الفعل والترك وان القادر هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان وجبت المشية وجوبا ذاتيا او غيريا وامتنعت اللامشية امتناعا ذاتيا او غيريا ومن توهم انه لا بد فى كون الفاعل قادرا ان يقع منه اللامشية وقتاما او صح وقوعها اخطأ وخلط ولم يعلم بان الفاعل انما يكون فاعلا حال صدور الفعل عنه وفى تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه انه شاء ان لا يفعل فلم يفعل فعلم ان صحة وصفه بالفاعلية ليست لاجل صدق هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية والواجب سبحانه يصدق عليه انه لو شاء ان لا يفعل فانه لا يفعل وان كان دوام المفروض محالا وتلك الحملية كاذبة كما فى قولك لو لم يكن الصانع موجودا لم يكن العالم موجودا لما بينا ان مشية الله تعالى عين ذاته فاذن كما ليس يضر صدق تلك الشرطية عدم وقوع المقدم فكذا ليس يضره عدم امكان وقوعه فليس لاحد ان يقول انا لا نعتبر فى كون الفاعل قادرا مشيته ان لا يفعل بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن فى حقه مشيته ان لا يفعل والفاعل حال كونه فاعلا وان كذب عليه انه شاء ان لا يفعل لكنه لا يكذب انه من شانه ان لا يفعل دائما وانما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجبة لانا نقول قد سبق ان الجهات التى بها يصير الفاعل فاعلا بالفاعل التام يستحيل ان يحصل ولا يترتب عليه الفعل فاذن الفاعل عند ما يستجمع الجهات التى باعتبارها يكون مؤثرا فى الفعل لا يصدق عليه انه من شانه ان لا يفعل بل يكذب عليه فى ذلك واما سبيل التميز بين المختار والموجب فليس كما توهموه بل كما مر من خلمه

العلم والمشية فى الفاعلية والتاثير وعدم مدخليتهما فهذا نصاب التحصيل والتدقيق وستعلم ان ما سوى الله تعالى من المختار ان مضطر فى اختياره مجبور فى ارادته **فصل** فى دفع ما ذكره بعض الناس ان من القائلين بصحة تفسير قدرته تعالى بصحة الفعل والترك من تفصى من لزوم جهة امكانية هى صحة الطرفين وامكان الجانبين بان هذه الصحة يرجع الى ذات المعلول المقدور عليه لامكانه الذاتى وهذا من سخيف القول فان ما ذكروه لو كان حقا لكان كل فاعل موجب قادرا فلم يبق فرق بين الموجب والمختار اذ ما من معلول الا وهو ممكن الوجود والعدم نظرا الى مرتبة مهيته من حيث هى هى وان لم يرد بهذا الامكان الامكان الذاتى الذى هو مناط الحدوث الذاتى بل الامكان الوقوعى او القوة الاستعدادية المستدعية للحدوث الزمانى فقد علمت بطلانه فى الفاعل التام الفاعلية واما جمهور المتكلمين من اصحاب ابى الحسن الاشعرى فمبنى ما ذهبوا اليه واعتمدوا عليه فيما ادعوه من تفسير قدرة الله هو انكارهم العلة والمعلول وعدم تسليمهم تحقق الوجوب بالايجاب فى شئ من مراتب الفاعلية والايجاد بل المجرد الاولوية الغير البالغة حد الوجوب يكفى لصدور الفعل من المختار وان نفس الارادة من غير داع ومقتض يكفى لصدور الفعل ولا حاجة فى ذلك الى مرجح غير الارادة لان شان الارادة التعلق باى واحد من الطرفين وان ارادة على ارادة من دون مرجح زائد عليها وقد علمت ان الاعتقاد بهذا المذهب القبيح المستنكر يخرج الانسان عن الجزم بشئ من الاحكام اليقينية ويجوز عنده تخلف النتيجة عن القياس البرهانى الضرورى المقدمات الاقترانية على هيئة الشكل الاول وقد مر فيما سبق ان امكان المهيات الجوازية هى العلة المقتضية لافتقارها الى العلة لان انتفائه هو العلة التامة لانتفائه لان الوجوب والامتناع موجبان للاستغناء عن العلة فاذن لا ضرورة شئ من الطرفين فى المهية يوجب الاحتياج الى المؤثر لا غير ذلك كالحدوث او سبق العدم او نحوه فقد ظهر ان صنع العلة فى المعلول هو الايجاب لا غير وان الشئ ما لم يجب لم يوجد فما دام الشئ على حالة امكانه يستحيل فرض وقوعه اولا وقوعه وانما يتعين لاحد الطرفين بالوجوب من تلقاء العلة المقتضية واما الاولوية الغير البالغة حد الوجوب سواء كانت ذاتية او حاصلة من السبب كما زعموه فغير مجدية فى قطع النسبة الامكانية ولا محصلة للوقوع بالفعل بل يجب ان يجب المعلول بعلته المقتضية التامة فلا ينقطع سؤال اللم للسائل عن سبب رجحان الحصول على اللاحصول وسبب رجحانه الا بالانتهاء الى السبب التام الموجب والعلة التامة المقتضية واما اذا لم ينته اليه فالسؤال مستمر البقاء والاستمرار فى الجانبين مشترك الورود بين الطرفين فيؤدى الى لزوم التسلسل فى سبب الاولوية واولوية الاولوية وهكذا الى غير النهاية فذلك محال لترتبها واجتماعها على انه اذا لوحظت تلك الاولويات باسرها ملاحظة جمعية اجمالية فهى كالاولوية الاولى فى ان مع وقوعها يجوز وقوع مقابلها اذ لو امتنع ذلك لكان هذا الطرف بالغا حد الوجوب وقد فرض انها لم يبلغ هف والسر فيما ذكرنا من جهة ان الفرق متحقق بين الوجوبات وبين الاولويات لامكان الانتهاء فى تلك الى الوجوب الاول الذاتى الذى هو منبع الوجوبات والوجودات وعدم امكان الانتهاء فى هذه الى الاولوية الاولى الذاتية التى يتبعها جميع الاولويات لان ما فرض اولا ههنا لا يصلح لاصل الوقوع فكيف لكونه منبعا ومبدءا لغيرها من الاولويات فبزغ نور الحق وازاح ظلمة الباطل وتبين ان النسبة الامكانية مطلقا مناط الحاجة والافتقار للشئ الى السبب التام الموجب ولا يغنيه من جوع امكانه الا الفاعل الحق دون غيره مما يحصل به الاولوية الغير البالغة نصاب الوجوب **فصل** فى بيان ماخذ اخر فى ابطال راى من زعم ان شان الارادة الواحدة ان يتعلق باى طرف من طرفى الممكن وباى ممكن من الممكنات اعلم ان نسبة الارادة الى المراد كنسبة العلم الى المعلوم بل كنسبة الوجود الى الشئ الموجود فيمتنع استواء نسبتها الى الضدين والمتنافيين بل بها يجب احدهما ويمتنع الاخر فكيف يستوى نسبتها اليهما وهل هذا الا كما يقال ان وجود السواد بعينه يصلح ان يكون وجود البياض او كما يقال ان الصورة الانسانية فى الذهن بعينها هى الصورة الفرسية فى العلوم التفصيلية وكذا حكم التشخص وامثاله فكما لا شبهة لاحد فى ان وجود زيد بعينه لا يمكن ان يكون وجود عمرو بعينه ولا العلم باحدهما هو العلم بالاخر لان تشخص العلم بزيد وهذيته وهويته متعلقة به لا محالة فلو تعلق هذا العلم بغيره لانقلب شخصه وبطلت هذيته كذلك حكم الارادة فانها يتعين بتعين المراد وتتشخص بتشخصه محققا كان او مقدرا مجملا كان او مفصلا فارادة كل فعل كالعلم به انما تعينت وتشخصت بتعلقها بذلك الفعل حتى لو فرض تعلقها بغير ذلك الفعل كان ذلك فرضا لانقلاب الحقيقة كفرض الانسان غير الانسان وذلك محال فظهر بطلان هذا المذهب واعلم ان ما ذكرنا من ان الارادة كالعلم ونظائرها التى كلها يرجع الى الوجود تتعين وتتشخص حسب تعين المراد وتشخصه لا ينافى قولنا بصحة كون ارادته تعالى التى هى عين ذاته الحقة الاحدية متعلقا بجميع الممكنات الواقعة فى الوجود كما ان علمه تعالى البسيط علم بجميع الاشياء الكلية والجزئية التى وقعت او ستقع وذلك للفرق بين الارادة التفصيلية العددية التى يتعلقها بجزئى من اعداد طبيعة واحدة او بكل واحد من طرفى المقدور

كما في القادرين من الحيوانات وبين الارادة البسيطة الحقة الالهية التي تكل عن ادراكها عقول اكثر الحكماء فضلا عن غيرهم والكلام ههنا مع هؤلاء الزاعمين ان ارادة الله امر واحد بالعدد يصلح ان يتعلق بشيء ومقابله على ان ما ادعيناه من كون كل ارادة متحدة الهوية بالمراد من حيث هو مراد باق على عمومه في الاول تعالى وغيره من اولي الارادة الامكانية وكذا كل علم متحد الهوية مع المعلوم بما هو معلوم وكذا كل وجود هو عين ما يوجد به من الماهيات من حيث هو موجود بل الارادة هي المرادة بالذات كما ان العلم هو المعلوم بالذات والوجود هو الموجود بالحقيقة لا غير الا بالعرض وتحت هذا سر عظيم لاهله **فصل** في حكاية مذهب المتكلمين في المرجح والداعي لارادة خلق العالم قال محقق مقاصد الاشارات ان المتكلمين من الذاهبين الى حدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجريهم وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء اخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر من غير مخصص وتمثلوا ذلك بعطشان يحضره الماء في انائين متساوي النسبة اليه من جميع الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى كلامه وانت بما قدمنا عليك من الاصول القطعية الحقة متمكن من ابطال الآراء الخبيثة المؤدية الى التعطيل في حضرته بل التجسم والتركيب في ذاته تعالى عما يقول المقصرون الجاهلون في حضرته علوا كبيرا اما القول بالمخصص والداعي لفعله على سبيل الاولوية دون الوجوب سواء كان امرا مباينا لذاته وصفاته كما قالته قدماء المعتزلة او غير مباين كما قالته الاشاعرة من كون نفس الارادة مخصصة للفعل لا على سبيل البت والوجوب فقد علمت فساده من ان طبيعة الامكان يقتضي الافتقار الى المرجح الايجابي واما القول بالمخصص الايجابي المباين لذات الفاعل سواء كان مصلحة تعود الى العالم او شيئا اخر كذات الوقت عند الكعبي فهو ايضا بين الفساد اما المصلحة العائدة الى غير الفاعل الذي يفعل الفعل بقدرته الامكانية المتساوية النسبة الى طرفي المقدور فلا يصلح ان يكون مخصصا لاحد الجانبين وداعيا للفاعل عليه وذلك لانا نقول سائلا عنك هل كان تحصيل هذه المصلحة للعالم او ايصال هذه المنفعة الى الناس اولى بها او اولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم ذلك التحصيل او الايصال او لم يكن فان لم يكن شيء من الطرفين اولى من الاخر ولا ارجح عنده فكيف يريد احدهما ويترك الاخر مع تساوي نسبتهما اليه وان كان تحصيل هذه المصلحة اولى له من لا تحصيلها فالقادر القاصد لذلك الفعل انما يستفيد بفعله اولوية ويستكمل ذاته بتلك الفائدة العائدة والله سبحانه اجل واعلى من ان يكتسب كمالا من غيره وان يكون لداع وغرض غير ذاته بذاته التي هي آخر الغايات وافضل النهايات واما القول بعدم المخصص او نفي التعليل في فعله تعالى متمسكا بقوله لا يسئل عما يفعل ففي ذلك مغالطة نشأت على اكثر الباحثين بل الفاضلين واعلم ان هناك فرقا بين الطلب اللمية لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير الفاعل فاعلا وبين طلبها بمعنى سبب فعله وما به يصير هذا الفعل متعينا في الصدور وموجودا على الخصوص دون غيره في هذه المرتبة فالسؤال على الوجه الاول باطل في حقه جل اسمه اذ الذاتي للشيء لا يكون معللا بشيء ولا شك لاحد من الحكماء الموحدين وعرفاء الشامخين ان فاعلية الواجب سبحانه بنفس ذاته لا بامر زائد على ذاته وكذا الداعي في ايجاد العالم هو علمه بوجه النظام الاتم الذي هو عين ذاته فذاته كما انه فاعل فهو علة غائية وغاية لوجود العالم فقد تبين وتحقق ان اللمية ثابتة لافاعيل الله سبحانه بمعنى المجعولات وبمعنى صدورها وان لم يثبت في فاعليته بمعنى كونه فاعلا بسبب وعلة غائية غير ذاته ومع ذلك اي مع كونه جل اسمه تام الفاعلية في ذاته من غير ارادة زائدة او داع منتظر ومرجح متوقع لا يلزم قدم العالم وتسرمد ما سواه من عالم الطبيعة والاجرام فلكية كانت وعنصرية صورة كانت او مادة نفسا كانت او جسما كما سبق ذكره في السفر الاول وسنعيد القول فيه انشاء الله لانه مسلك دقيق ومنهج انيق ولا يسبقنا احد من حكماء والمتكلمين ولا حصل ايضا للصوفية الاسلامية بطريق الكشف والذوق بل بمجرد متابعة الشرايع والتسليم لاحكام الصادقين سلام الله عليهم اجمعين الحمد لله الذي فضلنا على كثير من خلقه تفضيلا **فصل** في دفع بعض الاوهام عن هذا المقام ولعلك تقول اذا كان الضرورة الالهية ضرورة ازلية كان لا صدور العالم ممتنعا بالذات فيلزم ان يكون صدوره واجبا بالذات وذلك ينافي امكان وجوده بالذات

فيقال لك حسب ما حققناه في مسئلة الوجود من ان كلا من الانيات البسيطة الوجودات المجعولة التابعة للوجود التام الالهي والانية
الاشدية الواجبية وان كانت ضرورية الوجود لان وجودها عين هويتها لكن ضرورتها تابعة للضرورة الازلية الالهية لان ضرورتها
مادام الجعل والافاضة لا في انفسها مع قطع النظر عن ارتباطها بالوجود التام الالهي وقد تبت الفرق في علم الميزان بين الضرورة الدائمة
الازلية والضرورة الذاتية التي لا يدوم الا ما دامت الذات موجودة واما ما ذكره بعض الاماجد ادام مجده وبقاؤه في دفع هذا الاعتراض
من ان صلة شيء عن الغير او حصوله عنه او وجوده له غير تقرره ووجوده في نفسه لان الاول مضاف معقول بالقياس الى غيره ولا يمكن لنا
تعقله مع ذهولنا عن ذلك بخلاف الثاني فاذن امكان وجود العالم في نفسه لا ينافي وجوب صدوره عن الحق تع فيرد عليه ان المحققين
كما ذهب اليه كثير من البارعين ان وجود المعلول في نفسه هو بعينه وجوده لفاعله وهو بعينه صدوره عنه بلا اختلاف حيثية اصلا
فاذا كانت الضرورة ثابتة له باحد الاعتبارين كانت ثابتة لها بالاعتبار الاخر اذ لا فرق بينهما الا بحسب العنوان دون المصداق واما
ما ذكره من الفرق بان احدهما معقول بالقياس الى الغير دون الاخر فغير مسلم فيما هو المجعول والصادر بالذات اعني الوجود لان هويته
هوية تعلقية لا كالمهية كما مر تحقيقه واما الاشكال بان الذي يكون ذاته معقولة بالقياس الى الغير فهو من جنس المضاف فيلزم ان يكون
كل معلول واقعا تحت المضاف فقد مر دفعه ثم العجب من هذا الماجد العظيم انه بعد ما اختاره من تصويب تفسير القدرة الالهية بصحة
الصدور واراد ان يذب عنه ويتفصى عن لزوم جهة امكانية في الذات الاحدية الوجوبية فقال اذا كان صدور نظام الاكمل واجبا بالنظر
الى ذاته بحسب علمه وارادته وعلمه وارادته كسائر صفاته الكمالية راجعة الى حيثية ذاته الحقة الوجوبية المقدسة عن الكثرة قبل الذات
ومع الذات وبعد الذات فلا يمكن ان يتكثر بحيثية وحيثية واعتبار واعتبار من الجهات فمرتبة ذاته بعينه مرتبة علمه وارادته في
الوجوب الذاتي فكيف يصح الصدور واللاصدور المعتبرة في حد حقيقة القدرة بالنظر الى نفس ذات القادر قلت او لا يكون من المعلوم
عندك ان صحة الصدور واللاصدور المعتبرة في حد حقيقة القدرة بالقياس الى ذات القادر اعم من ان يكون بحسب الجهة الامكانية في
ذات القادر كما في قدرة الانسان مثلا على مقدوراته وذلك من نقص جوهر الذات وكونه في حد ذاته بالقوة بالقياس الى كمالاته او
يكون بحسب طباع الامكان الذاتي في المقدور كما في قدرة القدير الحق الاول على جميع المقدورات وذلك لتقدسه عن جهات النقص
وسمات الامكان من جميع الجهات فالمقدور الجائز الذات بامكانه الذاتي صحيح الصدور واللاصدور عن جاعله القدير بالذات وان
كان واجب الصدور عنه بحسب علمه وارادته في مرتبة ذاته وهذا انحاء القدرة ومراتبها انتهى ما افاده ملخصا اقول قد علمت ما فيه
فان الامكان الذاتي للمعلول في نفسه لا يوجب كون العلة قادرا فان معلول العلة الغير المختارة كالنار للسخونة ممكن في ذاته ولا يستلزم
امكانه في نفسه كون فاعله مختارا والا لكان جميع العلل والاسباب للاشياء مختارات في افاعيلها ثم اقول غاية ما يمكن ان يقال لمن
فسر قدرته بصحة الصدور واللاصدور في دفع ذلك الاعضال وهو لزوم اختلاف الحيثية في ذاته جل ذكره من جهة صفتي القدرة والارادة
ان نسبة القدرة الى الارادة نسبة الضعف الى الشدة ونسبة النقص الى الكمال وقد يندرج وينطوي الاول في الثاني بحيث لا يوجب
اعتبار احدهما مع الاخرى اختلاف حيثيتين المكثرتين للشيء كما ان الوجود الشديد اذا قيس الى الوجود الضعيف يحكم العقل بضرب من
التحليل ولو بحسب تعمل الوهم او بحسب كثرة الاثار المترتبة على الاول دون الثاني ان الاول كانه اضعاف الثاني او كانه هو وما زاد عليه
وهذا ضرب من التحليل لا ينافي بساطته هذا غاية ما يمكن ان يقال من قبله ومع ذلك لا يصفو عن شوب كدورة عند من يعرف جلال
احدية الحق الذي كله فعلية بلا قوة ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص قال العلامة الطوسي ره في شرح رسالة العلم مسئلة
ان تكثر العلم والقدرة انما حصل في الممكنة الموجودات فقاست العقول مبدئها الاول عليها ووصفه بالعلم والقدرة والتنزيه
ان يقال سبحان ربك رب العزة عما يصفون ثم قال بيانا لمذهب الحكماء في ارادة الله سبحانه انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم
واذا كان القدرة والعلم شيئا واحدا مقتضيا لوجود الممكنات على النظام الاكمل كانت القدرة والعلم والارادة شيئا واحدا
في ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية المذكورة ثم قال في موضع اخر منه في بيان الجبر والاختيار انه لا شك ان عند الاسباب يجب الفعل
وعند فقدها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انه ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح لان السبب
القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح لان الفعل لم يحصل باسباب
كلها مقدورة ومرادة والحق ما قاله بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين واما في حق الله فان اثبت له ارادة وقدرة متباينتا

لزم ما يلزم ههنا من غير امكان تنقص لكن صدور افعاله تعالى ليس موقوفا على كثرة انما هو سبب وجود الكثرة فلا يتصور هناك اختيار ولا ايجاب

انتهى كلامه يعني بالايجاب الموجبية بفتح الجيم يعني به الجبر فعلم مما ذكره ان قدرته تعالى كعلمه وارادته في انه يجب بهما يجب صدور النظام الاتم الا ان

بها يمكن ويصح صدوره لان الامكانات من لوازم المهيات الممكنة ولا صنع للقدرة الواجبية فيها فاذن قد تلخص وتمحض مما ذكره انه

اذا كان مبدء التاثير في شئ علم الفاعل وارادته سواء كان العلم والارادة امرا واحدا او امورا متعددة وسواء كانا عين ذات الفاعل كما في البارئ

او غيرها كما في غيره كان الفاعل مختارا وكان صدور الفعل عنه بارادته وعلمه ورضاه ولا يقال لمثل هذا الفاعل في العرف العامي ولا الخاصي

انه فاعل غير مختار وان فعله صدر عنه بالجبر مع انه وجب صدور الفعل عنه بالارادة والعلم واذ قد ثبت وتقرر ان قيوم الكل واله العالم انما

يفعل النظام الاتم والخير الافضل عن علم هو نفس ذاته العليم الحكيم الذي هو اشرف انحاء العلوم بكل معقول او محسوس فاذن هو فاعل بالعلم

والارادة على اكمل الوجوه وانهما على سبيل البت والوجوب فالوجوب بالارادة لا ينافي الارادة بل يؤكده لان اتم الاسباب ما يجب به

المسبب فاتم الارادات ما يجب به المراد فذاته تعالى بذاته فياض الخير وفعال النظام الاتم على الاطلاق ولما كانت ذاته البسيطة علما بكيفية

النظام الاتم لما علمت في مباحث علم الالهي ان ذاته بذاته كل الاشياء الموجودة على الوجه الاشرف الاقدس لانها موجودة بوجود الهي وجبر

ومتصورة بصورة ربانية رحمانية فيتبع ذاته العقلية الواجبية فيضان الموجودات عنه على النظام التام المعقول عنده من معقولية

ذاته لا على ان يتبعه كاتباع الضوء للمضيء والاسخان للمسخن تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل حسب ما حققه صاحب الشفاء من انه عالم بكيفية النظام

الخير في الوجود وانه واجب ان يفيض عنه وعالم بان هذه العالمية توجب ان يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما وفيضان

الخير والنظام عنه غير مناف لذاته الفياضة بل انه مناسب له وتابع لخيرية ذاته الفياضة ولازم وجوده التام الذي هو نفس ذاته فاذن مجعولاته

مرادة ولنظامه الصادر عنه تعالى مرضي لذاته لا على سبيل ان يعلمها ثم يرضى بها بل على سبيل ان نفس علمه بها نفس رضاه بها واختياره اياها

فاذن قد انصرح واتضح ان كونه تعالى عالما ومريدا امر واحد من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار فاذن ارادته بعينها هي علمه بالنظام الاتم

وهو بعينه هو الداعي والغاية في هذا الاختيار لا امر آخر من العالم الامكاني وقد مر في مباحث العلة الغائية ان العالي لا يفعل شيئا لاجل

السافل ولا غرض للمعقول العالي في ما دونها حتى يفعل لاجل صلاح ما دونها شيئا فالنفس مثلا لا يدبر البدن لاجل البدن بل الغرض

اشرف البدن والنفس جميعا وهو تحصيل الكمال والوصول والتقرب الى المبدء الفعال وكذا القوة الغاذية لا تورد الغذاء وتلصقها

وتهضمها وتشبهها بالمغتذي لاجل صلاح حال الغذاء او نفع المغتذي بل لاجل المحافظة على كمالها والاقتداء بما فوقها وكذا النار لا

تحرق الحطب لاجل تحصيل الرماد او الفحم او ما يجري مجراه بل لادامة ذاتها ومحافظة صورتها فاذا كان كل فاعل ذاتي وكل قوة فعالة عالية

او سافلة يمتنع ان يكون لها غرض او باعث او داع فيما دونها فكيف الامر في القوة القاهرة الالهية التي هي فوق الكل وراء الجميع وليس فيه

شوب نقص وقصور وغيره من القوى الفعالة لا يخلو عن شوائب النقصانات الا ان كلا منها ينجبر نقصه بما فوقه اما بحسب الفطرة الاولى كالعقول

القادسية او بحسب الفطرة الثانية كالنفوس الفلكية وما بعدها **فصل** في تفسير الارادة والكراهة وقد اشرنا في مواضع من كتابنا

انه قد يكون لمهية واحدة انحاء من الكون واطوار من الحصول وانه قد يكون الامور المتغايرة في المفهوم والمعنى موجودة بوجود واحد متشخص

بتشخص واحد كالمعاني الذاتية للمهية الانسانية من اجناسها القريبة والبعيدة وفصولها المترتبة التي قد تحصل في شخص واحد منها كزيد

مثلا موجودة بوجود واحد وتشخصت بتشخص واحد وتذوتت ذاتا واحدة مشارا اليها بهذا وانت ونظائرهما بل كل هذه المعاني مجتمعة

في نسبة البسيطة التي هي ذاته وهي مبدء الجميع وصورة الكل وهي بحذاء الفصل الاخير للهيئة المحصلة لتلك المعاني تقوما وبحواشيها المتسقة

لما بازائها من القوى والآلات وجودا وفعلية ولموادها استكمالا وتماما ولآثارها تعينا وتحصلا وايضا قد يكون امور

مختلفة المعاني والمفهومات موجودات بوجودات متباينة حاصلة في مواد متفرقة بل متضادة في عالم من العوالم ونشأة في النشآت

ثم تلك الامور باعيان معانيها ومفهوماتها قد تحصل في عالم آخر ونشأة اخرى موجودة بوجود واحد بسيط على وجه لطيف شريف

فاضل من غير تضاد بينهما ولا تزاحم ولا مباينة في تحصلها كما اشرنا اليه في اثبات الوجود الذهني وفي مواضع اخرى من هذا الكتاب اذا

تقرر هذا فنقول انه لما كان الباري جل شانه موجودا ثابتا حقا وله صفات كمالية متباينة لصفات جميع ما سواه كما ان وجوده

مباين لوجود جميع الموجودات لانه بحقيقته واجب بذاته لذاته ووجود غيره واجب لا بذاته وذاته مستغنية عن جميع ما سواه وجميع ما سواه

فاقرة اليه مستفيدة منه بل شئونه متعلقة بذاته فاذن لا يماثله ولا يشابهه شئ من الاشياء لا في ذاته ولا في صفاته اي لا في وجوده

ولا في كمالات وجوده من العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات الكمالية ومع ذلك فان الوجود مشترك معنوي بينها وبينه وكذا العلم والقدرة وغيرهما من عوارض الموجود بما هو موجود فكما ان اصل الوجود حقيقة واحدة كما تحقق في اوائل هذا الكتاب وهي في الواجب واجب بالذات وفي الممكن ممكن على وزان حقيقة الوجود لانه مرجع العلم والارادة وغيرهما الى الوجود كما اشرنا اليه الا ان عقول الجماهير من الاذكياء فضلا عن غيرهم حاجزة قاصرة عن فهم سراية العلم والقدرة والارادة في جميع الموجودات حتى الاحجار والجمادات كسراية الوجود فيها ولكنا بفضل الله والنور الذي انزل الينا من رحمته نهتدي الى مشاهدة العلم والارادة والقدرة في جميع ما نشاهد فيه الوجود على حسبه ووزانه وقدره واذا تمهدت هذه الاصول والمقدمات فنقول الارادة والكراهة في الحيوان وفينا بما نحن حيوان كيفية نفسانية كسائر الكيفيات النفسانية وهي من الامور الوجدانية كسائر الوجدانيات مثل اللذة والالم بحيث يسهل معرفة جزئياتها لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضرة عند كل مريد ومكره ولكن يعسر العلم بماهيتها الكلية وذلك كالعلم فان العلم بانية العلم حاصل لكل ذي نفس لحضوره بهويته الوجدانية عند النفس ويعسر العلم بماهيته الكلية لانه كالوجود لا ماهية له بل هو عين الوجود هوية وغيره عنوانا ومفهوما والوجود كما مر لا ماهية له ولذلك صعب على الناس تحديد الصفات الوجدانية وترسيمها ولا فرق ان ادراك جزئياتها تشكل منها بادراك جزئيات امور اخر من الكيفيات النفسانية بحيث يشتبه احد الادراكين بالاخر فيعسر على النفس تجريد ادراك معنى بعض من هذه الامور الوجدانية كالارادة فيما نحن فيه عن غيرها ليمكن ان يؤخذ عنها ما هي في حد ذاتها ونفس مفهومها من ذاتياتها في الحدان كان لها حد ولاجل ذلك وقع الخلاف بين المتكلمين في معنى الارادة والكراهة فالاشاعرة فسروا الارادة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وهي مغايرة للعلم والقدرة لان خاصية القدرة صحة الايجاد واللاايجاد وذلك بالنسبة الى جميع الاوقات والى طرفي الفعل والترك على السواء ولان العلم بالوقوع تبع الوقوع فلو كان الوقوع تبعا للعلم لزم الدور فظاهر انها مغايرة للحيوة والكلام والسمع والبصر اقول وقد علمت ما فيه وكذا ما في قولهم العلم العلم بالوقوع تبع للوقوع لانهم ان ارادوا به العموم والكلية فهو وهم فان من العلوم ما يتبعه الوقوع كما مر وذهب اكثر المعتزلة الى ان كلا منهما من جنس الادراك ففسروا الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر لان نسبة القدرة الى طرفي الفعل والترك بالسوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع لاحد الطرفين يرجح بسببه ذلك الطرف وصار الفاعل مؤثرا مختارا واورد عليه ان كثيرا ما نعتقد النفع في كثير من الافعال ولا نفعلها ولا نريدها ولا نعتقد النفع في كثير منها بل نعتقد ضررها ونريدها ولذا ذهب بعض اخر منهم الى انها ميل يتبع اعتقاد النفع وهو الشوق المفسر بتوقان النفس الى تحصيل شيء ويرد عليه كما ذكره بعض الفضلاء ان كثيرا ما يوجد هذا الميل والشوق بدون الارادة كما في المحرمات وقيل هي شوق متاكد الى حصول المراد وفيه انه قد يوجد الفعل بدون الشوق المتاكد كما في الافعال العادية من تحريك الاعضاء وفرقعة الاصابع وكثير من الافعال العبثية والجزافية وكما في تناول الادوية البشعة وغيرها وقد يتحقق الشوق المتاكد ولا يوجد الفعل لعدم الارادة كما في المحرمات والمشتهيات للرجل المتقي الكثير الشهوة ولاجل ذلك قيل انها مغايرة للشوق فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم وهو ميل اختياري والشوق ميل طبيعي ولهذا يعاقب المكلف بارادة المعاصي لا باشتهائها ويرد على قوله وهو ميل اختياري انه لو كان القصد والارادة من الافعال الاختيارية لاحتاج الى قصد وارادة اخرى ولزم التسلسل واجيب بانه انما يلزم التسلسل لو اريد ان الارادة فعل اختياري دائما وليس كذلك بل قد توجد بالاختيار وقد توجد بالاضطرار وسيأتي تحقيق هذا المقام قال بعض اهل التحصيل ان الارادة ربما يحصل للحيوان بقدرته بارادة سابقة منه كالمتردد في طلب اصلح الوجوه فانه بعد علمه بالوجوه يقصد الى فرض وقوع واحد واحد منها بفكره الذي هو باختياره لينكشف له الصلاح والفساد فيها فيحصل له الارادة بما يراه اصلح وهي مكتسبة له اما اسبابها كسبها فهي القدرة على الفكر وارادته والعلوم السابقة فبعضها يحصل ايضا بقدرته وارادته لكنها لا تتسلسل بل تنقطع عند اسباب لا تحصل بقدرته وارادته انتهى ويرد عليه انه كما ان الارادة قد تكون بالاختيار فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بان يلاحظ بالاختيار وجوه النفع والشهوة في امر معين ويكرر عرضها على النفس حتى يشتاق اليه ويحرص عليه ومقصود القائل تحصيل الفرق بين الارادة والشوق ولم يحصل بما ذكره وقال بعض الاذكياء في بيان الفرق بينهما لعل الارادة فينا كيفية نفسانية موجبة للفعل مغايرة للشوق الذي هو توقان النفس لحصول المطلوب اما اولا فلان الشوق الى الفعل لا يوجد الفعل البتة وان بلغ الشوق الى كماله كما في الزاهد المجتنب عن الشهوات المحرمة اذا غلبه الشوق الى نيل لذة محرمة وربما يوجد الفعل مع شوق ضعيف واما ثانيا فلان الشوق قد يتعلق بالضدين كما يشتاق النفس الى الحركة الى جهتين مختلفتين احديهما للقاء محبوبه والثانية للغلبة على عدوه ولا يتعلق الارادة بضدين حتى قيل ان

وفي الجوهر جوهر وفي العرض عرض كذلك قياس سائر الصفات الكمالية للوجود المطلق فان العلم حقيقة واحدة وهي في الواجب واجب وفي الممكن ممكن م م

ارادة احد الضدين عين كراهة الضد الاخر واما ثالثا فلانا نحكم بثبوت الارادة بديهة في مواضع مع الشك في ثبوت الشوق كما اذا قصدنا من يتناول الدواء المر البشع فانا نعلم ضرورة انه مريد له ولا نعلم ضرورة ان له شوقا اليه وان اثبتنا له شوقا فانما يكون بالتامل والفكر فهما متغايران انتهى ما ذكره اقول لعلك لو اخذت الفطانة بيدك واحطت علما بما سبق من الكلام علمت ما في كلام هؤلاء الاذكياء الاعلام من وجوه الخلل والخبط ومبناها في الاكثر على انهم زعموا ان الارادة في كل ذي ارادة بمعنى واحد متواطئ كما فهموا الوجود انه هكذا وليس الامر كما زعموه بل الارادة في الاشياء تابعة لوجودها وكما ان حقيقة الوجود مختلفة بالوجوب والامكان والغنى والحاجة والتباس والتركيب والصفاء والكدورة والتجرد والتجسم والخلوص عن شوائب الاعدام والجهالات والامتزاج بها وكون بعضها خيرا محضا لا تصور فيه شرية اصلا وبعضها ملزومة للشرور الكامنة في خيرياتها وهي ما يجب اعتبارا عقليا ومرتبة من مراتب الواقع لا في اصل الواقع وبعضها مستلزمة للشرور الثابتة لها في متن الواقع وحاق الاعيان كالامكانات والاستعدادات المنفكة في الاعيان الخارجة عن الفعليات والتحصلات على تفاوتها بحسب تلك الشرور التي هي الاعدام للملكات والقوى للفعليات الى ان يهوي الشيء في النزول الى حاشية الوجود والسقوط الى هاوية الكثرة والشرية حيث يكون الفعلية فعلية القوة والوحدة وحدة الكثرة والتحصل تحصل اللاتحصل والتعين تعين الابهام على ان مفهوم الوجود العام معنى واحد في الجميع فكذا حكم الارادة والمحبة فانها رفيق الوجود والوجود في كل شيء محبوب لذيذ والزيادة عليه ايضا لذيذة ومطلوب فالكامل من جميع الوجوه محبوب لذاته ومريد لذاته بالذات ولما يتبع ذاته من الخيرات اللازمة بالعرض وهي محبوبة له لا بالذات ولكن بالتبعية والعرض واما الناقص بوجه فهو ايضا محبوب لذاته لاشتمالها على ضرب من الوجود ومريد لما يكمل ذاته بالذات واما ما لا يتبع ذاته فحاله كما مر من انه مريد له بالعرض فثبت ان هذا المسمى بالارادة او المحبة او العشق او الميل او غير ذلك سار كالوجود في جميع الاشياء لكن ربما لا يسمى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره او لخفاء معناه هناك عند الجمهور او عدم ظهور الاثار المطلوبة منه عليهم هناك كما ان الصور الجرمية عندنا احدى مراتب العلم والادراك ولكن لا تسمى بالعلم الا صورة مجردة عن ممازجة الاعدام والظلمات المقتضية للجهالات والغفلات اذا تقرر هذا فنقول الارادة والمحبة معنى واحد كالعلم وهي في الواجب تعالى عين ذاته وهي بعينها عين الداعي وفي غيره تعالى ربما يكون صفة زائدة عليه ويكون عين القدرة وعين الداعي كما في الانسان فانه كثيرا ما ينفك عن قدرته التي هي بمعنى صحة الفعل كالمشي والكتابة وغيرهما وتركه وهي ايضا غير الداعي الذي يدعوه على فعله كالنفع المتوقع من فعل الكتابة مثلا او على تركه كالضر المترتب على فعلها فهذه الثلاثة اعني القدرة والارادة والداعية متعددة في الانسان بالقياس الى بعض افعاله متحدة في حق الباري سبحانه وكلها فيه عين الذات الاحدية وفي الانسان صفات زائدة عليه وانما خصصنا تعدد هذه الثلاثة فيه بالقياس الى بعض افعاله لانها قد تكون بالقياس الى ضرب من افعاله الباطنية شيئا واحدا كالتدابير الطبيعية والتحريكات الذاتية مثل التغذية والتنمية والتوليد وغير ذلك كما لا يخفى عند البصير المتامل في حكمة الله في هذا العالم الصغير وكيفية الترتيب البديع والصنع المنيع والنظام الشريف الذي روعي فيه واودع في قواه ثم نرجع ونقول ان الانسان لكونه مخلوقا على صورة الرحمن فلا يصدر عنه فعل خارجي وحركة خارجية بالقصد الا ويتشأ مبدئه من ذاته ويقع له المرور على سائر مراتبه وقواه المتوسطة بين النفس وبين مظهر افعالها والة تحريكاتها وتلك القوى ومواضعها من الارواح البخارية والاعضاء بمنزلة عالمي الملك والملكوت في الانسان الكبير وهذه الملكوت كنظيره في ان بعضه اعلى كالعقل العملي والوهم والمتخيلة وبعضها اسفل كالخيال والحس المشترك وقوى الشهوة والغضب وما يتلوها من القوى المحركة المباشرة للتحريكات المميلة للاعضاء وكذا هذا الملك كنظيره في ان بعضه احكم والطف كالارواح الدخانية على طبقاتها في التشفيف والنورانية بمنزلة الافلاك المتفاوتة في الصفاء واللطافة وهي مواضع الصور النورية الكوكبية كما ان هذه الارواح محال القوى الحيوانية والطبيعية وان بعضه بخلاف ذلك كالاعضاء المفردة والمركبة التي هي بمنزلة العناصر وما يتركب بينها على ما يطول شرحه وليس هذا المقام مقام تفصيله والغرض ان الانسان اذا قصد الى احداث فعل او حركة منه فلا بد له من علم وهو تصور ذلك الفعل والتصديق بفائدته ثم لا بد له من ارادة وعزم له ثم لا بد له من شوق اليه ثم لا بد من ميل في اعضائه الى تحصيله فبالحقيقة هذه الامور الاربعة اعني العلم والارادة والشوق والميل معنى واحد يوجد في عوالم اربعة يظهر في كل موطن بصورة خاصة يناسب لذلك الموطن فالمحبة اذا وجدت في عالم العقل كانت عين القضية والحكم كعالم القضاء الالهي واذا وجدت في عالم النفس كانت عين الشوق واذا وجدت في عالم الطبيعة كانت عين الميل فاذا تبين وتحقق عندك ما ذكرناه انكشف

لديك ما فى كلام هؤلاء المحجوبين عن درك الحقايق ومن الصحة والصواب بوجه والفساد والخطاء بوجه او وجوه فمن فسر الارادة باعتقاد النفع صح كلامه من حيث لا يشعر بوجه دون وجه ومن فسرها كالاشاعرة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وهى غير العلم والقدرة صح ما ذكره من جهة دون اخرى وفى موضع دون اخر ومن قال انها شوق متاكد الى حصول المراد صح ان لم يرد الكلية والعموم ومن ذهب الى انها ميل يتبع اعتقاد النفع صح ايضا فى مرتبة دون اخرى وانفكاك بعض هذه المعانى عن بعض فى حق الانسان لا ينافى اتحادها فى حق الله كون القدرة فى حقنا عين القوة الامكانية والاستعداد البعيد لا ينافى كونها فى حق الله عين الفعلية والايجاب فالقدرة ههنا امكان وفى البارى وجوب بالذات لانها عين العلم بالنظام الاتم والحكمة المقتضية والقضاء الحتمى فافهم واغتنم واستقم يا حبيبى واتبع الحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله والله ولى التوفيق **فصل** فى دفع ما اورده على اتحاد هذه الامور فى حقه تع وفى كون الارادة القديمة سببا لايجاد الحادث فمن الشكوك الموردة ان ارادة الله تع لا تصح ان تكون عين علمه سبحانه لانه يعلم كل شئ ولا يريد كل شئ اذ لا يريد شرا ولا ظلما ولا كفرا ولا شيئا من القبايح والاثام فعلمه متعلق بكل شئ ولا كذلك ارادته فعلمه غير ارادته وعلمه عين ذاته فارادته صفة زائدة على ذاته تع فهذه شبهة قد استوثقها واحتج بها بعض مشايخنا الامامية ردة على اثبات ان الارادة زائدة على ذاته تع والجواب انه تع بفضيلة وجوده يتعلق بكل ما يعلمه خيرا فى نظام الوجود فليس فى العالم الامكانى شئ مناف لذاته ولا لعلمه الذى هو عين ذاته ولا امر غير مرضى به فذاته بذاته كما انه علم تام بكل خير موجود فهو ايضا ارادة ورضا لكل خير الا ان اصناف الخيرات متفاوتة وجميعها مرادة له تع مرضى بها له تع فضرب منها خيرات محضة لا يشوبها شرية واقعية الا بحسب امكانها الاعتبارية المختفية تحت سطوع النور الالهى الوجوبى على تفاوت مراتبها فى شدة النورية الوجودية وضعفها وضرب منها خيرات يلزمها شرية واقعية لكن الخير فيها غالب مستول والشر مغلوب مقهور وهذا القسم ايضا مراد لا محالة واجب الصدور عن الجواد المحض والمختار لكل ما هو خير لان فى تركه شرا كثيرا والحكيم لا يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل واما الشر المحض والشر المستولى والشر المكافئ للخير فلا حصول لاحد من هذه الثلثة فى هذا العالم فلم يرد الله شيئا منها ولم ياذن له فى قول كن للدخول فى حريم الكون والوجود فالخيرات كلها مرادة بالذات والشرور القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة ايضا انما يريدها بما هى لوازم تلك الخيرات لا بما هى شرور وفالشرور الضعيفة النادرة داخلة فى قضاء الله تع بالعرض وهى مرضى بها كذلك فقوله تع ولا يرضى لعباده الكفر وما يجرى مجراه من الايات معناه ان الكفر وغيره من القبايح غير مرضى بها له تع فى انفسها وبما هى شرور ولا ينافى ذلك كونها مرضيا بها بالتبعية والاستجرار او نقول من سبيل آخر ان وزان الارادة بالقياس الى العلم وزان السمع والبصر بالقياس اليه وكوزان الكلام بالنسبة الى القدرة فالعلم المتعلق بالخيرات ارادة كما ان المتعلق منه بالمسموعات سمع وبالمبصرات بصر وكما ان القدرة المتعلقة بالاصوات والحروف على وجه تكلم وهذا لا ينافى كون الارادة عين العلم فذاته تع علم بكل شئ ممكن وارادة لكل خير ممكن كما انه سمع لكل مسموع وبصر بالنسبة الى كل مبصر وقدرة على كل شئ وبالقياس الى نوع من الاصوات والحروف تكلم او كتابة فهذا طريق آخر فى حل هذه الشبهة والاول اولى ومنها ان الله تع اوجد ما اوجد من الحوادث فى وقت معين لا قبله ولا بعده فلا بد لهذا التخصيص من مخصص وليس هو القدرة لتساوى نسبتها الى جميع الاوقات ولا العلم لما ذكرنا فهذا المخصص هو الارادة لا القدرة والعلم فثبت ان الارادة مغايرة لتينك الصفتين والجواب اما بالنقض واما بالحل اما الاول فلانا نعيد الكلام الى تخصص نفس الارادة بالوقوع من اللاوقوع وبالوقوع فى هذا الوقت دون غيره من الاوقات وبالجملة هذه الارادة ان كانت قديمة لزم تخلف المراد عنها وان كانت حادثة يعود الكلام فى علة تخصصها بهذا الوقت دون اخر ويجرى الكلام فى مخصص المخصص وهكذا الى لا نهاية واما الثانى فلانا نقول الارادة صفة واحدة كالقدرة والعلم تتعلق بالاشياء على ترتيب سببى ومسببى وكما يصح صدور المقدورات الكثيرة المختلفة بحسب الحقايق وبحسب الاعداد والاوقات عن فاعل واحد احدى الذات احدى الصفة فهو يصح صدور المرادات الكثيرة المتخالفة ذاتا وعددا ووقتا عن ارادة واحدة بسيطة وقد بين كيفية ذلك الصدور فى موضعه وتصدى لذلك الموحدون المعتنون بالمحافظة على عقائد التوحيد وحراسة القلوب عن الوقوع فى الالحاد والتشريك واما ما قيل فى دفع الوجه الاول لعل شان الارادة تخصيص كل حادث بالوقت الذى حدث فيه وليست لها صلاحية تخصيصه بوقت آخر فيستغنى عن مرجح اخر فهو مردود بان مثل هذا يجرى فى القدرة ايضا وايضا اذا وجب له تع ان يريد فى هذا الوقت ايجاد الممكن وامتنع له التغير فى الارادة كان موجبا لا مختارا وايضا اذا كان لهذا الوقت خاصية هى ان ارادة الله تع لا يصلح الا لتخصيص الحادث فيه فليجز مثل ذلك فى القدرة وليجز ان يكون هذا الوقت مؤثرا فى تخصيص الحادث

لا يقال ان الاوقات لما تساوت فى الحقيقة لتشابهها فى اجزائها لم يترجح بعضها للصلاحية التخصيص للايجاد على بعض الا لتضمنه حكمة
ومصلحة مختصة والفعل الذى يتبع الحكمة والمصلحة انما يكون بالارادة لانا نقول الكلام عائد فى كون بعض اجزاء الزمان متضمنا الحكمة
الايجاد دون غيره مع تساويها فى الحقيقة وايضا حكمة الله لا تنبع تخصص جزء الزمان لو فرض تخصصه بل تخصصه بامر وكذا تخصص
سائر الاشياء بخواصها ولوازمها يتبع حكمة الله وعلمه وارادته التى هى عين علمه ولا استبعاد فى كون العلم نفسه سببا لصدور الاشياء ووجودها
كالماشى على جدار دقيق العرض اذا تصور السقوط يسقط بتصوره وعد من هذا القبيل تاثير بعض النفوس بالهمة والوهم وكذا اصابة العين
التى علم تاثيرها باخبار الوحى والسنة من قوله تع وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر ومن قوله صلعم العين تدخل
القبر والجمل القدر واذا جاز ان يكون العلم الضعيف البشرى مؤثرا فى وجود المعلوم فالاولى ان يجوز ذلك فى العلم الازلى المنشئ العالم
من العدم الصرف قال بعض المتاخرين كما ان العلم العقلى البسيط فينا يصير مبدءا لتفصيل الصور العلمية الكلية فى نفوسنا و
لتفصيل الصور الجزئية فى خيالنا فان الملكة الحاصلة فى انفسنا من مزاولة العلوم وتكرر المسائل يصير سببا لحضور تلك المسائل ووجودها
بالتفصيل فى نفوسنا واذهاننا وانما تبقى موجودة حاضرة بالتفات النفس اليها حتى لو ذهلت النفس عنها طرفة عين غابت وانعدمت
كما حقق فى موضعه فكذلك العلم البسيط الازلى الذى للبارى تع بالممكنات الذى هو عين ذاته المقدسة سبب لوجود الممكنات مفصلة
فى الخارج حاضرة عنده غير غائبة فان وجودها فى الخارج عين حضورها عنده فيه فذوات الممكنات بالحقيقة صور علمية للبارى تعالى
متحققة بالرابطة العلمية التى لها معه تع بحيث لو انقطعت هذه الرابطة ولو طرفة عين لم يبق للممكنات عين ولا اثر وقد علمت من
طريقتنا من كون الموجود هو الوجود وكون الوجود عين العلم فالروابط الوجودية للاشياء اليه تع هى بعينها الروابط العلمية اليه والعلم
فيه سبحانه عين الارادة فتلك الاشياء كما انها وجودات وموجودات صادرة منه كذلك علوم ومعلومات له تع وكذلك ارادات
ومرادات حاصلة من الوجود الواجبى والعلم الازلى والارادة السرمدية على ترتيب فى نظام به يصح صدور الكثير كما فى حصول مراتب الاعداد
والكثرات من الوحدة على ترتيب ونظام لولم يكن لم يمكن حصول الكثرة منها فان الوحدة ابعد الاشياء عن الكثرة ومع ذلك ينشأ منها
ويحصل عن تكررها فتامل فيه وتدبر ومنها ان البارى لو كان مريدا لخلق العالم فاما ان يريد خلقه فى جميع الاوقات فيلزم قدم العالم
بل قدم كل حادث واهل الحق قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه على انه لو كان قديما امتنع القصد الى ايجاده لان قصد ايجاد الموجود ممتنع
واما ان يريد تخصيص خلق العالم بوقت معين فذلك الوقت لم يوجد فى الازل والا عاد الى القسم الاول فهو حادث بعد ان لم يكن بارادته
تع فاما انه اراد خلقه ازلا وابدا فيلزم قدمه او فى وقت معين وننقل الكلام اليه فيلزم اشتراط كل وقت بوقت اخر ويلزم التسلسل
والجواب انه تع اراد بارادته القديمة ايجاد نفس الوقت المعين بعد العدم لا انه اراد ايجاده فى وقت معين حتى يلزم التسلسل وبالجملة
انه تع اراد بالارادة القديمة ايجاد كل العالم واجزائه وجزئيات اجزائه فى اماكنها واوقاتها المخصوصة واراد ايجاد الاوقات بهوياتها
المخصوصة لا فى اوقات اخرى وكذا اراد ايجاد الاماكن بهوياتها المخصوصة لا فى اماكن اخرى وذلك لان تخصيص الحادث بوقت خاص يفتقر
الى ذلك الوقت ولا يفتقر ذلك الوقت فى تخصصه الى شئ اخر غير الارادة القديمة لان التخصص لحدوث فيه عين ذاته وهويته والذاتى
للشئ غير معلل بامر ولا يفتقر الا الى الجاعل لم جعلا بسيطا وهكذا حكم الامكنة فى تخصصاتها المكانية واما قوله لو كان قديما امتنع
القصد الى ايجاده ففيه ما لا يخفى من المنع الا ان يريد بالقصد ما يجرى فى العادة لا ما هو معنى الارادة القديمة عند اهل التحقيق
ومنها انه تع لو كان مريدا لايجاد العالم فى وقت فاما بارادة قديمة او حادثة فعلى الاول يمتنع لا وقوع العالم حين وجد فيه لاستناده
الى ارادة قديمة ممتنعة الزوال فيكون البارى موجبا لا مختارا حيث يمتنع عليه الترك وايضا بعد وجود العالم اما ان يبقى الارادة
متعلقة بايجاده اولا وعلى الاول يلزم ايجاد الموجود وعلى الثانى يلزم زوال القديم وعلى الثانى يلزم التسلسل او الدور ويجاب عنه
بان ارادته قديمة ويمتنع لا وقوع المراد ولا يلزم الايجاب اذ الموجب ما لا يكون لارادته مدخل فى الفعل على ما مر غير مرة والحاصل ان المقابل
للمختار ما يجب عليه الفعل لا ما يجب عنه الفعل ولذا قيل الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يؤكده ونقول ايضا ان بقاء ارادة
وجود العالم ليس بان يريد الله تع اخراجه من العدم مرة اخرى حتى يلزم ايجاد الموجود وارادة المراد بل كما مر ذكره فى حاجة الممكن فى بقائه الى
الموجد الحافظ فالممكن لما كان الامكان والافتقار لازمان لذاته ابدا فهو فى كل آن يفتقر الى موجد قديم بل الى محدث فى كل آن على
ما هو طريقتنا فى هذا العالم الزمانى الكونى المتجدد الحدوث المتدرج الكون وقد برهن على ان المحدث المقيم للعالم هو البارى القيوم

القديم العليم جل ذكره ومنها ان للقائل ان يرجع ويقول ان ارادته تع باحداث حادث اما ازلية او حادثة وعلى الاول فاما ان يبقى تلك الارادة بعد زوال ذلك الحادث بعينها اولا ومع البقاء فاما ان يتعلق بوجوده حال انعدامه فلزم تخلف المراد عن ارادته تع وان لا يكون انعدام ذلك الحادث بارادته واما ان تتعلق بوجوده حين وجد وهو غير معقول اذ لا يعقل تعلق الارادة في الحال بوجود المراد امس ومع زوالها يلزم زوال القديم وهو محال على ان ارادة الله سبحانه عين ذاته وعلى الثاني احتاجت الارادة الى ارادة اخرى ويلزم التسلسل وايضا يلزم كونه تع محلا للحوادث وموردا لتعاقب الصفات وان يستحيل من صفة الى صفة وما هذا شانه مادة جسمانية فيكون اله العالمين جسما تعالى عما يقوله الظالمون الملحدون من الذين زعموه محلا للارادات المتعاقبة علوا كبيرا فنقول ان هذه الشبهة ونظائرها انما نشات من قياس ارادته تع الى ارادتنا وتوهم كونها عزما واجماعا على الايجاد ومن توهم ان الزمانيات متصفة بالحضور بعد الغيبة وبالوجود بعد العدم بالقياس الى ذاته تع وعلمه وارادته وليس الامر كذلك فانه سبحانه لما علم ازلا دائما سلسلة الوجود وجملة النظام الاتم وروابط بعضها الى بعض من بدو وجودها الى غاياتها ومن مقدمها الى سابقها وعلم ان وجودها على هذه الهيئة المعينة مما ينبغي ان يصدر عنه تع ويقع بعينه هذا العلم القديم الذي هو عين ذاته المريدة الى ايجاد كل ما وجد وابداع كل ما ابدع وافاضة نور الوجود على اعيانها واخراجها جملة من حد العدم ومكمن الاختفاء الى حريم الوجود ومنصة الظهور وهذا العلم كهذه الارادة شئ واحد سرمدي ثابت الوجود والوجوب له ازلا وابدا من غير تغير وتعاقب لا في ذات العلم والارادة ولا في تعلقهما كما توهم المتكلمون لانهما عين ذاته ومبدء الصفة الاضافية اذ ثبت كانت الاضافات والتعلقات ايضا ثابتة ومنها ان ارادته تع مما يجب به الفعل اذ لو لم يجب بها لم يوجد بها كما علمت ثم انه بعد تعلق الارادة لا يبقى في صرافة الامكان لامتناع تخلف المراد عن ارادته تع وارادته على ما هو التحقيق عين ذاته فبالنظر الى ذاته يجب ان يوجد العالم فيكون العالم من لوازم ذاته فنسبة العالم اليه كنسبة الحرارة الى النار ونسبة الضوء الى الشمس على ما يرى ظاهرا بل كنسبة الزوجية الى الاربعة واذا كان كذلك كان البارى موجبا لا مختارا اذ لا معنى للموجب الا ما يجب الفعل والايجاد نظرا الى ذاته ويكون القول بكونه مريدا مجرد تسمية واطلاق لفظ من غير تحقق المعنى المسمى به ويدفع بما قد تكررت الاشارة اليه تع من ان ذاته عين الارادة والرضا فبالحقيقة يكون الارادة مبدء صدور الفعل وهذا اجل ضروب كون الفعل حاصلا بالارادة ومن انه فرق بين الوجوب عنه والوجوب عليه ومن ان ذاته تع وان كان امرا بسيطا هو عين ارادته لكن ذاته ذات يعتبر فيها روابط ومناسبات مع هويات الممكنات وله تع بحسب معاني صفاته واسمائه نسب واضافات مع اعيان المهيات الثابتة في الازل في حد علمه الاجمالي وعقله البسيط بوجه والمفصل بوجه اما البساطة والاجمال فبالنظر الى هويته الوجودية التي لا تركيب فيها اصلا بوجه من الوجوه لا عقلا ولا ذهنا بحسب التحليل العقلي ولا عينا وخارجا بحسب التعدد الخارجي فالاول كالمركب العقلي من الجنس والفصل او المهية والوجود والثاني كالمركب من المادة والصورة او ما يجري مجراهما وبالنظر الى معاني صفاته ومفهومات اسمائه كان العالم الربوبي والصقع الالهي كثيرا جدا بحيث لا تثلم بتلك الكثرة احدية الحق وبساطته وهذا امر عجيب جدا الا انا اوضحنا سبيله من الاصول التي قررنا تبيانها واحكمنا برهانها فنقول اذا اخذت ذاته تع باعتبار انضمام هذه الروابط والمخصصات التي يعبر عنها بالخزائن كما في قوله تع وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وجب لها الايجاد وكان مريدا لواحدة واحدة من حقايق الممكنات ولواحد واحد من عدد افرادها واشخاصها الزمانية والمكانية كل في وقته ومكانه واذا اخذت ذاته بذاته من غير اعتبار هذه الروابط المخصصة قد يعبر عنها بالارادات او التعلقات او التوجهات فذاته بدون اعتبارها لم يتخصص بها مخلوق عن مخلوق ولم يتميز ممكن عن ممكن فلا يجب عند ذلك صدور الفعل عنه تع فلم يلزم كونه موجبا الا مع اعتبار تلك الروابط فصدق ان ذاته يفعل الاشياء بالارادات والمنضمة اليه تع فذاته بحيث يصدر عنه بحسب كل ارادة خاصة ممكن معين ومخلوق خاص ومنها انه قد وقع في بعض احاديث ائمتنا المطهرين المعصومين عن نسبة الخطأ والنقص سلام الله عليهم وعلى آبائهم حسب ما نقله عنهم اساطين الرواية والحديث عنهم كالشيخ الاجل محمد بن يعقوب الكليني في الكافي وكالصدوق ابن بابويه القمي في كتاب التوحيد وعيون الرضا من حدوث الارادة والمشية وانهما من صفات الفعل لا من صفات الذات وهذا بظاهره ينافي كون الارادة منه تع عين ذاته فاجاب عنه شيخنا واستادنا سيد اعاظم المجتهدين ان الارادة قد يطلق ويراد به الامر المصدري النسبي اعني الاحداث والايجاد وقد يراد به الحاصل اعني الفعل الحادث المتجدد وكما ان العلم تع بالاشياء مراتب واخيرة مراتبه وجود الموجودات الخارجية وصدورها عنه منكشفة غير محتجبة فهي بذواتها وهوياتها المرتبطة اليه علوم له تع بوجه ومعلومات له باعتبار فمعلوميتها له تع عين ذواتها لا عالميته تع اياها عين ذواتها وانما هي عين ذاته المقدسة فالعلم بمعنى العالمية عين ذاته تع وهو قديم وبمعنى المعلومية عين هذه الممكنات وهو حادث

فكذلك لارادته سبحانه مراتب واخيرة المراتب هي بعينها ذوات الموجودات المفردة بالفعل وانما هي عين الارادة بمعنى مراديتها له تعالى لا بمعنى
مريديته اياها وما به فعلية الارادة والرضا ومبدئية التخصيص هو عين ذاته الحقة وهذا اقوى الاحتمالات ان يكون انبعاث الارادة
والرضا بالفعل عن امر زائد على نفس ذات الفاعل انما هي حاصل بالافادة دام علوه ومجده وأقول وههنا سر عظيم من اسرار الالهية نشير
اشارة ما وهو انه يمكن للعارف البصير ان يحكم بان وجود هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه تعالى وارادته بمعنى عالميته ومريديته
لا بمعنى معلوميته ومراديته فقط وهذا يمكن تحصيله بالاصول للواقف السالفة ذكره **فصل** في اعتضاد ما ذكرنا من الفرق بين
ارادة الله سبحانه وبين ارادتنا من طريق الرواية والنقل قد مضى ان شاكلتنا فيما اردنا فعله او هممنا نحو تحصيله انا نتصوره
اولا وصدقنا بفائدته العائدة الينا تصديقا ظنيا او جهليا او علميا بان فيه منفعة ما او خيرا اما من الخيرات الحقيقية او الظنية عينا
كان او صيتا او ثناء او محمدة عائدا الى جوهر ذاتنا او الى قوة من قوانا فينبعث من ذلك العلم التصوري وذلك الحكم التصديقي شوق اليه
فاذا قوي الشوق لنفسنا واشتد اهتزت القوة الارادية وحصلت الارادة المسماة بالاجماع وهذه الارادة في الانسان من قوة هي فوق
القوة الشوقية الحيوانية التي تتشعب الى الشهوة والغضب هي العقل العملي وفي غيره اشتداد حال تلك القوة كما وقع التنبيه عليه
من قبل وبالجملة فينبعث منهما جميعا القوة المحركة التي في العضلات فيحركها بسطا او قبضا ويتحرك بتحريكها الاعضاء والاعضاء فيحصل
المراد فهذه المبادي فينا متعددة في افعالنا الخارجية فاما القيوم جل ذكره فذاته اجل من الكثرة والداعية الخارجية والانفعال والابتهاج
بما وراء ذاته لانه نهاية المآرب والمطالب وليس له شوق حاشاه عن ذلك ولا محبة بما سواه ولا قصد الى تحصيل شيء عادم له كما علمت
مرارا بل هو مبتهج بذاته عاشق لذاته ويلزم من هذا الابتهاج ويترشح منه حصول سائر الخيرات والابتهاجات على سبيل الفعل الابداعي
والافاضة لا على شاكلة الانفعال والاتصاف والاستحصال والآيات القرآنية في هذا الباب كثيرة للمتدبرين فيها المتاملين في معناها
مثل قوله والله الغني وانتم الفقراء فهو الغني من كل جهة عما سواه وما سواه مفتقر اليه من كل جهة بحسب ذاتها وصفاتها وافعالها فلو كان
له تعالى في فعله وجوده قصد زائد او غرض او شوق او طلب طاعة او ثناء او مدح لم يكن غنيا من كل جهة عما سواه ومثل قوله واليه المصير واليه
يرجع الامر كله وقوله الا الى الله تصير الامور واشباه ذلك من الآيات الكثيرة جدا فهذه الآيات تدل على انه تعالى غاية كل شيء فليس في فعله
غاية وغرض سوى ذاته المقدسة فلو كان له ارادة زائدة او داع ومرجح من خارج له على فعله لم يكن ذاته غاية الموجودات ومصير كل الاشياء
فعلم من هذه الآيات ونظائرها ان ارادته للاشياء عين علمه بها وهما عين ذاته واما الحديث فمن الاحاديث المروية عن ائمتنا وسادتنا في الكافي
وغيره في باب الارادة ما ذكر في الصحيح عن صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن ع اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق فقال الارادة من الخلق الضمير
وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق
فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له تعالى ولعل
المراد من الضمير تصور الفعل وما يبدو وبعد ذلك اعتقاد النفع فيه ثم انبعاث الشوق من القوة الشوقية ثم تاكده واشتداده الى حيثية
يحصل الاجماع المسمى بالارادة فتلك المبادي لافعال الارادية القصدية فينا والله سبحانه مقدس عن ذلك كله فالفعل الصادر عنا
بالاختيار يتوسط بين جوهر ذاتنا وبينه امور كثيرة انفعالية بعضها من باب الادراك وبعضها من باب الحركة الفكرية وبعضها من باب
الشهوة والغضب وبعضها من باب الفعل التحريكي كالجذب والدفع واما الجناب الربوبي ففعله مترتب على نفس ذاته بلا توسط متوسط
بينه وبين فعله من الصفات والافعال العارضة والسوانح الطارية من الاغراض والاشواق والهمم والقصود وغيرها من
الانفعالات والتغيرات نعم افعاله مترتب بعضها على بعض لصدور الموجودات عنه على ترتيب الاشرف فالاشرف وعن هشام بن
الحكم في حديث الزنديق الذي سئل ابا عبد الله ع فكان من سؤاله ان قال له فله رضاء وسخط فقال ع له نعم ولكن ليس كذلك على ما يوجد
من المخلوقين وذلك ان الرضا حال تدخل عليه فتنقله من حال الى حال لان المخلوق اجوف معتمل مركب للاشياء فيه مدخل وخالقنا لا مدخل
للاشياء فيه لانه واحد لا شريك له واحدي الذات واحدي المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير شيء يتداخله فيهيجه وينقله من حال
الى حال لان ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين وروى مثل ذلك ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي في كتاب التوحيد
وفيه ان الرضا والغضب دخال تدخل عليه وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد احدي الذات واحدي المعنى اقول نعت
المخلوق بالاجوف تشبيه في غاية الحسن والبلاغة في الكلام وهو في مقابلة نعت الله بالصمد وذلك لان كل ممكن مركب من جهتين وجوب

والمهية كالعدم فى انها لا تحصل لها فى ذاتها لكن الوجود قد حصلها وعينها فكانه احاط بها كاحاطة الكرة المجوفة بالفضاء الذى
تعين له الا بالتحدود وايضا الهويات الوجودية التى للممكنات قد علمت ان كلا منها مستصحب للاعدام والنقايص فلها تجاويف بحسب تلك
الاعدام والنقايص وكلما نزل الوجود وبعد عن منبع الخير والجود تضاعف فيه العدم والنقصان فكانه صار اكثر جوفا واقل سمكا وارق قواما
ثم ان الموجودات الطبيعية مركبة من مادة هى ما به الشىء بالقوة والصورة هى ما به الشىء بالفعل والصورة كانها محيطة بالمادة لانها تحصل المادة وتعينها لانها مبهمة
الذات عدمية الهوية فكل شىء طبيعى مادى كانه اجوف واذا تقرر هذا فاعلم ان سبب كون الشىء بحيث يلحقه الامور الخارجية ويدخل
عليه اللواحق العارضية هو لاشتماله على ما بالقوة والامكان وعلى الاعدام والقصورات فيفتقر الى ما يستكمل به ويخرج به ذاته من العدم
الى الوجود ومن القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال ولاجل ذلك اودع الله فى كل مخلوق توجها الى الكمال وطلبا للتمام الذى ينال
تقربا الى الله اما بعشق عقلى كما للمقربين واما بشوق نفسانى كما للنفوس العالية من المشتاقين واما بشوق حيوانى شهوى كما للنفوس السافلة
او بحركة وضعية او كيفية او كمية او اينية كما للطبايع الفلكية والعنصرية وبالجملة لا يخلو ما سوى الحق تعالى من قصور او فقد محوج له الى متمم ومكمل
له ومحصل لوجوده فهو اجوف بهذا المعنى فاذن الذى لا اجوف له بوجه من الوجوه ولا تركيب فيه اصلا من جهتى نقص وتمام هو الله الواحد
الاحد الصمد واعلم ان الاحاديث المنقول من ائمتنا المعصومين ع فى هذا الباب كثيرة اكتفينا بهذا لئلا يؤدى ذكرها جميعا الى الاطناب
ولتيسر الرجوع الى كتب الحديث لمن اراد الوقوف عليها واما المنقول من غيرهم من اهل العلم والتوحيد فلقد قال الشيخ ابو على فى تعليقاته
على الشفا فى بيان ارادته تعالى ان هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهى مقتضى ذاته فليس هذه الموجودات لانها هى بل لاجل ذاته
ولانها مقتضى ذاته مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لاجل ذلك الشىء ونحن انما نريد الشىء لاجل شهوة او
لذة لا لاجل ذات الشىء المراد ولو كانت الشهوة واللذة وغيرهما من الاشياء شاعرة بذاتها وكان مصدر الافعال عنها ذاتها لكانت
مريدة لتلك الاشياء لذاتها لانها صادرة من ذاتها والارادة لا تكون الا لشاعر بذاته ثم قال وقد بينا ان واجب الوجود تام بل فوق
التمام فلا يصح ان يكون فعله لغرض فلا يصح ان يعلم ان شيئا هو موافق له فيشتاقه ثم يحصله فاذن ارادته من جهة العلم ان يعلم ان ذلك
الشىء فى نفسه خير وحسن ووجود ذلك يجب ان يكون على الوجه الفلانى حتى يكون وجودا فاضلا وكون ذلك الشىء خيرا من ان لا يكون فلا يحتاج بعد
هذا العلم الى ارادة اخرى ليكون الشىء موجودا بل نفس علمه بنظام الاشياء الممكنة على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الاشياء
على النظام الموجود والترتيب الفاضل وبالجملة فلوازم ذاته اعنى المعلومات لم يكن يعقلها ثم يرضى بها بل لما كان صدورها عن مقتضى ذاته
كان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها فاذ لم يكن صدورها عنه منافيا لذاته بل مناسبا لذات الفاعل وكلما كان غير مناف ومع ذلك
يعلم الفاعل انه فاعله فهو مراده لانه يناسبه فنقول هذه الموجودات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علمه
بانه فاعلها وعلتها وكل ما يصدر عن شىء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو
مراده فاذن الاشياء كلها مرادة لواجب الوجود وهذا المراد هو المراد الخالى عن الغرض لان الغرض فى رضاه بصدور تلك الاشياء انه مقتضى
ذاته المعشوقة فيكون رضاه بصدور الاشياء لاجل ذاته فيكون الغاية فى فعله ذاته ومثال هذا انك اذا احببت شيئا لاجل انسان
كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته ومثال الارادة فيما نحن فيه انا نريد شيئا ونشتاقه لانا محتاجون اليه
وواجب الوجود يريده على الوجه الذى ذكرنا ولكنه لا يشتاق اليه لانه غنى عنه فالغرض لا يكون الا مع الشوق فانه يقال لم طلب هذا فيقال
لانه اشتهاه وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض فليس هناك غرض فى تحصيل المقصود ولا غرض فيما يتبع تحصيله اذ تحصيل الشىء غرض
وما يتبع ذلك التحصيل من النفع غرض ايضا والغاية قد تكون نفس الفعل وقد يكون نفعا تابعا للفعل مثلا كالمشى قد يكون غاية وقد يكون
الارتياض، ، وكذلك البناء قد يكون غرضا وقد يكون الاستكنان به غرضا ولو ان انسانا عرف الكمال الذى هو حقيقة واجب الوجود
ثم كان ينظم الامور التى بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذى هو الكمال فان كان
واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية بالغرض وكذلك لو عرفنا الكمال فى بناء بيت يبنيه ثم رتبنا امور ذلك البناء على مقتضى
ذلك الكمال فاذا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان الفاعل والغرض واحدا ومثال هذه الارادة فينا انا اذا تصورنا شيئا وعرفنا
انه نافع او صواب حرك ذلك الاعتقاد والتصور القوة الشوقية ما لم يكن هناك مرجح ولم يكن هناك مانع فلا يكون بين التصور والاعتقاد
المذكورين وبين حركة القوة الشهوانية ارادة اخرى الا نفس هذا الاعتقاد فكذلك ارادة واجب الوجود فان نفس معقولية الاشياء

على الوجه او ما انا اليه هي علة وجود الاشياء اذ ليس يحتاج الى شوق الى ما يفعله وطلب لحصوله ونحن انما نحتاج الى القوة الشوقية ونحتاج في الارادة الى الشوق لنطلب بالالات ما هو موافق لنا فان فعل الالات يتبع شوقا يتقدمه وهناك ليس يحتاج الى هذا الشوق واستعمال الآلات فليس هناك الا العلم المطلق بنظام الموجودات وعلمه بافضل الوجوه التي يجب ان يكون عليها الموجودات وعلمه بخير الترتيبات وهذا هو العناية بعينها فانا لو رتبنا امرا موجودا لكنا نعقل اولا النظام الفاضل ثم نرتب الموجودات التي كنا نريد ايجادها بحسب ذلك النظام الافضل وبمقتضاه فاذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ثم كان يصدر الموجودات عن مقتضاه كانت العناية حاصلة هناك وهي نفس الارادة والارادة نفس العلم والسبب في ذلك ان الفاعل والغاية شيء واحد والعناية هي ان يعقل واجب الوجود بذاته ان الانسان كيف يجب ان يكون اعضاؤه وان السماء كيف يجب ان يكون حركتهما ليكونا فاضلين ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون ان يتبع هذا العلم شوق وطلب او غرض اخر سوى علمه بما ذكرنا من موافقته معلوم لذاته المعشوقة له فان الغرض والجملة الناظر الى اسفل اعني لو خلق الخلق طلبا للغرض اعني ان يكون الغرض الخلق او الكمالات الموجودة في الخلق اعني ما يتبع الخلق طلب كمال لم يكن لو لم يخلق وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود بذاته من جميع جهاته ثم قال فقد عرفت عناية الواجب الوجود بذاته وانها بعينها علمه وهي بعينها عنايته وان هذه الارادة غير حادثة وبينا ان لنا ارادة على هذا الوجه وقال ايضا في تعليق اخر كما ان الباري الاول اذا تمثل يتبع ذلك التمثل الوجود كذلك اذا تمثلنا تبعه الشوق واذا اشتقنا يتبعه لتحصيل الشيء حركة الاعضاء واعلم ان القدرة هو ان يكون الفعل متعلقا بمشيته من غير ان يعتبر معها شيء اخر والقدرة فيه تعالى عند علمه فانه اذا علم وتمثل فقد وجب وجود الشيء والقدرة فينا عند المبدأ المحرك وهو القوة المحركة لا القوة العاملة والقدرة فيه خالية عن الامكان وهو صدور الفعل عنه بارادة فحسب من غير ان يعتبر معها وجوب استثناء احد الجزئين لانه اراد ولانه لم يرد وليس هو مثل القدرة فينا فان القدرة فينا هي بعينها القوة وهي فيه تعالى الفعل فقط فانه ان لم يعتبر على هذا الوجه كان فيه امكان وواجب الوجود منزه عن ذلك وكذلك ان لم يعتبر ان قدرته بعينها ارادته وعلمه كان في صفاته تكثر فيجب ان يكون مرجعها الى العلم كما كان مرجع ارادته الى علمه والارادة فينا تابعة لغرض ولم يكن فيه لغرض البتة غير ذاته ثم قال وصدور الاشياء عن ذاته تعالى لا لغرض فهو رضاه لانها تصدر عنه ثم يرضى بصدورها عنه والقدرة فيه يستحيل ان تكون بالامكان فهو اذا فعل فقد شاء واذا لم يفعل فانه لم يشأ ليتم الفعل والقدرة وقال ايضا الحكمة معرفة الوجود الواجب وهو الاول تعالى ولا يعرفه عقل كما يعرفه هو ذاته فالحكيم بالحقيقة هو الاول تعالى والحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام والعلم التام في باب التصور ان يكون التصور بالحد وفي باب التصديق ان نعلم الشيء باسبابه ان كان له سبب او ما لا سبب له فانه يتصور بذاته ويعرف بذاته كواجب الوجود فانه لا حد له ويتصور بذاته اذ لا يحتاج في تصوره الى شيء اذ هو اولى التصور ويعرف بذاته اذ لا سبب له وتقع على الفعل المحكم والفعل المحكم هو ان يكون قد اعطى الشيء جميع ما يحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الامكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي فيها وان لم يكن في مادة فبحسب امكان الامر في نفسه كالعقول الفعالة وبالتفاوت في الامكانات يختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات فان كان تفاوت الامكانات في النوع كان الاختلاف في النوع وان كان ذلك في الاشخاص فاختلاف الكمال والنقصان يكون في الاشخاص فالكمال المطلق حيث يكون الوجوب بلا امكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل ثم كل تال فانه يكون انقص من الاول اذ كل ما سواه فانه ممكن في ذاته ثم الاختلاف بين التوالي في الاشخاص والانواع يكون بحسب الاستعداد والامكان فكل واحد من العقول الفعالة اشرف مما يليه وجميع العقول الفعالة اشرف من الامور المادية ثم السماويات من جملة الماديات اشرف من عالم الطبيعة العنصرية ونريد بالاشرف ما هو اقدم في ذاته ولا يصح وجود ما يليه الا بعد وجوده وهذا اعني الامكانات اسباب الشر فلهذا لا يخلو امر من الامور الممكنة من مخالطة الشر اذ الشر هو العدم كما ان الخير هو الوجود وحيث يكون الامكان اكثر كان الشر اكثر انتهى كلامه ومن اتقن هذه المسئلة من علمائنا الامامية وحققها غاية التحقيق العلامة الطوسي في نقد المحصل وهو اشعري المذهب مسئلة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء لنا ان كل من كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته ولان كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله قادرا على ايجاده ابتداء فيكون توسيط ذلك الفعل عبثا لا يقال لا يمكن تحصيله الا بتلك الواسطة لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا ما ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير شيء من الوسائط احتجوا بان ما يفعل لا لغرض فهو عبث والعبث على الحكيم غير جائز قلنا ان اردت بالعبث الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان اردت شيئا اخر فبينه فقال الناقد

المحقق اقول ـــ المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكم با
لقصاص انما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم ان المجتهدين يفرعون على ذلك الاذن والمنع فيما لم يصرح
الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض او لا يوافق وبعض القائلين بالاغراض يقولون المراد سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها الا الكمالات
ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان جسم لا يمكن ايصاله من مكان الى مكان الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الاغراض من غير
توسيط الافعال الخاصة محال وايصال غير مقدور عليه وقوله الصالح لكونه غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور من غير واسطة
فليس بحكم كلي فان لذة اخذ اجرة الكسب من غير الكسب غير مقدور عليه والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقا بل يجب ان زاد فيه
بشرط ان يكون من شان ذلك الفعل ان يصدر عن فاعله المختار لغرض واما قوله الفاعل لغرض مستكمل بالغرض حكم اخذه من الحكماء واستعمله
في غير موضعه فانهم لا ينفون سوق الاشياء الى كمالاتها والا لبطل علم منافع الاعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها
وسقطت العلل الغائية باسرها من الاعتبار بل يقولون افاضة الموجودات عن مبدئها يكون على اكمل ما يمكن لا ان يخلق ناقصا ثم يكمله
بقصد ثان بل يخلقه مشتاقا الى كماله لا باستيناف تدبير ويعنون بالغرض استيناف ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني واما اهل
السنة فيقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شان فعله ان يوصف بحسن او قبح فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم وكثير من
المحركين الى غير غايات حركاتهم ولا يسئل في افعاله بلم وكيف انتهى كلام ناقد المحصل **تتميم وتحصيل** النزاع بين الحكماء
والاشاعرة في اثبات العلل والغايات للاشياء وعدمه فكل فعل وحركة له غاية وسبب عند الحكماء وليس كذلك عند هؤلاء لانهم ينكرون
العلة والمعلول وينكرون الايجاب في الاستلزام في الفاعل مطلقا سواء كان واجب الوجود او غيره وذلك لاثباتهم القدرة بالمعنى المذكور
من غير مرجح وداع فهم بهذا المذهب المشهور عنهم ابعد خلق الله عن منهج الحكمة والمعرفة الا ان يكون مراد شيخهم ومقدمهم شيئا اخر هو صفة
للمشية الزائدة على ذاته تعالى عنه في فعله المطلق واما النزاع بين الحكماء والمعتزلة فانما هو في نفي الغاية الزايدة عن ذاته تعالى في فعله المطلق و
اثباتها فيه فان الحكماء ذهبوا الى ان فعله سبحانه مطلقا لا يكون لغرض سواه من ايصال خير ممكن او نفع او ثواب او غير ذلك لكن يترتب
على افعاله هذه الغايات والاغراض والمعتزلة اثبتوا لفعله تعالى الغرض العائد الى العباد واما الافعال الخاصة فلكل منها سبب غائي وغرض
لفاعله فيه عندهم يستكمل فاعل ذلك الفعل به سواء كان يلحق به لحوقا زمانيا كما في الفواعل التي تحت الكون او لحوقا غير زماني كما في ما فوق
الكون واعلم ان العلة الغائية كما مر في مباحث العلل هي العلة الفاعلية بحقيقتها وماهيتها الفاعلية الفاعل فهي بالحقيقة الفاعل الاول
اي فاعل الفعل بما هو فاعل بالفعل وهي ايضا غرض بما هو ملحوظ الفاعل في فعله وهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فهذا شيء واحد
يسمى بالعلة الغائية والغرض وكذلك الفائدة المترتبة على الفعل والغاية المنتهى اليها الفعل متحدتان ذاتا متغايرتان بالاعتبار فالخيرية و
التمامية اللازمة لوجود الفعل في الخارج من حيث يترتب على الفعل فائدة ومن حيث ينساق اليه الفعل غاية وافعال الفاعل المختار يكون
فيها الامور الاربعة ويترتب الاغراض والغايات مترتبة متسلسلة الى الغرض الاخير الذي هو مبدأها جميعا ومنتهاها وهو الغرض بالحقيقة
والغاية عند التفتيش وقد علمت في تلك المباحث ان هذه المعاني الاربعة اعني العلة الغائية والفاعل والغاية والغرض في فعل الله سبحانه
شيء واحد هو ذاته الاحدية ومرجعها الى العناية التي هي العلم التام بوجه الخير للنظام والارادة الحقة لفعل الخير بالذات مطلقا فاذن العالم
الاكبر وهو الانسان الكامل الاعظم فاعله وغايته اولا واخرا ومبدأ ومصيرا هو الله سبحانه بحسب نفس ذاته فاما كل جزء من اجزاء نظام
الوجود فالغرض القريب والغاية القريبة منه بحسب الخصوصية شيء غير ذاته كما ان فاعله القريب بحسب الخصوصية شيء غير الحق الاول كان
الغاية والفاعل في نظام الشخص الجزئي الانساني بجميع اجزائه وطبائعه وقواه هما نفسه المتعلقة بجملة بدنه واما الفاعل والغاية القريبان
لكل فعل مخصوص من افاعيل الاعضاء فقوة مخصوصة من قوى نفسه كالجاذبة والدافعة والغاذية والمنمية والمولدة وغيرها الى النفس قوة وفعلا
ومرجعها وافاعيلها كلها الى النفس اولا واخرا وظاهرا وباطنا فقد ظهر وتبين ان الفاعل المختار اذا كان ممكن الوجود ناقص الذات كان
غرضه من الفعل شيء زائد على ذاته هو كمال ذاته وتمامها الذي به يستكمل في الفعل ويتم وهو اذا كان واجب الوجود فلكونه كامل الذات تام
الكمال بل فوق التمام لم يكن له في فعله غرض وغاية الا نفس ذاته لا شيء وراءه وليس معنى هذا الكلام ان فعله المطلق لا غاية ولا غرض له
بل ان غايته وغرضه ذاته المقدس والا رجع الامر الى مذهب الاشعرية تعالى عن ذلك علوا كبيرا فقد استبان وظهر ان الحكماء انما يقولون
عن فعل الله سبحانه المطلق غرضا وغاية اخيرة غير ذاته تعالى ويقولون ذاته تعالى غرض الاغراض وغاية الغايات ونهاية الطلبات والرغبات

والاشواق لكونه علة العلل وسبب الاسباب ومسببها ومعللها ولا ينفون الغرض والغاية والعلة الغائية بل يثبتون اغراضا وغايات
وكمالات مترتبة منتهية اليه سبحانه بخلاف الاشاعرة فانهم يسدون باب التعليل مطلقا وبخلاف المعتزلة ايضا فانهم يثبتون في فعله
المطلق غرضا غير ذاته وكلا القولين زيغ عن الصواب وفيما ذهبت اليه الحكماء يثبت سر التوحيد في الوجود حسبما عرفه العارفون وذاقه
العارفون وقد اقمنا البرهان عليه من سبيل المبدئية والفاعلية وهيهنا مقام عليه من سبيل الاخرية والغاية لان كمال كل شيء
هو نفسه وهكذا كمال الكمال وتمام التمام الى اخر الكمالات الذاتية وتمام التمامات الوجودية دفعا للدور والتسلسل فكل شيء هالك
الا وجهه وبه يتحقق سر القيامة الكبرى وسر قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وما ادعاه العارف المحقق من الفناء والبقاء وما ذهب
اليه فرفوريوس من اتحاد العاقل بالعقل الفعال وما روي عن خير البشر صلعم من قوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل
وانه صلعم من جملة الانبياء المرسلين سلام الله عليهم اجمعين **فصل** في حكمته تعالى وعنايته وهدايته وجوده قد علمت ان الحكمة هي افضل
علم بافضل المعلومات واحكم فعل في المصنوعات وواجب الوجود يعلم من ذاته كل شيء من الاشياء بعلله واسبابه ويفعل النظام الاتم لغاية
حقيقية يلزمه فهو بهذا المعنى حكيم في علمه محكم في صنعه وفعله فهو الحكيم المطلق وقد علمت ان هذا العلم بعينه سبب وجود الاشياء
وارادة ايجادها من غير ان يكون المنظور اليه في الايجاد شيء سافل وغرض غير حاصل في ذات الفاعل فهذا معنى العناية والهداية هي ما يسوق
الشيء الى كماله الثاني الذي لا يحتاج اليه في اصل وجوده وبقائه وقد اعطى سبحانه كل شيء كمال وجوده وهو ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه
وزاده ايضا كماله الثاني وهو ما لا يحتاج اليه فيهما واليه الاشارة في القرآن بقوله ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فالخلق هو اعطاء
الكمال الاول والهداية هي افادة الكمال الثاني وبقوله ايضا الذي خلقني فهو يهدين واما الجود فهو افادة الخير بلا عوض فان الافادة
على وجهين احدهما معاملة والاخر جود فالمعاملة ان يعطي شيئا وياخذ بدله سواء كان البدل عينا او ذكرا حسنا او فرحا او دعاء او حصول
صفة كمالية وازالة رذيلة نفسانية وبالجملة ما يكون للمعطي فيه رغبة او غرض لا يحصل الا بذلك الاعطاء فانه المعاملة بالحقيقة
وان كان الجمهور يزعمون المعاملة حيث يكون معاوضة عينية ولا يسمون غيره معاملة ولكن العقلاء يعرفون ان الجود بالحقيقة
حيث لا يكون فيه عوض ولا غرض وان كل ما فيه غرض او فائدة فهو معاملة فالجود بالحقيقة لمريد وفاعل لا يكون لفعله غرض وما ذلك
الا الواجب الوجود فاذن لا جواد الا الواجب الوجود على كل جود وكرم لا يحصل من جهة **فصل** في شمول ارادته تعالى لجميع الافعال هذه
المسئلة ايضا من جملة المسائل الغامضة الشريفة قل من اهتدى الى مغزاها وسلك سبيل جدواها واختلفت فيه الاراء وتشعبت
فيه المذاهب والاهواء وتحيرت فيه الافهام واضطربت فيه اراء الانام فذهبت جماعة كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم الى ان الله اوجد
العباد واقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلك الافعال على وفق مشيتهم وطبق قدرتهم وقالوا
انه اراد منهم الايمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية وقالوا وعلى هذا يظهر امور الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي وفائدة
الوعد والوعيد الثاني استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله سبحانه عن ايجاد القبائح والشرور من انواع الكفر والمعاصي والمساوي
وعن ارادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات الشركاء لله تعالى بالحقيقة وقد علمت ان الوجود مجعول له على الاطلاق ولا
شبهة في ان مذهب من جعل افراد الناس كلهم خالقين لافعالهم مستقلين في ايجادها اشنع من مذهب من جعل الاصنام والكواكب
شفعاء عند الله وايضا يلزمهم ان ما اراده ملك الملوك لا يوجد في ملكه وان ما كرهه يكون موجودا فيه وذلك نقص شنيع وقصور
شديد في السلطنة والملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا وذهب جماعة اخرى كالاشاعرة ومن يحذو حذوهم الى ان كل ما يدخل
في الوجود فهو بارادته تعالى من غير واسطة سواء كان من الامور القائمة بذاتها او من الصفات التابعة لغيرها من افعال العباد وارادتها
واشواقها وحركاتها وطاعاتها ومعاصيها وغيرها ويقولون ان ارادة الله متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر
بين الناس ان كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله وقدره وما روي عن النبي ع ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا موجد ولا مؤثر
في الوجود والايجاد الا الله المتعال عن الشريك في الخلق والايجاد فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لفعله ولا راد لقضائه لا يسئل
عما يفعل وهم يسئلون ولا مجال للعقل في تحسين الافعال وتقبيحها بالنسبة اليه بل يحسن صدور كلها عنه تعالى والاسباب المشاهدة
كالافلاك والكواكب واوضاعها الصادرة والحوادث الارضية واشخاص الانسان والحيوان الصادرة افاعيلها وحركاتها فيما ارتبطها وجود
الاشياء بحسب الظاهر لا بحسب حقيقة الامر في نفسه لانها ليست اسبابا بالحقيقة ولا مدخل لها في وجود شيء من الاشياء لكنه تعالى اجرى عادته

بانه يوجد تلك الاسباب اولا ثم يوجد عقيبها تلك المسببات والتحقيق ان المسببات صادرة عنه ابتداء وقالوا في ذلك تعظيم لقدرة الله
وتقديس لها عن شوائب النقصان والقصور في التاثير حيث يحتاج في تاثيره في شيء الى واسطة شيء آخر وتشاجر بين هاتين الطائفتين
المناقضات والاحتجاجات والاستدلالات بامور متعارضة حتى الايات القرانية والاحاديث النبوية فانها متعارضة الظواهر في هذا
الباب وذهبت طائفة اخرى وهم الحكماء وخواص اصحابنا الامامية رض الى ان الاشياء في قبول الوجود من المبدء المتعالي متفاوتة فبعضها
لايقبل الوجود الا بعد وجود الاخر كالعرض الذي لايمكن وجوده الا بعد وجود الجوهر فقدرته تع على غاية الكمال يفيض الوجود على الممكنات
على ترتيب ونظام وبحسب قابليتها المتفاوتة بحسب الامكانات فبعضها صادرة عنه تع بلا سبب وبعضها بسبب واحد او اسباب كثيرة
فلا يدخل مثلا ذلك الذي الوجود الا بعد سبق امور هي اسباب وجوده وهو مسبب الاسباب من غير سبب وليس ذلك لنقصان في القدرة
بل لنقصان في القابلية وكيف يتوهم النقصان والاحتياج مع ان السبب المتوسط ايضا صادرة عنه فالله سبحانه غير محتاج في ايجاد شيء
من الاشياء الى احد غيره وقالوا لاريب في وجود موجود على اكمل وجه في الخير والجود ولا في ان صدور الموجودات عنه يجب ان يكون على ابلغ
النظام فالصادر عنه اما خير محض كالملائكة ومن ضاهاها واما ما يكون الخير فيه غالبا على الشر كغيرهم من الجن والانس فيكون الخيرات
داخلة في قدرة الله بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبع ومن ثم قيل ان الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد
لكن لايرضى بها على قياس من لسعت الحية اصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع اصبعه فانه يختار قطعها بارادته لكن بتبعية ارادة
السلامة ولولاها لم يرد القطع اصلا فيقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به اشارة الى الفرق الدقيق وانت تعلم
ان هذا المذهب احسن من الاولين واسلم من الافات واصح عند ذوي البصائر النافذة في حقائق المعارف فانه متوسط بين الجبر والتفويض
وخير الامور اوسطها وذهبت طائفة اخرى وهم الراسخون في العلم وهم اهل الله خاصة ان الموجودات على تباينها في الذوات والصفات
والافعال وترتبها في القرب والبعد من الحق الاول والذات الاحدية يجمعها حقيقة واحدة الهية جامعية لجميع حقائقها وطبقاتها
لا بمعنى ان المركب من المجموع شيء واحد هو الحق سبحانه حاشا الجناب الالهي عن وصمة الكثرة والتركيب بل بمعنى ان تلك الحقيقة الالهية
مع انها في غاية البساطة والاحدية ينفذ نوره في اقطار السموات والارضين ولا ذرة من ذرات الاكوان الوجودية الا ونور الانوار
محيط بها قاهر عليها وهو قائم على كل نفس بما كسبت وهو مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة وهو الذي في السماء اله وفي الارض
اله وهذا المطلب الشريف الغامض مما وجده وحصلوه بالكشف والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم وهو مما اقاموا عليه البرهان
مطابقا للكشف والوجدان فاذن كما انه ليس في الوجود شان الا وهو شانه كذلك ليس في الوجود فعل الا وهو فعله لا بمعنى ان فعل زيد
مثلا ليس صادرا عنه بل بمعنى ان فعل زيد مع انه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الا لله ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم يعني كل حول فهو حوله وكل قوة فهي قوته فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل الاشياء ويفعل فعلها كما انه مع
غاية تجرده وتقدسه لا يخلو منه ارض ولا سماء كما في قوله تع هو معكم اينما كنتم فاذا تحقق هذا المقام ظهر ان نسبة الفعل والايجاد الى العبد صحيح
كنسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وافعالها وانفعالاتها من الوجه الذي بعينه ينسب اليه تع فكما ان وجود زيد بعينه
امر متحقق في الواقع منسوب الى زيد بالحقيقة لا بالمجاز وهو مع ذلك شان من شؤون الحق الاول فكذلك علمه وارادته وحركته وسكونه
وجميع ما يصدر عنه منسوبة اليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب فالانسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله احد افاعيل الحق على الوجه
الاعلى الاشرف اللائق باحدية ذاته بلا شوب انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة بالاجسام والارجاس والانجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا
فالتنزيه والتقديس يرجع الى مقام الاحدية التي يستهلك فيه كل شيء وهو الواحد القهار الذي ليس احد غيره في الدار والتشبيه راجع الى
مقامات الكثرة والمعلولية والمحامد كلها راجعة الى وجه الاحد وله عواقب الاثنية والمدائح والمقادير وذلك لان شانه افاضة
الوجود على كل موجود والوجود كله خير محض كما علمت وهو المجعول والمفاض والشرور والاعدام غير مجعولة وكذا المهيات ما شمت رائحة الوجود
كما مر اذ تعين الكلب نجس والوجود الفائض عليه بما هو وجود طاهر العين وكذا الكافر نجس العين من حيث مهيته وعينه الثابت لا من
حيث وجوده لانه طاهر الاصل وانما اختلطت الوجودات بالاعدام والوجودات بالاعدام والظلمات لبعدها عن منبع الجود والنور
كالنور الشمسي الواقع على القاذورات والارجاس والمواضع الكثيفة فانه لا يخرج من النورية والصفاء بوقوعه عليها ولا يتصف بصفتها
من الرائحة الكريهة وغيرها الا بالعرض فكذلك كل وجود وكل اثر وجود من حيث كونه وجودا او اثر وجود خير وحسن ليس فيه شرية ولا قبح

ولكن الشرية والصلح من حيث نقصه عن التمام ومن حيث منافاته لخير آخر وكل من هذين يرجع الى نحو عدم والعدم غير مجعول لاحد فالحمد لله
العلي الكبير فهذا حاصل الكلام في تقرير هذا المذهب ومعرفة النفس وقواها اشد معين على فهم هذا المطلب فان فعل الحواس والقوى الحيوانية
والطبيعية كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع انها فعل تلك القوى ايضا بالحقيقة لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في فعل واحد كما يوجد في افعال
الفاعلين الصناعيين انه قد يقع الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالخياطة ونحوه ولا شبهة في ان المذهب الرابع عظيم الجدوى
شديد المنزلة لو تيسر الوصول اليه لاحد ينال الغبطة الكبرى والشرف الاتم وبه يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الاعمال وبه يتحقق معنى
معنى ما ورد من كلام الامام الموحدين عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين اذ ليس المراد منه ان في فعل العبد تركيبا من الجبر والتفويض ولا
ايضا معناه ان فيه خلوا عنهما ولا انه اختيار من جهة واضطرار من جهة اخرى ولا انه مضطر في صورة الاختيار كما وقع في عبارة الشيخ رئيس
الصناعة ولا ان العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص بل معناه انه مختار من حيث انه مجبور ومجبور من الوجه الذي هو مختار وان اختياره بعينه اضطراره
وقول القائل خير الامور اوسطها يتحقق في هذا المذهب فان التوسط بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن مكسور طرفيهما كالماء الفاتر الذي
بقي لا حارا ولا باردا مع انه ليس بخارج عن جنسيهما فهذا معنى قولهم ان التوسط بين الاضداد بمنزلة الخلو عنها وقد يكون الجامع لها بوجه اعلى وابسط
من غير تضاد وتزاحم بينهما وهذا في مثال الحرارة والبرودة كجوهر الفلك عند التحقيق فانه مع بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الاربع
على وجه اعلى وابسط مما يوجد في هذا العالم لان التي توجد منها انما يفيض منها وبواسطتها فالتوسط بهذا المعنى خير من التوسط بالمعنى الاول
فمثال المذهب الاول كالحرارة النارية والمذهب الثاني كالبرودة المائية والثالث كالكيفية التي في الماء الفاتر والرابع كحال الفلك عند
التحقيق حيث ليست حرارتها ضد برودتها مع شدتهما جميعا فانت ايها الراغب في معرفة الاشياء بالتحقيق الساعي بسلوكه الى نيل عالم
القدس لا تكن ممن اتصف بانوثة التشبيه المحض ولا بفحولة التنزيه الصرف ولا بخنوثة الجمع بينهما كن هوذا الوجهين بل كن في الاعتقاد
كسكان صوامع الملكوت الذين هم من العالين ليست لهم شهوة انوثة التشبيه ولا غضب ذكورة التنزيه ولا خنوثة الخلط بين الامرين
المتضادين وانما هم من اهل الوحدة الجمعية الالهية فانه سبحانه عال في دنوه دان في علوه واسع برحمته كل شيء لا يخلو من ذاته شيء من الذوات
ولا من فعله شيء من الافعال ولا من شانه شيء من الشؤون ولا من ارادته ومشيته شيء من الارادات والمشيات ولاجل ذلك قال كل يوم
هو في شان وقال ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وبذلك يظهر سر قوله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى
ففيه السلب والاثبات من جهة واحدة لانه سلب الرمي عنه ص من حيث اثبت له وكذا قوله تعالى قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم فنسب القتل
اليهم والتعذيب الى الله بايديهم والتعذيب هناك عين القتل فهذا ما عندي من مسئلة خلق الاعمال التي اضطربت فيها افهام الرجال
والله ولي التوفيق والهداية وبيده زمام التحقيق والدراية **تمثيل فيه تحصيل** ما اشد اعانة وتبصيرا في هذا الباب مطالعة
كتاب النفس الانسانية فانه نسخة مختصرة مطابقة لكتاب العالم الكبير الذي كتبه ايدي الرحمن الذي كتب على نفسه الرحمة وكتب في قلوبكم الايمان
فعليك ان تتدبر في كتاب النفس تتامل في الافعال الصادرة عن قواها حتى يظهر لك ان الافعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحق لا كما
يقوله الجبري ولا كما يقوله القدري ولا ايضا كما يقوله الفلسفي فانظر الى افعال المشاعر والقوى التي للنفس الانسانية حيث خلقها الله مثالا ذاتا وصفة
وفعلا لذاته تعالى وصفاته وافعاله وتامل قوله وفي انفسكم افلا تبصرون وقول رسول الله ص من عرف نفسه فقد عرف ربه فان التحقيق عند النظر
العميق ان فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو فعل النفس فالابصار مثلا فعل الباصرة بلا شك لانه احضار الصورة المبصرة
او انفعال البصر بها وكذلك السماع فعل السمع لانه احضار الهيئة المسموعة او انفعال السمع بها فلا يمكن شيء منهما الا بانفعال جسماني وكل
منهما فعل النفس بلا شك لانها السميعة البصيرة بالحقيقة لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية ان النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كاتبا
او نقاشا الا ان الاستخدام هيهنا طبيعي وهناك صناعي وفي المشهور زيف وقصور فان مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرده صانعا لذلك
الفعل فمستخدم البناء لا يلزم ان يكون بناء وكذا مستخدم الكتاب لا يلزم كونه كاتبا فكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب ان يكون
سميعا وبصيرا مع انا نعلم انا اذا رجعنا الى وجداننا ان نفوسنا هي بعينها المدرك الشاعر في كل ادراك جزئي وشعور حسي وهي بعينها المتحرك بكل
حركة حيوانية او طبيعية منسوبة الى قوانا سيما القريبة من افق عالم النفس وسنحقق في مستانف الكلام من مباحث النفس انشاء الله في ايضاح القول
بان النفس بعينها في العين قوة باصرة وفي الاذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة وفي الرجل قوة ماشية وهكذا الامر في ساير القوى التي في
الاعضاء فبها تبصر العين وتسمع الاذن وتبطش اليد وتمشي الرجل شبه ما ورد في الكلام القدسي كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي

ببصر

يبصر ويده التي بها يبطش ورجله التي بها يمشي فالنفس مع وحدتها وتجردها عن البدن وقواه واعضائه لا يخلو منها عضو من الاعضاء عاليا كان او سافلا لطيفا او كثيفا ولا شأن منها قوة من القوى مدركة كانت او محركة حيوانية كانت او طبيعية بمعنى ان لا هوية للقوى غير هوية النفس لان وحدة النفس ضرب آخر من الوحدة يعرفها الكاشفون وهويتها ظل للهوية الالهية فلها هوية احدية جامعة لهويات القوى والمشاعر والاعضاء فيستهلك هويات سائر القوى والاعضاء في هويتها ويضمحل انياتها في انيتها عند ظهور هويتها التامة وعند قيام ساعة الموت التي هي القيامة الصغرى على جميع الخلائق الموجودة في العالم الصغير وفي هذه النشأة الآدمية الشخصية ثم ينشأ النشأة الآخرة بالنفخة الثانية فاذا هم قيام ينظرون واشرقت ارض البدن الاخروي حينئذ بنور النفس كالحال في القيامة الكبرى حذو القذة بالقذة وذلك لان النفس محيطة بقواها قاهرة عليها منها مبدؤها واليها مرجعها ومنتهاها كما ان النفس من الله مشرقها والى الله مغربها وكل جميع الموجودات كما بين منه يبتدئ واليه يصير الا الى الله تصير الامور **فصل** في حل بقية الشبهة الواردة على الارادة القديمة وبعض الشبه الواردة على الارادة الحادثة فمنها انه يلزم قدم العالم وتخلف المراد اذا كانت ارادة الله على الوجه الذي بينه الحكماء والمحققون من الاسلاميين من كونها عين ذاته وعين الداعي الذي هو العلم بالنظام الاتم والجواب حسبما اشرنا اليه في مباحث حدوث الاجسام والطبايع الجسمية وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية الالهية ومنها انه ورد في كلامه تعالى لا يسئل عما يفعل فلو كان لشيء من افعاله علة غائية او داعيا لكان السؤال عن لم فعله تعالى جائزا معقولا فلما ذا وقع النهي عن السؤال والمنع عن طلب اللمية في الكتاب والسنة والجواب انه ليس المراد بما وقع فيهما نفي التعليل وسلب الغاية عن فعله مطلقا كما حسبه الاشاعرة ومن يقتفي اثرهم بل المراد كما مرت الاشارة والتصريح عليه نفي مطلب لم في فعله المطلق وفي افعاله الخاصة بحسب الغاية الاخيرة لا بحسب الغايات القريبة والمتوسطة ككون الطواحن من الاسنان عريضة لغاية هي جودة المضغ وهي ايضا لغاية هي جودة الهضم الاول وهي لجودة الهضم الثاني وهلم الى غاية هي تغذية بدن الانسان على وجه موافق لمزاجه وهي لغاية هي حصول المزاج الكامل وهو لغاية هي فيضان الكمال النفسي وغايته حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم بالعقل الفعال وغاية الباري المتعال وفي العلوم مثلا كون علم اللغة والنحو لغاية هي علم المنطق وغايته ان يكون آلة للعلوم النظرية الغير الآلية وتلك العلوم الغير الآلية اذا اخذت غايتها نفسها الا ان الغاية الاخيرة لغيرها من الآلية واذا تميزت وانفصل بعضها عن بعض فلا يبعد ان يكون بعضها غاية وبعضها ذا الغاية فان مباحث الطبيعة والحركة والكون والفساد غايته مسائل ما بعد الطبيعة ثم مسائل العلم الكلي من ما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والربوبيات مطلقا وغايتها علم التوحيد وعلم الالهية واحوال المبدأ والمعاد وهذا العلم غايته من حيث العلم نفسه وغايته من حيث الوجود هي الوصول الى جوار الله والقرب منه تعالى وغاية الفناء في التوحيد وغاية البقاء بعد الفناء ولا غاية له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات فاذن لا لمية لشيء من افعاله من حيث كونه فعلا له على الاطلاق ومن حيث كونه آخر الافعال ولكن لا فاعلية المخصوصة البعيدة منه او المتوسطة اغراض وغايات ولميات مترتبة منتهية كلها الى من هو غرض الاغراض وغاية الاشواق والحركات بنفس ذاته الاحدية الحقة من كل جهة ومنها انه لو كان الكل بارادة الله وقضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلا وشرعا ولذلك قد ورد في الحديث الالهي من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر على نعمائي فليخرج من ارضي وسمائي وليطلب ربا سوائي على ان الرضا بالكفر والفسق كفر وفسق وقد ورد وصح عن الائمة ان الرضا بالكفر كفر وقال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واجاب عنه الشيخ الغزالي وغيره كالامام الرازي بان الكفر مقضي لا قضاء لانه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي واستصوبه جماعة من الصوفية كصاحب العوارف والمولى الرومي وزيف هذا الجواب جماعة من البارعين في العلم منهم المحقق الطوسي في نقد المحصل حيث قال وجوابه بان الكفر ليس نفس القضاء وانما هو المقضي ليس بشيء فان قول القائل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من صفات الله انما يريد به رضاه بما يقتضي تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وقال استادنا السيد الاكرم الفرق بين القضاء والمقضي هنالك لا يرجع الى طائل ليس اعتبار المقضي بما هو مقضي راجعا الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو اعتبار المقضي فاذن انما الجواب على ما هو التحقيق ان الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات وبالمقضي بما هو مقضي بالذات واجب والكفر ليس هو بمقضي بالذات بل انما تعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة لا من حيث هو كفر فاذن انما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر فاذن انما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر وانما الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خيرات كثيرة لنظام الوجود انتهى كلامه اقول كالحكم قد يراد بها نفس النسبة الحكمية الايجابية او السلبية ولا شبهة انها من باب الاضافات وقد يراد بها صورة علمية

يلزمها تلك النسبة وهكذا العلم والقدرة والارادة واشباهها فعلى الاول كون القضاء مرضيا بها يوجب كون المقضى مرضيا به من غير فرق لان المعانى النسبية تابعة لمتعلقاتها فاذا قيل هذا القاضى او الحاكم قضى او حكم قضاء شرا او حكما باطلا فالمراد منه المقضى ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا والمقضى شرا واما على المعنى الثانى فقضاء الله تعالى عبارة عن وجود صور الاشياء الموجودة فى هذا العالم الادنى جميعا فى عالم علم الله تعالى على وجه مقدس عقلى شريف الهى خال عن النقايص والشرور والاعدام والامكانات ولا شبهة فى ان لكل موجود فى هذا العالم الكونى ما بازائه فى ذلك العالم الالهى من جهة وجوديه هى علة صدوره ومبدء تكوينه وهى لكونها فى عالم الالهية خير محض لا يشوبه شرية لان عالم الامر كله خير والشر لا يوجد الا فى عالم الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال الله تعالى قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق حيث جعل الشر فى ناحية الخلق فاذا تقرر هذا اتضح الفرق بين القضاء والمقضى واستقام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضى واما ما ذكره ناقد المحصل ان قول القائل رضيت بقضاء الله لا يعنى به رضاه بصفة من الصفات ففيه ان القضاء الالهى ليس من قبيل النعوت والاعراض بل هى اصول الذوات والجواهر ولا نم ان معنى قول القائل رضيت بقضاء الله ليس بمعنى رضاه بما سبق وايضا قوله الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر ففيه ان علمه تعالى لما كان فعليا فكل جهة وجودية فى شىء من هذا العالم فهى بعينها هى حيثية معلومية له تعالى فكما ان ذاته تعالى وعلمه بالاشياء شىء واحد بلا تغاير فى الذات ولا فى الاعتبار فكذا حيثية كون الاشيا موجودة فى انفسها وحيثية كونها معلومة له مرتبطة به شىء واحد من غير تغاير هذا ومما يؤكد ما ذكرناه ويبين ما قررناه انك اذا احكمت بكفر احد او بسواد وجهه تحصل فى نفسك صورة الكفر وصورة السواد فلا تكفر به ولا تسود به وجه قلبك لان صورة الكفر فى الذهن ليس بكفر مذموم ولا صورة السواد فيه سواد كسواد الخارج فكذلك الامر فى هذا المقام فاتقن ولا تقع فى مزال الاقدام ومما يدل ايضا على ان منشا الاشياء الشرية والامور المؤذية والمستقبحة التى توجد فى عالم المواد والاجرام لا يلزم ان يكون فيها شرية او نقص او آفة ما حققه العرفاء العالمون بعلم الاسماء من ان الاسماء الجلالية القهرية له سبحانه كالمنتقم والجبار والقهار هى اسباب وجود هذه الاشرار والشرور كالكفرة والشياطين والفسقة وطبقات الجحيم واهلها كما ان الاسماء الجمالية اللطيفة كالرحمن الرحيم الرؤف اللطيف هى مبادى وجود الاخيار والخيرات كالانبيا والاولياء والمؤمنين وطبقات الجنان واهلها حتى قالوا ان الشيطان اللعين مخلوق من اسمه تعالى المضل لقوله تعالى حكاية عنه فبما اضللتنى وقوله فبما اغويتنى فالمتضادات والمتعاندات والمتخاصمات فى عالم التفرقة والشر والتضاد متوافقات متصالحات فى عالم الوحدة الجمعية الخيرية ومنها ان فعل العبد ان علم الله وجوده وتعلقت به ارادته وقضاؤه فهو واجب الصدور وان علم عدمه ولم يتعلق به ارادته وقضاؤه فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدورا له واجيب عنه بالنقض والحل اما النقض فالجريان مثله فى حق الله فى ارادته للاكوان الحادثة سيما عند من اثبت له تعالى ارادة متجددة واما الحل فقال صاحب المفصل ومن يحذو حذوه من اتباع الشيخ الاشعرى ان الجواب عن هذا الاشكال الوارد على الكل ان الله تعالى لا يسئل عما يفعل وقد سبق حال ما ذكره وقال العلامة الطوسى ره فى نقده لو كان ذلك مبطلا لقدرة العبد واختياره فى فعله لكان ايضا مبطلا لقدرة الرب واختياره تعالى فى فعله فانه كان فى الازل عالما بما سيفعله فيما لا يزال اما واجب او ممتنع والجواب عنه ان العلم تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون مقتضيا للوجوب والامتناع فى المعلوم وهذا الجواب بظاهره غير صحيح لان القول بتابعية العلم للمعلوم لا يجرى الا فى العلوم الانفعالية الحادثة لا فى العلم الفعلى الربانى لانه سبب وجود الاشياء والسبب لا يكون تابعا للمسبب ولعل ذلك المحقق الناقد انما ذكر ذلك الجواب نيابة عن المعتزلة القائلين بثبوت الاشياء بحسب شيئيتها فى الازل فالحق فى الجواب ان يقال ان علمه تعالى وان كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه انما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره لكونها من جملة اسباب الفعل وعلله والوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه وكما ان ذاته تعالى فاعل وعلة لوجود كل موجود ووجوبه وذلك لا يبطل توسيط العلل والشرايط وربط الاسباب بالمسببات فكذلك فى علمه التام بكل شىء الذى هو عين ذاته كما فى العلم البسيط والعقل الواحد او لازم ذاته كما فى العلم المفصل والعقول الكثيرة والعجب من امام الباحثين المناظرين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن اصراره على نصرة مذهب الاشعرى من ابطال القول بالعلة والمعلول فقال فى المباحث المشرقية واعلم انك متى حققت علمت ان النكتة فى مسئلة القدم والحدوث والجبر والقدر شىء واحد وهو ان الشىء متى كانت فاعليته فى درجة الامكان والجواز استحال ان يصدر عنه الفعل الا لسبب آخر فهذه المقدمة هى العمدة فى المسئلتين ثم ان فاعلية البارى لما استحال ان يكون وجوبها بسبب منفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته ومتى كان فاعليته لذاته وجب دوام الفعل واما فاعلية العبد فلما استحال ان يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لا جرم

وجب استنادها الى ذات الله تعالى وحينئذ فيكون فعل العبد بقضاء الله وقدره فان قيل اذا كان الكل بقدره فما الفائدة في الامر والنهي والثواب والعقاب وايضا اذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجبا والذي اقتضى القضاء عدمه ممتنعا ومعلوم ان القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان يجب ان لا يكون الحيوان فاعلا للفعل والترك بالقدرة لكنا نعلم ببديهة العقل كوننا قادرين على الافعال فبطل ما ذكرتموه فالجواب اما الامر والنهي فوقوعهما ايضا من القضاء والقدر واما الثواب والعقاب فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء فان الاغذية الردية كما انها اسباب للامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب للامراض النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب واما حديث القدرة فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول لوجوب القدرة والمعلول لا ينافي العلة بل متى كان وجوبه لاجل القدرة فح يستحيل ان يكون مقدورا بالقدرة والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان اصحاب هذا القول يقولون انه يجب على الله اعطاء الثواب والعوض للآلام في الاخرة والاخلال بالواجب يدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما محالان على الله والمؤدي الى المحال محال فيستحيل من الله ان لا يعطي الثواب والعوض واذا استحال عدم الاعطاء لزم وجوب الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب مع انه مقدور له فعلم ان كون الفعل واجبا بالتفسير الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه بالفاظه وهو اقرب الى نيل الحق من ساير ما اورده في كتبه ومؤلفاته وليس في هذه المرتبة ما ذكره في كتاب المحصل من قوله مسئلة الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية دفعا للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باسناد الكل الى قضاء الله وقدره فقال الناقد المحقق اقول قيل استناد الكل الى قضاء الله اما ان يكون بلا توسط في الايجاد للشيء او يكون بتوسط والاول لا يقتضي انتهاء الارادات الى ارادته والثاني لا يناقض القول بالاختيار فان الاختيار هو الايجاد بتوسط القدرة والارادة سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط او بتوسط شيء آخر فاذن من قضاء الله وقدره وقوع بعض الافعال تابعا لاختيار فاعله ولا يندفع هذا الا بان يقام البرهان على ان لا مؤثر في الوجود الا الله انتهى اقول الفرق متحقق بين قولنا لا موجود الا والحق مؤثر فيه وعلة قريبة لايجاده بلا توسط وبين قولنا لا مؤثر فيه الا الله والاول هو الصحيح دون الثاني لما مضى في الفصل السابق ان حيثية نسبة الفعل الى العبد هي بعينها حيثية نسبته الى الرب وان الفعل صادر من العبد من الوجه الذي هو صادر من الرب وبالجملة تحقيق هذه المسئلة الشريفة وهي توحيد الافعال من عظائم المسائل الالهية ولم يتيسر ولا يتيسر لاحد من الحكماء وغيرهم من ادعاء اكثر الحكماء كلهم لذلك كما نقله العلامة الطوسي في شرح الاشارات من ان الكل متفقون على ان الوجود معلول له على الاطلاق الا لمن انكشف وتبين له بالبرهان القطعي والنور القدسي مسئلة توحيد الذات واني ذلك لاحد ممن عرفناه ونظرنا الى كتبه وكلامه مصنفين ومفتشين ومنها ان الارادة الانسانية اذا كانت واردة عليه من خارج باسباب وعلل منتهية الى الارادة القديمة فكانت واجبة التحقق سواء ارادها العبد ام لم يرد فكان العبد ملجأ مضطرا في ارادته الجائية اليها المشية الواجبة الالهية وما تشاؤن الا ان يشاء الله فالانسان كيف يكون فعله بارادته حيث لا يكون ارادته بارادته والا لترتب الارادات متسلسلة الى غير نهاية والجواب كما علمت من كون المختار ما يكون فعله بارادته لا ما يكون ارادته بارادته والا لزم ان لا يكون ارادته نعم عين ذاته والقادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل صدر الفعل والا فلا لا ما يكون ان اراد الارادة للفعل فعل والا لم يفعل على ان لاحد ان يقول ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم وكوجود الوجود ولزوم اللزوم من الامور الصحيحة الانتزاع ويتضاعف فيه جواز الاعتبار الا الى حد لكن ينقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار من الذاهن لفا لعدم التوقف العلي هناك في الخارج واما ما ذكره في الجواب سيدنا المعظم واستادنا الاكرم من قوله هذا الشك مما لم يبلغني عن احد من السابقين واللاحقين شيء في دفاعه والوجه في ذلك انه اذا انساقت العلل والاسباب المترتبة المتادية بالانسان الى ان يتصور فعلا ويعتقد فيه خيرا ما انبعث له تشوق اليه لا محالة فاذا تاكد هيجان الشوق واستتم نصاب اجماعه تم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز العضلات والاعضاء الادوية فان تلك الهيئة الارادية حالة شوقية اجمالية للنفس بحيث اذا ما قيست الى الفعل نفسه وكان هو الملتفت اليه بالذات كانت هي شوقا اليه وارادة له واذا قيست الى ارادة الفعل وكان الملتفت هي بعينها لا نفس الفعل كانت هي شوقا وارادة بالنسبة الى الارادة من غير شوق اخر وارادة اخرى جديدة وكذلك الامر في ارادة الارادة وارادة ارادة الارادة الى سائر المراتب التي في استطاعة العقل ان يلتفت اليها بالذات ويلاحظها على التفصيل فكل من تلك الارادات المفصلة يكون بالارادة وهي باسرها مضمنة في تلك الحالة الشوقية الارادية والترتيب بينها بالتقدم والتاخر عند التفصيل ليس يصادم اتحادها في تلك الحالة الاجمالية بهيئتها الوحدانية فان ذلك انما يمتنع في الكمية الاتصالية والهوية الامتدادية لا غير فلذلك ما ان المسافة الاينية يستحيل ان تنحل الى متقدمات ومتاخرات بالذات هي اجزاء تلك المسافة وابعاضها

بل انما يصح تحليلها الى اجزائها وابعاضها المتقدمة والمتأخرة بالمكان انتهى كلامه فاقول فيه اولا ان التحليل العقلي للشيء الموجب لحكم العقل بان الخارج بالتحليل متقدم على ذلك الشيء انما يجري في امور لها جهة تعدد بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر وجهة وحدة في الواقع كاجزاء الحد من الجنس والفصل في الماهية البسيطة الوجود كالسواد مثلا فان للعقل ان يعتبر له بحسب ماهيته جزءا جنسيا كاللونية وجزءا فصليا كالقابضية للبصر فيحكم بعد التحليل بتقدمهما في ظرف التحليل على الماهية المحدودة بهما ثم بتقدم فصله على جنسه مع ان الكل موجود بوجود واحد واما في غيرها فالحكم بتعدده وتفصيله الى ما يجري مجرى الاجزاء له ليس مما يخترعه العقل من عند نفسه باعتبار اياه بحسب الامر في نفسه واما ثانيا فيلزم عند التحليل والتفصيل لها وبحسبهما اجتماع المثلين بل الامثال في موضوع واحد وهو ممتنع اذ لا امتياز لها لا في الماهية ولا في اللوازم ولا في العوارض المفارقة ولا في الموضوع وايضا قد تقرر ان افراد ماهية واحدة لا يكون بعضها علة لبعض اذ لا اولوية لبعض في ذاتها واما ثالثا فان لنا ان ناخذ جميع الارادات بحيث لا يشذ عنها شيء منها ونطلب ان علتها اي شيء هي فان كانت ارادة اخرى لزم كون شيء واحد خارجا وداخلا بالنسبة الى شيء واحد بعينه هو مجموع الارادات وذلك محال وان كان شيئا اخر لزم الجبر في الارادة وهذا هو الحق فليعول عليه في دفع الاشكال كما مر ومما يؤيد هذا ويوضحه تحقيقا ويزيده تأكيدا ما قاله المعلم ابو نصر الفارابي في الفصوص فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده ولزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره وان كان حادثا ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث احدثه فاما ان يكون هو او غيره فان كان هو نفسه فاما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مجبولا على ذلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره فينتهي الى الاختيار الازلي الذي اوجب الكل على ما هو عليه فانه ان انتهى الكلام الى اختيار حادث عاد الكلام من الرأس فتبين من هذا ان كل كائن من خير وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية انتهى الفاظه وقال الشيخ الرئيس في الفن الثالث من طبيعيات الشفا وجميع الاحوال الارضية منوطة بالحركات السماوية حتى الاختيارات والارادات فانها لا محالة امور تحدث بعد ما لم يكن ولكل حادث بعد ما لم يكن علة وسبب حادث وينتهي ذلك الى الحركة المستديرة فقد فرغ من ايضاح هذا فالاختيارات انما هي ايضا تابعة للحركات السماوية والحركات والسكونات الارضية الموافقة على اطراد متسق يكون دواعي الى القصد وبواعث عليه وهذا هو القدر الذي اوجبه القضاء والقضاء هو العقل الاول الالهي الواحد المستعلي على الكل الذي منه يتشعب المقدرات انتهى كلامه وقال في اول عاشرة الهيات الشفا ان مبادي جميع هذه الامور ينتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبدأها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم يكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة وكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة يتسلسل في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجوب الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها منزلة من عند الله والقضاء من الله هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول انتهى كلامه ومنها ان الكل اذا كان بعلم الله وارادته وقضائه كان كل جزء من اجزاء النظام وكل ذرة من ذرات الكون واجب التحقيق بالقياس الى الارادة القديمة حتمي الثبوت في علمه مجردا ما في قضائه به فما معنى التردد المنسوب اليه تعالى في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله كترددي في قبض روح عبدي المؤمن وهذا من غوامض المشكلات على من التزم من اهل النظر الجمع بين القوانين العقلية والاحكام الشرعية ولم ار احدا من العلماء اتى بشيء يشبع ويغني في هذا المقام الا ان بعضنا ذكر وجها قريبا ان التردد في امر يكون بسبب تعارض الداعي المرجح في الطرفين فاطلق المسبب هناك واريد السبب في مجرى الكلام ان قبض روح المؤمن خير بالقياس الى نظام الوجود وشر من حيث مساءته وبعبارة اخرى وقوع الفعل بين طرفي الخيرية بالذات ولزومه للخيرات الكثيرة وبالاضافة الى طائفة من الموجودات هو المعبر عنه بالتردد اذ الخيرية تدعو الى فعله والشرية الى تركه ففي ذلك انساق الى تردد ما فاذن المعنى ما وجدت شرية في شيء من الشرور بالعرض اللازمة لخيرات كثيرة في افاعيلي مثل شرية مساءة عبدي المؤمن من جهة وهو من الخيرات الواجبة في الحكمة البالغة الالهية انتهى اقول ما ذكره لم يندفع به الاشكال بل صار اقوى اذ لم يزد في بيانه الا ان اثبت في نفس الفعل تعارضا بين طرفي وجوده وعدمه وجانبي ايجاده وتركه بحسب الداعي فههنا ان لم يترجح احد الجانبين فيلزم الترجيح من غير مرجح وان ترجح والله عالم بذلك الرجحان فيجب صدوره عن علمه فلا تردد اذ الحكم برجحانه وقع على القطع وكان صدوره حتما مقتضيا والذي سنح لهذا الراقم المسكين ان وجود هذه الاشياء الطبيعية

الكونية وجود متجددی لما بينا من تجدد الطبيعة الجوهرية وكل امر تدريجي يكون كل جزء من اجزائه المفروضة مسبوقا بامكان استعدادی سابق على تحققه وذلك الامكان هو نفس الجزء السابق عليه اذ الامكان ذاتيا كان او استعداديا معناه لا ضرورة الطرفين المساوق لتساويهما اما بحسب نفس مرتبة المهية السابقة على وجودها سبقا ذاتيا من جهة المهية كما في الامكان الذاتي او بواسطة وجود امر في مادة الشیء سابقا عليه بحسب الزمان فكل جزء من اجزاء الامر المتجدد الحصول في ذاته المتدرج الوجود كالحركة عند الجمهور والطبيعة الجسمانية عندنا امكان للجزء اللاحق به منها فاجزاؤه كلها امكانات وقوى لانه ضعيف الوجود يتشابك الوجود والعدم في هذا النحو من الكون وهو مع ذلك واجب الفعلية والحصول من السبب المقتضی لحصوله الان وجوبه وجوب الامكان وفعليته فعلية القوة اذا تقرر هذا فنقول لما تقرر ان وجود الاشياء الواقعة في هذا العالم من مراتب علمه تعالى التفصيلي فهي علوم له تعالى بوجه ومعلومات له بوجه فكل منهما بما هو علم تردد في العلم وبما هو معلوم امكان للوجود ثم ان النفوس الانسانية سيما نفس المؤمن يقع فيها هذه الامكانات والترددات اكثر انواعا واعدادا لكونها ذات اكوان وانحاء كثيرة في الوجود بحسب الاكوان الجمادية والنباتية والحيوانية والاطوار التي بعدها الى ان يخلص من الاستحالات والتقلبات الوجودية الى جانب القدس وعالم البقاء والثبات بقوة الهية قابضة للارواح والنفوس عن ابدانها جاذبة بجوادبها واعوانها للطبايع والصور عن موادها فكما ينتزع العقل بقوته الفكرية صورة شیء عن مادتها فتصير معقولة مجردة بعد ما كانت محسوسة مادية فهكذا شان ملك الموت وهو ملك مقرب الهی في نزع الارواح والنفوس وشان اعوانه وسدنته في جذب الطبايع والصور وهذه الاستحالات والتلونات كما انها تقع في عالم النفوس المنطبعة السماوية التي هي كتاب المحو والاثبات لان كل ما يثبت من ارقام الصور العلمية الجزئية في الواح تلك النفوس فهي قابلة للمحو غير محفوظة عن النسخ والتبديل كما في الكتاب لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وهو الامام المبين واللوح المحفوظ عن المحو والتغيير وفيه جميع الاشياء المتخالفة الذوات في الخارج المتضادة الصور في الكون على وجه عقلی نورانی مقدس عن التخالف والتضاد كما قال ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فظهر ان هذه التغيرات والتجددات في العوارض والنقايص بحسب انحاء الهويات الجزئية والطبايع الكونية لا تقدح في ارتباطها الى الحق الاول وعالم الاحدية وفي اثبات الارادة القديمة الالهية المصونة عن الامكان والعلم القديم الحق المنزه عن وصمة الظن والتردد والقضاء المبرم الحتم الذی لا تبدل ولا تغير ولا تكثر لانها واقعة في مراتب تنزلات العلم والارادة قال الشيخ ابو نصر في رسالة الفصوص انفذ الى الاحدية تدهش الى الابدية واذا استلت عنها فهي قريب اظلت الاحدية فكان قلما اظلت الكلية فكان لوحا جرى القلم على اللوح بالخلق وقال ايضا علمه الاول لذاته لا ينقسم وعلمه الثانی عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها من هناك يجری القلم في اللوح جريا متناهيا الى القيمة وقال ايضا لحظت الاحدية نفسها فلحظت القدرة فلزم العلم الثانی المشتمل على الكثرة وهناك افق عالم الربوبية يليها عالم الامر يجری به القلم على اللوح فيتكثر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى وسنزيدك ايضاحا فاستمع

فصل

في تصحيح القول بنسبة التردد والابتلاء واشباههما اليه تعالى كما ورد في الكتاب والسنة وكذا القول بالبداء حسبما نقل من ائمتنا المعصومين وصحت الرواية عنهم عليهم السلام فيه وما ينوط بذلك من استجابة الدعوات واغاثة الملهوفين مقارنة لاقتراحهم من غير مصادفة اسباب طبيعية اعلم ان للالهية مراتب وللاسماء الحسنى مظاهر ومجالی وكنا قد بينا طرفا من هذا المقصد في بعض المراحل الماضية في السفر الاول فنقول ان لله في طبقات السموات عبادا ملكوتيين مرتبتهم مرتبة النفوس دون مرتبة السابقين المقربين وهم عالم الامر المبری عن التجدد والتغير وهؤلاء الملكوتيون وان كانت مرتبتهم دون مرتبة السابقين الاولين الا ان افعالهم كلها طاعة له سبحانه وبامره يفعلون ما يفعلون ولا يعصون الله في شیء من افعالهم واراداتهم وخطرات اوهامهم وشهوات قلوبهم ودواعی نفوسهم وكل من كان كذلك كان فعله فعل الحق وقوله قول الصدق اذ لا داعية في نفسه يخالف داعی الحق بل استهلكت ارادته في ارادة الحق ومشيته في مشية الحق ومثال طاعتهم لله سبحانه ولامره مثال طاعة الحواس فينا للنفس حيث لا تستطيع خلافا لها فيما شاءت النفس ولا حاجة في طاعتها للنفس الى امر ونهی او ترغيب وتخريب كلما همت الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به وقصدته دفعة مع ان هذه الحواس واقعة في عالم اخر غير عالم الجوهر العقلي مثالا لانها نازلة عنه في الملكوت الاسفل فكذا طاعة الملائكة الواقعة في ملكوت السموات لله سبحانه لانهم المطيعون بذواتهم لامره المستمعون باسماعهم الباطنة لوحيه المستغرقون بقلوبهم الولهون لعظمته الولهون في ملاحظة جماله وجلاله وحيث انهم لا يستطيعون خلافا ولا تمردا ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يأتمرون بامره وينتهون بنهيه بل يفعلون حسبما يفعله ويتركون حسبما يتركه فهؤلاء

قوله

للالهية مراتب
اي للفاعلية مراتب يكون
الفعل في بعض مراتبه ... الحسنى
صفاته ... تفسيرا له الاول
لان الاسماء الحسنى ... مراتبه
كالاجناس للانواع عند ... وتكثير
والانواع كالمربوبات
للاسماء

فهؤلاء

العباد المكرمون يكون حركاتهم وسكناتهم وتدبراتهم وتصوراتهم كلها بالحق ومن الحق فهذا اصل واعلم ايضا ان الشي كما يحدث في القابل
من جهة اسباب قابلية ومباد خارجية واوضاع جسمانية كما تحدث السخونة في جسم قابل من مصادفة مسخن خارجي كالنار مثلا كذلك
قد يحدث فيه لامن استعداد مادي ومهيات قابلية بل من سبب فاعلي وامر علوي ومبدأ باطني كما تحدث السخونة في بدن الانسان
من جهة نفسه عند تصورها الامر هائلا او انبعاث ارادة غضبية منها فيسخن البدن عند ذلك غاية السخونة من غير حضور مسخن خارجي
وكما يحدث برودة في اعضاء البدن ليس سببها امرا طبيعيا ولا قاسرا خارجيا بل من جهة خوف ونحوه في النفس وكذلك تخيل الامر المشتهى
يحرك الاعضاء ويحدث رطوبة وان لم يكن ذلك عن امتلاء طبيعي واسباب معدة طبيعية فهكذا حال مادة العالم وبدن الانسان الكبير
بالقياس الى نفسه المدبرة في وقوع الامور النادرة منها وجريانها في هذا العالم لا على المجرى الطبيعي ولا من جهة الاسباب الطبيعية المعدة
اياها بل مع كون الاسباب السابقة مخالفة اياها منافية لاضدادها ولذلك يكون من العجائب النادرة الوقوع فهذا اصل ايضا اذا تقرر
هذان الاصلان فنقول ان كل كتابة يكون في الالواح السماوية والصحائف القدرية فهو ايضا مكتوب الحق الاول تع بعد قضائه السابق
المكتوب بالقلم الاعلى في اللوح المحفوظ عن المحو والاثبات وهذه الصحائف السماوية والالواح القدرية اعني قلوب الملائكة العمالة ونفوس
المدبرات العلوية كلها كتاب المحو والاثبات ويجوز في نقوشها المنقوشة في صدورها وقلوبها اي طبايعها ونفوسها ان يزول ويتبدل
لان مرتبتها لا تابى ذلك كما بينا في مباحث حدوث العالم وتجدد الطبايع والنفوس وساير القوى المتعلقة بالاجرام والذي فيه يستحيل
التغير والتبدل انما هو ذات الله تع وصفاته الحقيقية وعالم امره وقضائه السابق وعلمه الازلي فمن هذه الالواح القدرية واقلامها الكاتبة
والناقشة لصورها وصف الله نفسه بالتردد كما في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله وبالابتلاء كما في قوله تع وبلوناهم بالحسنات و
السيئات وقوله نبلو اخباركم وقوله حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين والملك الموكل لهذا التصوير الكاتب لهذه الارقام الالهية
القدرية ملك كريم كما قال تع كراما كاتبين والله تع هو المملي عليه على وجه يليق بعناية المبرات عن التغير والحدوث ولو لم يكن الامر كذلك
من توسط هذه النفوس القابلة لتوارد الصور الارادية وتجدد الارقام العلمية ونسخ الكتب السماوية لكانت الامور كلها حتما مقضيا و
الفيض الالهي مقصورا على عدد معين غير متجاوز من حدود الابداع فما حدث حادث في العالم ولا تكون كائن وكان قد انسد طريق الاهتداء
للسالكين من المنزل الادنى الى الاعلى ولا الاستنارة بنور القرب من الحق الاول بعد الانظلام بظلمة البعد منه وبالجملة قد كان قد انقطعت
واستحالت مراتب سلسلة الرجوع الى الله بافرادها وآحادها والاصول البرهانية مما يبطل هذا والعناية الالهية تاباه فظهر ان التجدد
في العلوم والاحوال لضرب من الملائكة وهم الكرام الكاتبون سائغ غير ممتنع ولا مستبعد فاذا اتصلت بها نفس النبي او الولي تع وقرء
فيها من الوحي مما اوحى الله به اليهم وكتب في قلوبهم فله ان يخبر بما رآه بعين قلبه وما سمع باذن قلبه من صرير اقلام هؤلاء الكرام فاذا اخبر
به للناس كان قوله حقا وصدقا لا كقول المنجم والكاهن فيما يقولانه لا عن شهود كشفي يقيني بل بتجربة او ظن ونحو ذلك ثم اذا اتصلت نفسه
بها تارة اخرى راى في تلك الالواح غير ما رآه اولا وغير ما ناسبه الصور السابقة والاسباب الطبيعية الموجودة في الطبقات العلوية و
السفلية بل مخالفا لسوابق الصور لنفسه فيقال لمثل هذا الامر النسخ والبداء وما اشبههما ولا يمكن العلم به لاحد من النفوس العلوية والسفلية
الا من جهة الله تع المختصة به لانه مما استاثره لانه ليس في الاسباب الطبيعية ما يوجبه ولا في الصور الادراكية والنقوش اللوحية ما يشهد به
من قبل ولاجل ذلك ورد في احاديث اصحابنا الاماميين عن ابي عبد الله ع ان لله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون
البداء وعلم علمه ملائكته ورسله فنحن نعلمه وعن ابي جعفر ع انه قال العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احد من خلقه وعلم علمه
ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء
ويؤخر منه ما يشاء ويثبت منه ما يشاء قال الشيخ ابو علي في كتاب المبدء والمعاد في فصل من المقالة الثانية معقود في مبدء التدبير
للكائنات الارضية والانواع الغير المحفوظة بهذه العبارة فمعلوم ان العناية بها ليست عن الاولى ولا عن العقول الصريحة فيجب ان يكون
لمبدء بعدها وهو اما نفس مثبتة متعلقة بعالم الكون والفساد واما نفس سماوية ويشبه ان يكون راى الاكثر انه نفس متولدة عن العقول
والانفس السماوية وخصوصا نفس الشمس او الفلك المائل وانه مدبر لما تحت فلك القمر بمعاضدة الاجسام السماوية وبسطوع نور العقل
الفعال ويجب على كل حال ان هذا المعتني بهذه الحوادث مدرك للجزئيات فلهذا السبب اظن ان الاشبه ان يكون هذه نفسا سماوية
حتى يكون لها بجرميها ان يتخيل ويحس الحوادث احساسا يليق به فاذا احدث حادث عقل الكمال الذي يكون له والطريق الذي يؤدي اليه

ثم يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة في تلك المادة ويقال ان النفس المعينة للداعين وغير ذلك هذه ويشبه ان يكون ذلك حقا
فانه ان كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر لانه كلما نشاهد تغيرات المادة فيعقل صورة نظام الخير والكمال الذي يجب هنالك
فيكون ما يعقل وكذلك يجوز ان يكون مشاهدته لتغيرات الاحوال في سكان هذا العالم يحدث فيه منها تعقل للواجب الذي يدفع به ذلك
النقص والشر ويجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشيء المتعقل فان عناية مثل هذا الجوهر يجب ان يكون بكل نقص وشر يدخل في هذا
العالم واجزائه ليتبع تلك العناية ما يزيلهما من الخير والنظام فلا يجب ان يختص ذلك بشيء دون شيء فان كان دعاء لا يستجاب او شر لا يدفع
فهناك شيء لا نطلع عليه وعسى العناية لا توجبه ومعنى العناية ما اوضحناه وقال في فصل اخر يليه معقود لبيان وجود امور نادرة عن هذه
النفس حتى مغيرة للطبيعة ولما كان تعقل مثل هذا الجوهر يتبعه الصور المادية في المادة فلا يبعد ان يهلك به شريرا ويتعيش به خيرا ويحدث
نارا او زلزلة او شيء من الاشياء الغير المعتادة لان مواد الطبيعة يحدث فيها ما يعقله ذلك الجوهر فيجوز ان يبرد حارها ويسخن باردها
ويحرك ساكنها ويسكن متحركها فيحدث امور لا عن اسباب طبيعية ماضية بل دفعة عن هذا السبب الغير الطبيعي الحادث كما ان اصنافا من
الحيوانات والنبات التي من شانها ان يكون بالتوالد قد يكون لا على سبيل التوالد عن اسباب طبيعية مشابهة لها بل على سبيل التولد ويحدث
فيها صور حادثة جديدة لم يكن في مباديها ويكون ذلك عن تعقل ذلك الجوهر ولا يجب ان ينكر من احوال التدبير امور غير معهودة فهيهنا
نوادر وعجائب اسبابها مثل هذا الذي وصفنا ثم قال في فصل اخر بعد كلام من هذا الباب وسمعنا ان طبيبا حضر مجلس ملك من السامانية
وبلغ من قبوله له ان اهله لمواكلته على المائدة التي توضع له في دار الحرم ولا يدخلها من الذكور داخل وانما يتولى الخدمة بعض الجواري فبينا جارية
تقدم الخوان وتضعه اذ قوستها ريح ومنعها وكانت حظيته عند الملك فقال للطبيب عالجها في الحال على كل حال فلم يكن عند الطبيب
تدبير طبيعي في ذلك الباب يشفي بلا مهلة ففزع الى التدبير النفساني وامر ان يكشف شعرها فما اغنى ثم امر ان يكشف بطنها فما اثر ثم امر
ان يكشف عورتها فلما حاولت الجواري ذلك نهضت فيها حرارة قوية انشت على الريح الحادثة محللات فانبعثت مستقيمة سليمة انتهت
عباراته بالفاظه **فصل** في استيناف القول في استجابة الدعوات بوجه تفصيلي ودفع الاشكال المورد فيها لما استبان لك بتصحيح
استناد الموجودات كلها الى ارادة الله وقدرته وعنايته التي هي علمه بوجه الخير في النظام وارتباط اجزاء النظام بعضها ببعض وترتب
المسببات على الاسباب فمن جملة اسباب الكون وعلله وجود الداعي ودعاؤه فكما ان من اسباب حصول الفعل وجود زيد مثلا وعلمه وقدرته و
ارادته واختياره فكذلك الدعاء والطلب من الله والالحاح والتضرع من جملة اسباب الانجاح وحصول المراد والمقترح باذن الله وملكوته
وان الدعاء ربما يقرع باب الملكوت ويؤثر في اسماع الملكوتيين كما مر ذكره في الفصل السابق من وجود جوهر نفساني في عالم السموات متاثر
مؤثر في عالم الارض بتسخين بارد وتبريد حار وتحريك ساكن وتسكين متحرك وتبديل عنصر بعنصر بامداد له من فوق واعانة من اشعة
الجواهر العقلية منفعل مما يشاهد من احوال هذا العالم من تطرق الآفات والعاهات لو لم يجبر بما يؤدي الى الخير والصلاح فيحدث
في ذاته وعقله المنفعل معقول الامر الذي به يدفع الشر ويحصل الخير فذلك الجوهر كما مر ليس عقلا فعالا محضا حتى لا يؤثر فيه شيء ولا
منفعلا محضا لا يؤثر في شيء ولو بامداد واعانة مما فوقه بل فاعل فيما دونه بوجه ومنفعل ايضا مما دونه بوجه فلا يبعد ان يتاثر من دعوات
المضطرين واستغاثة الملهوفين فيجيب دعائهم باذن الله تعالى ويقضي حاجاتهم وينجح طلباتهم وقد اشرنا سابقا الى ان الذي يمتنع عليه
التغير والانفعال من كل وجه هو عالم الامر الكلي العقلي وكذا الذي ثبت وتحقق عند القوم ان العالي لا يلتفت الى السافل انما يراد به العالي
من كل وجه او العالي من جهة علوه واما الجوهر النفساني وان كان من السماويات فيمكن ان ينفعل عن احوال بعض الارضيات سيما النفوس الانسانية
الشريفة منها فيلتفت الى انجاح طلبتها واجابة دعوتها وهذا لا ينافي كونه عاليا عليها من جهة او جهات اخر فما ورد في كلام الشيخ في التعليقات
حيث قال وقد يتوهم ان السماويات ينفعل عن الارضيات وذلك انا ندعوها فتستجيب لنا ونحن معلولها وهي علتنا والمعلول لا يفعل في العلة
البتة وانما سبب الدعاء من هناك ايضا لانها تبعثنا على الدعاء وهما معلولا علة واحدة انتهى منظور فيه كما اشرنا اليه فلا تكن من حزب
المقلدين الذين لا يعرفون الحق الا بالرجال واما الاشكال بان ما يرام بالدعاء والطلب والسؤال والالحاح لانجاح نيله واعطاء نفعه
ان كان مما جرى قلم القضاء الازلي بتقدير وجوده وارتسم لوح القدر الالهي بتصوير ثبوته فما الحاجة الى تكلف الطلب فيه وتجشم السؤال
له وان لم يجر به القلم ولم ينطبع به اللوح قلم الدعاء وما فائدة الطلب لما يمتنع فيه حصول المدعاء ونيل المبتغى فيندفع بان الطلب والدعاء ايضا
مما جرى به قلم القضاء وانسطر به لوح القدر من حيث انهما من العلل والشرائط لحصول المطلوب المقضي والمقدر وبالجملة فكما قضي وقدر

حصول

حصول امر من الامور فقد قضى وقدر حصول اسبابه وشرايطه والا فلا اذا اراد الله شيئا هيأ اسبابه ومن جملة الاسباب لحصول الشيء المدعو له دعاء الداعي وتضرعه واستكانته بل نسبة الادعية والتضرعات الى حصول المطالب ونيل المآرب في الاعيان كنسبة الافكار والتأمل الى حصول النتايج والعلوم في العقول والاذهان فثبت ان الادعية والاذكار جداول من جداول بحار القضاء وساقية من سواقي انهار القدر وقال الشيخ في تعليقاته سبب اجابة الدعاء توافي الاسباب معا لحكمة الهية وهي ان يتوافى سبب دعاء رجل فيما يدعو فيه وسبب وجود ذلك الشيء معا عن الباري تعالى فان قيل فهل كان يصح وجود ذلك من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء قلنا لا لان علتهما واحدة وهو الباري تعالى وهو الذي جعل سبب وجود ذلك الشيء الدعاء كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء وما لم يشرب الدواء لم يصح وكذلك الحال في الدعاء وموافاته لذلك فالحكمة ما توافيا معا على حسب ما قدر وقضى فالدعاء واجب وتوقع الاجابة واجب فان انبعاثنا للدعاء يكون سببه من هناك ويصير دعاؤنا سببا للاجابة وقال ايضا في تعليق اخر موافاة الدعاء لحدوث الامر المدعو لاجله هما معلولا علة واحدة وربما يكون احدهما بواسطة اخرى وقال ايضا اذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل وان كان يرى ان الغاية التي يدعو لاجلها نافعة فالسبب فيه ان الغاية النافعة انما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل وربما لا يكون الغاية بحسب مراده نافعة فلذلك لا يصح استجابة دعائه وقال ايضا والنفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الاول قوة تصير بها مؤثرة في العناصر فتطاوعها العناصر متصرفة على ارادتها فيكون ذلك اجابة الدعاء فان العناصر موضوعة لفعل النفس فيها واعتبار ذلك في ابداننا صحيح فانا اذا تخيلنا شيئا فتغير ابداننا بحسب ما يقتضيه احوال نفوسنا وتخيلاتنا وقال ايضا وقد يمكن ان يؤثر النفس في غير بدنها كما تؤثر في بدنها وقد تؤثر النفس في نفس غيرها كما يحكى عن الاوهام التي تكون لاهل الهند ان صحت الحكاية وقد يكون المبادي الاول تستجيب لتلك النفس اذا دعت فيما تدعو فيه اذا كانت الغاية التي تدعو فيها نافعة بحسب نظام الكل وقال ايضا كل دعاء فانه لا يمتنع ان يستجاب ووجه لا امتناعيته انه يكون معلوما للاول تعالى وان كان بواسطة الداعي وكلما يكون معلوما له تعالى فانه كائن اذا لم يكن هناك معلوم آخر يمانعه ومعنى ممانعة المعلوم الاخر الذي يمانعه مثلا ان يكون داع يدعو على انسان بالبوار ويواره يتم بفساد مزاجه ويكون معلوما له ايضا من جانب اخر ان ذلك المزاج يجب ان يكون صحيحا فلا يصح ان يكون الدعاء مستجابا وقوله من جانب اخر اي من اسباب ذلك المزاج وان علم من اسبابه انه لا يجب ان يكون صحيحا كان الدعاء مستجابا فلا يكون هناك بعينه مما معلوم اخر ولذلك يجب ان لا يدعو واحد على احد فانه لا محالة قد علم في سابق علمه ان هذا الداعي يدعو فاذا دعا دل على انه كان معلوما له وكل ما كان معلوما له فلا يمتنع وجوده وقال ايضا الاول تعالى هو السبب في لزوم المعلومات له ووجوبها عنه لكن على ترتيب هو ترتيب السبب والمسبب فانه مسبب الاسباب وهو سبب معلوماته فيكون بعض الشيء متقدما علمه له على بعض فيكون بوجه ما علة لان عرف الاول معلولها وبالحقيقة فانه كان علة كل معلوم وسببا لان علم كل شيء ومثال ذلك انه علة لان عرف العقل الاول ثم ان العقل الاول هو علة لان عرف لازم العقل الاول فهو وان كان سببا لان عرف العقل الاول ولوازمه فبوجه صار العقل الاول علة لان عرف الاول تعالى لوازم ذلك الاول والامر في الدعاء كذلك فانه بالحقيقة هو السبب في دعاء الداعي ثم ان الداعي هو سبب لان عرف دعاؤه فانه بواسطته يكون الدعاء معلوما له فيكون الداعي بوجه ما سببا لان عرف الاول دعاؤه وليس يؤثر الداعي بالحقيقة في الاول تعالى بل هو بالحقيقة المؤثر في الداعي انتهى كلامه في التعليقات وستعلم من ذي قبل حيث يحين حينه حسبما ذهب اليه الحكماء ان نفوس الافلاك وما فيها عالمة بلوازم حركاتها واغراضها واشواقها ودواعيها وان كل ما يوجد في هذا العالم من الجواهر والاعراض والصور والمواد مقدر بهيئته وشكله ومقداره في عالم آخر متوسط بين العالمين عالم العقول المحضة والصور العقلية وعالم الاجسام الطبيعية والصور المادية وقد بين الشيخ في سائر كتبه كالشفاء والاشارات ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات وان التصورات والارادات المتجددة في هذا العالم لها اسباب سماوية وارضية تتوافى فتتادى اليها وتوجبها وكذلك الامور الطبيعية الغير الراهنة الكائنة بعد ما لم تكن وكذلك القسريات وان لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاما ينجر تحت الحركة السماوية فاذا علمت السماويات الاوائل منها بما هي اوائل وبهيئة انجرارها الى التوالي علمت التوالي لا محالة وان التصورات السماوية ما كان منها اولى واخلق في نظام الوجود واحرى واصلح بعنصر الباري الاول وبوجده قال قد اتضح لك ان لنفوس الاجرام السماوية ضربا من التصرف في المعاني الجزئية على سبيل ادراك غير عقلي محض وان ما ثلها ان يتوصل الى ادراك الحادثات الجزئية وذلك يمكن بسبب ادراك تفاريق اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي اسباب وما تتأدى اليه وانما ينتهي الى طبيعية وارادية موجبة ليست ارادية فاترة غير جازمة ولا جزافية ولا ينتهي الى القسر فان القسرية اما قسر عن طبيعة او

تنتهي عن ارادة والبهايم تنتهي الى التخيل في الغربات اجمع ثم ان الارادات كلها كائنة بعد ما لم يكن فلها اسباب توافق فوجبها وليس توجد ارادة
بارادة والا لذهب الى غير النهاية ولا عن طبيعة المريد والا للزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات
والدواعي تستند الى ارضيات وسماويات ويكون موجبة ضرورة لتلك الارادات واما الطبيعة فانها ان كانت راهنة فهي اصل وان
كانت قد حدثت فلا محالة انها تستند الى امور سماوية وارضية عرفت جميع هذا وان لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها
نظاما ينجر تحت الحركة السماوية واذا علمت الاوائل وهيئة انجرارها الى الثواني علمت الثواني فمن هذه الاشياء علمنا ان النفوس السماوية
وما فوقها عالمة بالجزئيات اما ما فوقها فعلمها على نحو كلي واما هي فعلى نحو جزئي كالمباشر وكالمتأدي الى المباشر او المشاهد بالحواس
فلا محالة انها تعلم ما يكون ولا محالة انها تعلم في كثير منها الوجه الذي هو اصوب والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين
وقد بينا ان التصورات التي لتلك العلل مباد لوجودات تلك الصور ههنا اذا كانت ممكنة ولم يكن هناك اسباب سماوية يكون اقوى
من تلك التصورات واذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجودا لا عن سبب ارضي ولا عن سبب طبيعي في السماء بل عن تاثير
بوجه ما لهذه الامور في الامور السماوية وليس هذا بالحقيقة تاثيرا بل التاثير لمبادي وجود ذلك الامر من الامور السماوية فانها اذا
عقلت الاوائل عقلت في ذلك الامر اذا عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الاولى بان يكون واذا عقلت ذلك كان اذا لا مانع فيه الا عدم علة
طبيعية ارضية او وجود علة طبيعية ارضية اما عدم العلة الطبيعية الارضية مثلا ان يكون ذلك الشيء هو ان توجد حرارة فلا تكون
قوة مسخنة طبيعية ارضية فتلك السخونة تحدث للتصور السماوي لوجه كون الخير كما انها تحدث في ابداننا الناس عن اسباب من تصورات
الناس على ما عرفته فيما سلف واما مثال الثاني فان يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوي للخير في
ضد ما يوجبه المبرد في ذلك يقسر المبرد كما يقسر تصورنا الغضب لسبب المبرد فينا فيكون اصناف هذا القسم احالات لامور طبيعية والهامات
تتصل بالمستدعي او بغيره او اختلاطا من ذلك تؤدي واحد منها او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة التضرع الى استدعاء هذه القوة
كنسبة التفكر الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق وليس هذا يتبع التصورات السماوية بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا
انه يليق به ومن عنده مبتدى كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه فبسبب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات والقرابين وخصوصا
في امر الاستسقاء وفي امور اخرى ولهذا ما يجب ان يخاف المكافاة على الشر ويتوقع المكافاة على الخير فان ثبوت حقية ذلك مزجرة عن الشر
وثبوت حقية ذلك يكون بظهور اياته واياته وجودهما وهذه الحال معقولة عند المبادي فيجب ان يكون لها وجود فان لم يوجد فيها
شر لا تدركه او سبب اخر يعاوقه وذلك اولى بالوجود من هذا وجود ذلك ووجود هذا من المحال ثم قال واذا شئت ان تعلم الامور
التي عقلت نافعة مؤدية الى المصالح قد وجدت في الطبيعة اي في العناية الاولى على النحو من الايجاد الذي علمته وحققته فتامل حال
منافع الاعضاء في الحيوانات والنباتات وان كل واحد كيف خلق وليس هناك سبب طبيعي بل مبداه لا محالة من العناية على الوجه الذي
علمت فكذلك تصدق بوجود هذه المعاني فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تعلق تلك ثم قال واعلم ان السبب
في الدعاء منا وفي الصدقة وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادي جميع هذه الامور تنتهي الى الطبيعة
والارادة والاتفاق والطبيعة مبداها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم يكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة وكل ارادة
لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير نهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية تنتهي الى
السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه فاذا تحللت الامور كلها استندت
الى مبادي ايجابها منزل من عند الله والقضاء من الله سبحانه وتعالى هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على
التدريج كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي البسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول انتهت عبارته اقول
قد تتبعنا كلمات الشيخ وعباراته لما فيها من فوائد جمة في كيفية ربط الاشياء الكائنة والمتجددة بارادة الله وعلمه وعنايته المبراة عن وصمة
التغير والانفعال وعن نقيصة الغرض والالتفات الى السوافل وان كان المذكور من كلماته مما لا يغني عن المزيد عليه والمتمم له من وجهين الاول
انه كلام تحاشيا عن ان ينفعل كل ما في السماويات عن شيء مما في الارضيات ونحن كثيرا ما حكي لنا وشاهدنا نزول الغيث وحدوث مثل
الزلزلة والخسف ونظايرهما من الرحمات الالهية والعقوبات القهارية مقارنة لادعية اهل الدعوات واقتراح ارباب الحاجات وامثال
ما يحكى عن الانبياء والاولياء مما يجزم العقل بان في طبقة من المبادي السماوية وضرب من ملائكة الله ارادة حادثة وانفعالا عن بعض احوال

النازلين في عالم الارض واستماعا لدعوتهم والتفاتا الى اجابتهم كما دل عليه كثير من الايات القرآنية دلالة صريحة غير قابلة للتاويل مثل قوله تعالى مخاطبا لنوح ع ان اصنع الفلك باعيننا ووحينا ولموسى وهرون لا تخافا انني معكما اسمع وارى وللخاتم عليه وآله السلام فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه والثاني ان الشيخ لم يذهب الى ان موجودات هذا العالم بحقايقها ومهياتها موجودة في عالم اعلى من هذا العالم وجودا صوريا مجردا عن المواد ونقايصها وامكاناتها وشرورها واعدامها وظلماتها بل انكر على الذاهبين الى اثبات تلك الصور المفارقة كافلاطن وسقراط ومن قبلهما من اساطين العلم والحكمة وقد سبق منا اثباتها بالبيان الحكمي والحجة البرهانية فكان عليه ان يحقق الامر في هذا المقام ويعلم السر في ارتباط هذه الامور الكائنة بما في عالم القدر ومطابقتها اياه ومحاذاتها له تطابق النعل بالنعل وحذو القذة بالقذة وكذا القياس في ارتباط ما في عالم القدر لما في عالم القضاء البسيط ومحاذاته اياه واتحاده فيه ولم يتيسر له ذلك اصلا لانكاره اتحاد العاقل البسيط بجميع المعقولات وذهوله عن كون البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل الاشياء لا يعزب عنه شيء في الارض ولا في السماء ولهذا كان عنده علم الباري بالاشياء عبارة عن اعراض ورسوم متكثرة قائمة بذاته تعالى وكان يعتذر عن ذلك بان تلك العلوم وان كانت اعراضا قائمة به لكن ذاته لا ينفعل منها ولا يستكمل بها لانها لوازم متاخرة وجودها عن وجود الذات بل كماله ومجده في ان يصدر هي عنه لا في ان يوجد هي له وقد علمت بما في ذلك من القصور والخلل والله ولي الجود والفضل

الموقف الخامس في كونه تعالى حيا

الحيوة التي تكون في هذا العالم تتم بادراك وفعل والادراك في حق اكثر الحيوانات لا يكون غير الاحساس وكذا الفعل لا يكون الا التحريك المكاني المنبعث عن الشوق وهذان الاثران منبعثان عن قوتين مختلفتين احديهما مدركة والاخرى محركة فمن كان ادراكه اشرف من الاحساس كالتعقل ونحوه وكان فعله ارفع من مباشرة التحريك كالابداع وشبهه لكان اولى باطلاق اسم الحيوة عليه بحسب المعنى ثم اذا كان نفس ما هو مبدء ادراكه بعينه نفس ما هو مبدء فعله من غير تغاير حتى يكون ادراكه بعينه فعله وابداعه لكان ايضا احق بهذا الاسم لبرائته عن التركيب اذ التركيب مستلزم للامكان والافتقار لاحتياج المركب في قوام وجوده الى غيره والامكان ضرب من العدم المقابل للوجود والموت المقابل للحيوة والدثور المقابل للبقاء فالحي الحقيقي ما لا يكون فيه تركيب قوى وقد صح ان واجب الوجود بسيط الحقيقة احدي الذات والصفة فرداني القوة والقدرة وان نفس تعقله للاشياء نفس صدورها عنه وانه عقل واحد بسيط منه عقل للكل ومنشأ للكل فهو احق واليق باسم الحيوة من جميع الاحياء كيف وهو محيي الاشياء ومعطي الوجود وكمال الوجود كالعلم والقدرة لكل ذي وجود وعلم وقدرة واعلم ان الصورة الادراكية التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت نفس وجودها كافية لان تتكون منها الصورة بان يكون الصورة الادراكية هي بالفعل مبدء لما هي صورة له لكان الادراك فينا بعينه هو القدرة فكنا قادرين من حيث انا عالمين وكان معلومنا ومقدورنا ذاتا واحدة بلا تغاير واختلاف ولكن ليس كذلك بل كثيرا ما ندرك اشياء ونشتاقها ولا قدرة لنا على تحصيله والذي يمكننا تحصيله ايضا كالكتابة مثلا لا يكفي في تحصيلنا اياه في العين نفس ادراكنا له ولكن يفتقر مع ذلك الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية بتحرك وينبعث منهما معا القوة المحركة المزاولة فتحرك هذه القوة الفاعلة المزاولة الاعصاب والآلات العضوية ثم تحرك تلك الالات الطبيعية الآلات الخارجية ثم تحرك المادة الموضوعة لصناعتنا كالقرطاس او اللوح في هذا المثال فلاجرم لم يكن نفس وجود الصورة العلمية قدرة ولا ارادة بل كان القدرة فينا عند المبدء المحرك بل وليست الارادة ايضا قدرة ولا القدرة ايضا فعلا بل امكان فعل وقوة تحصيل وتلك الصورة محركة للشوق والارادة وهما محركان للقدرة وهي محركة للآلة المحركة للقابل المتحرك فتكون محركة لمحرك المحرك للشيء المتحرك وكل من هذه المحركات ايضا لا يحرك غيره الا ويتحرك بعينه لكون الجميع مشوبا بالقصور والنقيصة والعدم ولو فرض واحد منها تاما قويا في بابه لا يكفي عن غيره في باب الفعل والايجاد فالصورة الادراكي مثلا لو كان شديد الوجود قوي الحصول لكان بعينه مرجحا وداعيا للفعل وموجبا للافاضة في العين وكان بعينه ارادة وقدرة وقد سبق القول بان علمه تعالى بالنظام الاتم الاشرف هو بعينه الارادة التي له وتحقق ايضا ان القدرة التي له هي كون ذاته تعالى عاقلة للكل عقلا هو مبدء الكل لا ماخوذا عن الكل وعقلا هو وجود ذاته وعين انيته لا امر زايد على وجوده وهويته وان هذا العقل الاول هو بعينه الارادة الازلية الخالية عن شوب غرض ولمية سوى نفس تلك الارادة التي يتبعها وجود الموجودات كما يتبع عشق شيء عشق لوازمه وآثاره فمن احب شخصا مثلا احب جميع لوازمه وآثاره وافعاله على سبيل التبعية فالله يحب كل شيء مجعول منه تبعا لمحبة ذاته فهذه هي ارادته الخالية عن الشين ومن اعتقد غير ذلك في حق ارادة الله فقد عدل عن منهج الصواب والحد في اسمائه وصفاته فهكذا يجب ان يحقق معنى

الحي في حقه تعالى عين الدراك الفعّال فالادراك كما علمت والفعل كما علمت وكل منهما شيء واحد مبدأ واضافة واثرا وقد سبق ان الصفات الالٰهية للواجب كما انها كلها موجودة بوجود واحد فتسمية هذه الاسماء من جهة صدق معانيها عليه فكذلك الاضافية كلها ترجع الى اضافة واحدة فتسمية الاسماء الاضافية لصدق معانيها عليها فكما ان وجودا واحدا في حقه علم وقدرة وحيوة فكذلك اضافة ذلك الوجود الى المجعولات عالمية وخالقية ورازقية وصانعية وارادة وجود وغير ذلك فانك اذا تفطنت بما مر من الاصول وحققت الصفات الواجبية علمت ان الصفة الاولى لواجب الوجود هي انه انّ وموجود بحت لا يشوبه مهية ولا نقص وامكان بوجه من الوجوه واما الصفات الاخرى فبعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب شيء منها لا يوجب كثرة في ذاته البتة فاللواتي تخالط السلب كقول القائل انه احد لم يرد منه الا هذا الوجود نفسه مع ملاحظة انه مسلوب عن القسمة بوجه من الوجوه لا الى الاجزاء الكمية ولا الى الاجزاء الوجودية كالمادة والصورة العينية او الذهنية ولا الى الاجزاء القولية كالجنس والفصل وكما اذا قلنا انه واحد فرد لم يعن الا هذا الوجود مسلوبا عنه المشارك في الجنس او في وجوب الوجود كما اذا قلنا انه عقل وعاقل ومعقول لم يعن الا ان هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما هكذا في الشفاء والحق عندنا ان هذا المعنى السلبي غير داخل في مفهوم التعقل والادراك وان لزم في الواقع بل الادراك عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره له والمادة والماديات لا حضور لها في نفسها ولا لشيء بحسب تلك الوجود فلاجل غيبتها وعدم وجودها الجمعي يكون مجهولا دائما الا بواسطة صورة اخرى لها وجود حضوري وكلما كان الوجود اقوى كان الادراك اقوى فالوجود الاقوى هو الصورة العقلية على درجاتها في القوة ثم المثل الخيالية ثم المثل الحسية واذا انتهى في الضعف الى ان يكون صورة مادية فيغيب عن الادراك ولا يقبل النيل والمثول واما اللواتي تخالط الاضافة فمثل قول القائل الاول لا يعنى به الا اضافة هذا الوجود الى الكل اضافة الفاعلية او نحوها وكقوله الاخر لا يعنى به الا اضافة الوجود اليها اضافة الغائية او شبهها وكما اذا قيل انه قادر لا يعنى به الا انه واجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره يجب عنه ويتحقق به واذا قيل انه حي لم يعن به الا هذا الوجود العقلي ماخوذا مع الاضافة الى صورة الكل المعقولة ايضا بالقصد الثاني كما سبق اذ الحي هو الدراك الفعال وهكذا القياس في سائر الصفات الالهية وقد سبق بيان اتحادها في الوجود في حقه تعالى وكيفية كون الحقيقيات منها نفس الذات الاحدية

تبصرة فيها اشارة

واعلم ان حيوة كل حي انما هي نحو وجوده اذ الحيوة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه الافعال الصادرة عن الاحياء من آثار العلم والقدرة لكن من الاشياء الحية ما يجب فيه ان يسبق هذا الكون كون اخر ومنها ما ليس يجب فيه ان يسبقه كون اخر فالقسم الاول كالاجسام الحية فان كونها ذات حيوة انما يطرء عليها بعد كون اخر لها يسبق هذا الكون الحيواني لان هذه الاجسام لو كان وجودها في نفسها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان كل جسم حيا وان لم يكن كذلك بل طرء عليها هذا الوجود لا لانها اجسام بل لامر اخر مختصة به فهو المط وليس لك ان تقول ان هذا الكون اي كون الشيء بحيث يصدر عنه فعل الحيوة هو الذي يقوم الجسم لانا نقول ان ذلك انما يصح ويتصور في الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس لا بالمعنى الذي هو باعتباره مادة وكلامنا في الثاني اي في مهية الجسم مجردة عن الزوائد فان الوجود المختص بمهية الجسم لا تعلق له بالكون الحيواني فهذا الكون امر زائد على وجود الجسم بما هو جسم واما القسم الثاني فهو فيما يخرج عن الاجسام فان ما ليس بجسم لا يمتنع فيه ان يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة المذكورة بل يوجب في اكثر ما ليس بجسم ان يكون وجوده هذا الوجود فان الجواهر المفارقة والصور المجردة هذه صفتها اي كون وجودها بعينه هو حيوتها وذلك لعدم تركبها من مادة وصورة لان وجودها وجود صوري لا يتعلق بامر بالقوة فالحيوة فيها ليست ما به يكون الشيء حيا بل نفس حيوة اذ من المحال ان يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود فيلزم توقف الشيء على نفسه او بوجود اخر وفيه خرق الفرض حيث فرضناه وجودا مفارقا عن المادة القابلة لكون بعد كون وايضا ننقل الكلام الى ذلك الوجود ويتسلسل بل الامر في الحيوة ونظايرها كما علمت في باب اصل الوجود والمضاف والاين والمتصل ونظايرها وواجب الوجود اولى بان حيوته عين وجوده لكونه بسيط الحقيقة واعلم ان مفهوم الحقيقة غير مفهومي العلم والقدرة فهي كانها مبدأ لهما واكثر المتاخرين لما لم يعلموا الفرق بين المعنى والهوية اختلفوا في ان الحيوة في حقه تعالى هل هي صفة زائدة على الادراك والفعل ام لا ثم عولوا في اثباتها في حقه على ان الشريعة الحقة قد وردت في اطلاقها عليه فلابد من اثباتها له وعدها من الصفات الحقيقية والحق ان حكم الحيوة كحكم غيرها من الصفات الكمالية في انها من كمالات الموجود بما هو موجود وكلما هو كمال للموجود المطلق او للموجود من حيث هو موجود من غير تخصص بامر طبيعي او مقداري او عددي فلابد من ثبوته لمبدأ الوجود وفاعله اذ الفاعل المعطي للوجود وكماله اولى بذلك الكمال ثم لا شبهة في ان مفهوم الحيوة غير مفهوم العلم

والقدرة اذ يمكن ان يتصور ذو حيوة لا يعلم وقتا من الاوقات شيئا بالفعل ولا يصدر منه حركة ولا صنع منه في بعض الاحيان فلا يخرج عن كونه حيا فالحيوة في حقنا هو الكون الذي يكون مصدر الادراك والفعل بقوة الادراك وقوة الفعل كانهما آثار للكون المذكور وهو مبدؤهما الا ان هذا لا يمكن في حقه تعالى لتعاليه عن اختلاف القوى والآلات النفسانية فالحيوة كسائر صفاته من العلم والقدرة والارادة كلها في درجة واحدة من الوجود وللكل هوية واحدة وتشخص واحد ومع ذلك فمفهوم الحيوة غير مفهوم العلم وهما غير مفهوم القدرة وهي غير مفهوم الارادة كما مر مرارا فالبرهان قائم على اثبات هذا المعنى الكمالي له تعالى على وجه اعلى واشرف كما انه قائم على اثبات العلم والقدرة والارادة على وجه اعلى واشرف

تنبيه

واما الذي ذكره نصير المحققين في رسالة مسئلة العلم بقوله المستند في اثبات الحيوة هو ان العقلاء قصدوا وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه لا سيما وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها انتهى فهو لا يخلو عن خلل وقصور فان المستند الذي ذكره في غاية الضعف اذ ليس كلما هو اشرف من طرفي النقيض على مقابله مما يصح اثباته له تعالى فان الصلابة اشرف من الرخاوة والحركة اشرف من السكون والكروية اشرف الاشكال بل الشرط في اتصافه تعالى بالامر الكمالي الذي هو اشرف من نقيضه ان يكون ذلك الامر من العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود والا فيستحيل اتصافه تعالى به فالحكيم الالهي الباحث عن صفاته تعالى لا بد له في اثبات صفة الحيوة له ان يحصل اولا معنى الحيوة على وجه يصح ان يكون عارضا لمطلق الوجود كما لا له ولا يستدعي عروضها لشيء على تلك الوجه ان يكون له استعداد خاص او يختص بنوع من انواع الموجود المطلق ولا ايضا يكون مما يستلزم عروضها كذلك له تكثرا او تغيرا او افتقارا الى شيء ثم اذا حصلها على ذلك الوجه فيثبتها لواجب الوجود لانه مبدأ سائر الوجودات وكما لاتها ومعطي الكمال المطلق اولى بذلك الكمال من غيره واما الحديث الذي نقله عن عالم من اهل بيت النبوة من انه هل سمي عالما وقادرا الا انه واهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل يتوهم ان لله زبانيتين كما لها فانها تتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له وهكذا حال العقلاء في ما يصفون الله فيما احسب والى الله المفزع فالحديث في غاية الشرف والحقية وفيه اشارة الى المسلك الذي ذكرناه في اثبات صفات الكمالية له سبحانه من انه واهب العلم والقدرة والحيوة وهذه صفات كمالية لمطلق الموجود بما هو موجود والصفة الكمالية للوجود اذا وجدت في المعلول فلا بد من وجودها في العلة على وجه اعلى واشرف واما الذي اشار اليه من قصور افهام العقلاء فيما يصفون الله تعالى به عن درجة البلوغ الى معرفة حقائق الصفات فهو ايضا مما لا اختصاص له بشيء من الصفات كالحيوة مثلا بل هو جار في سائر صفاته فان صفاته الحقيقية كلها وزانها وزان صفة الوجود والوجوب فكما ان من الوجود ما هو واجب بالذات مع كون مفهومه مشتركا بين الموجودات فكذلك من العلم ما هو واجب الوجود بالذات مع اشتراك مفهومه بين العلم القديم والعلم الحادث وكذلك من القدرة ما هي قدرة قديمة واجبة ومن الارادة ما هي ارادة قائمة بالذات مع الاشتراك المذكور وكذا الحكم في جميع الصفات الحقيقية المشتركة المعنى بين الواجب والممكن لكن طائفة من العقلاء وهم الذين عرفوا الحق بالحق وصفاته بصفاته لا بغيره من الممكنات لخروجهم عن هذه النشأة النفسانية وفنائهم عن ذواتهم وهوياتهم وقيام القيمة في حقهم فهم يرون ما لا يراه سائر العقلاء ويشاهدون ما لا يشاهده غيرهم

الموقف السادس

في كونه تعالى سميعا بصيرا

فصل

قد وردت في شريعتنا الحقة بل من ضروريات هذا الدين المبين المعلومة بالقرآن والحديث المتواتر والاجماع من الامة ان الباري تعالى سميع بصير واختلفوا في اندراجهما تحت مطلق العلم ورجوعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات او كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم فبعض المتكلمين كاشياخنا الامامية ومنهم المحقق الطوسي وكالشيخ الاشعري ومتابعيه وفاقا لجمهور الفلاسفة النافين لعلمه بالجزئيات وبما سوى ذاته من الهويات على الوجه المخصوص الوجودي الشهودي ارجعوهما الى مطلق العلم فاولوا السمع الى نفس العلم بالمسموعات والبصر الى نفس العلم بالمبصرات وبعضهم جعلهما ادراكين حسيين اما بناء على اعتقاد التجسم او مباشرة الاجسام في حقه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا او اعتقاد ان الاحساس في حقه تعالى لبرائته عن القصور والافتقار الى الآلة يحصل بغير آلة وان لم يحصل فينا لقصورنا الا بآلة وهذا الكلام مجمل ان صدر عن عالم راسخ في الحكمة يحمل وجها صحيحا الا ان كثيرا من ارباب الكلام واهل الجدال لم يتفطنوا ان الاحساس بعينه نفس الشعور في المدرك والمدرك جميعا والحاصل ان السمع والبصر له تعالى اما نفس الاحساس بالمعنى الذي عرفه الناس او مطلق العلم بالمسموعات والمبصرات والتحقيق ان السمع والبصر مفهوماهما غير مفهوم العلم وانهما علمان مخصوصان زائدان على مطلق العلم وهما ايضا اذا حصل مفهوماهما مما يصح عند العقل عروضه لمطلق الموجود بما هو موجود بحيث لا يستلزم

تجسما ولا تغيرا ولا انفعالا الا في معروضهما فلا بد من اثباتهما له تعم فانك بعد ما علمت ان مناط الجزئية والتشخصية ليس مجرد الاحساس حتى لا يتشخص
شيء الا عند الحس بل مناطهما هو نحو الوجود الخاص وان الوجود والتشخص شيء واحد بالحقيقة متغاير بالمفهوم وانك قد علمت ان الحق يعلم
الهويات الخارجية بتشخصاتها على نحو يكون وجودها في نفسها هو حضورها عنده ومعلوميتها له وهذا الشهود الاشراقي المتعلق بالمسموعات
والمبصرات زائد على مطلق العلم بهما ولو على نحو كلي كما في العلم الارتسامي الكلي فشهود المسموعات سمع وشهود المبصرات بصر فقد علم مما ذكرنا
ان سمعه وبصره ليسا بحيث يرجعان الى مطلق العلم بل لو قال قائل بعكس ذلك فيهما لكان اولى واقرب الى الحق بان قال كما قال صاحب الاشراق
ان علمه تعالى راجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه **ايضاح عرشي** اعلم ان حقيقة الابصار ليست كما هو المشهور من الجمهور
انه اما بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي وانفعاله عنه كما قاله الطبيعيون ولا بخروج الشعاع على هيئة مخروط بين العين والمرئي سواء كان
الشعاع جسما موجودا في الخارج او شيئا اخر ولا كما اختاره الشيخ المقتول من ان للنفس بواسطة البدن ووضعه بالقياس الى الضوء المادي
يقع علم حضوري لتلك الصورة المادية اذ الكل باطل عندنا كما فصل في مقامه بل حقيقة الابصار عندنا هي انشاء النفس صورة مثالية حاضرة
عندها في عالم المثال مجردة عن المادة الطبيعية ونسبة النفس اليها نسبة الفاعل المنشئ للفعل الى ذلك الفعل لا نسبة القابل المستكمل
بكمال الى ذلك الكمال وانما الحاجة في الابصار الى وجود هذه الآلة العضوية والى وجود الصورة الطبيعية ووضع مخصوص بينهما وعدم
امر حاجز بينهما وغير ذلك من الشرائط ليست لان مطلق الابصار لا يتحقق الا بهذه الشرائط والا لما يتحقق الابصار في حالة النوم او نحوه بل
لتلك لاجل ان النفس في اوائل الفطرة ضعيفة الوجود غير مستغنية القوام في وجودها عن مادة بدنية وكذا في ادراكاتها فكان وجودها
عين وجود البدن وانما افتقرت اليه فكذلك ادراكها البصري ليس بهذا العضو وان افتقرت اليه في الابصار وكما ان لها ان تستغني عن هذا
البدن الطبيعي عند استكمالها ضربا من الاستكمال فكذلك لها ايضا في ان تدرك الاشياء ادراكا جزئيا بصريا او نحوه ان تستغني عن
هذه الاعضاء وانفعالاتها وبالجملة قد اوضحنا هذه المسألة حق ايضاحها كما سيجيء ذكره في مباحث علم النفس بحيث لم يبق ريب لمن كان
متصفا ذا فطنة ان الابصار يتحقق بدون الآلة وانفعالها وبدون انفعال النفس ايضا لكونها فاعلة للصور المبصرة لا قابلة اياها فاذا
ثبت ذلك من ان النفس المجردة عن عالم الطبيعة تدرك الصور الجزئية المبصرة ببصرها الخاص الذي هو عين ذاتها فعلم ان مطلق الابصار
من عوارض الموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا انفعالا او تغيرا وهو كمال وفقدانه نقص فالواجب جل ذكره اولى بذلك الكمال كما علمت
وكذا الكلام في السمع فان الذي اشتهر بين الناس ان السمع انما يحصل بقرع او قلع عنيفين ولا بد فيه من تموج الهواء الواصل الى عضو عصبي في
باطنه عصب مفروش يؤثر فيه وصول الهواء المتموج فتنفعل منه النفس فتنتبه بالاصوات والحروف والكلمات ويدركها ليس كما قرروه واثبتوه
وما الهمهم في ذلك طائفة من اكابر الحكماء القائلين بان للافلاك في حركاتها اصوات لذيذة ونغمات شريفة وان فيثاغورس صاعد بنفسه
وسمع بلطيفة ذهنه نغماتها اللذيذة ثم دون بعد ذلك علم الموسيقى ومما ينبه ان مطلق السمع لا يفتقر فيه الى آلة طبيعية او حركة هوائية
ان الانسان ربما يسمع في حالة النوم صوتا شديدا كصوت الرعد ونحوه ويؤثر فيه تأثيرا عظيما ليس باقل من تاثير صوت الواقع في الخارج وحالة
النوم حالة اتصال النفس بعالم آخر وسينكشف لك في مباحث الكلام حقيقة هذا المطلب **الموقف السابع في انه تعالى**
متكلم والمعارف التي ينبغي لنا في تحقيق الكلام والكتاب والفرق بينهما حسبما افاده الله بالالهام وفيه فصول **فصل في تحصيل**
مفهوم المتكلم اعلم ان التكلم مصدر صفة نفسية مؤثرة لانه مشتق من الكلم وهو الجرح وفائدته الاعلام فمن قال ان الكلام صفة المتكلم اراد
به المتكلمية ومن قال انه قائم بالمتكلم اراد به قيام الفعل بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع ومن قال ان المتكلم من اوجد الكلام اراد من الكلام
في الشاهد ما يقوم بنفس المتكلم بحركة فانه لا يكون الا هو الهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم لا ما هو مباين له مباينة الكتابة
للكاتب والنقش للنقاش والا فيكون كتابة وتصويرا لا تكلما وتقريرا قال بعض العارفين اول الكلام شق اسماع الممكنات بكلمة كن وهي كلمة
وجودية فما ظهر العالم الا بالكلام بل العالم كله اقسام الكلام بحسب مقاماته ومنازله الثمانية والعشرين في نفس الرحمن وهو الفيض الوجودي
المنبعث عن منبع الافاضة والرحمة والممكنات مراتب تعينات ذلك الفيض الوجودي والجواهر العقلية حروف عاليات وهي كلمات الله
التامات التي لا تتبدل ولا تنقص والجواهر الجسمانية مركبات اسمية وفعلية قابلة للتحليل والفناء وصفاتها واعراضها اللازمة والمفارقة
كالبناء والاعراب في الجميع قائمة بالنفس الرحماني الوجودي الذي يسمى في اصطلاحهم بالحق المخلوق به كما ان الحروف والكلمات قائمة بنفس المتكلم
من الانسان المخلوق على صورة الرحمن بحسب منازله ومخارجه **فصل في تحصيل الغرض من الكلام** اعلم ان الغرض الاول للمتكلم في ارادة

الكلام انشاء اعيان الحروف والكلمات وايجادها من الضمير في الخارج وهو عين الاعلام واما ترتب الاثر على الامر والنهي والاخبار والتمني والنداء والاستفهام وغير ذلك فهو مقصود ثان وغاية ثانية غير الاعلام وهذه المغايرة انما يتحقق في بعض اقسام الكلام لان الكلام على ثلثة اقسام اعلى واوسط وادنى فاعلى الاقسام ما يكون عين الكلام مقصودا اوليا بالذات ولا يكون بعده مقصود اشرف واهم منه لكونه غاية لما بعده وهذا مثل ابداعه تع عالم امره بكلمة كن لا غير وهي كلمات الله التامات والآيات العقليات التي لا تبيد ولا تنفد وستقيم البرهان على وجودها في مستانف القول انشاء الله وليس الغرض من انشائها منه تع سوى امر الله ولاجل ذلك قال الفيلسوف الاكرم في كتاب اثولوجيا ان ما هو ولم هو في المفارقات شيء واحد يعني ما هو نفس حقيقتها فهو نفس كمالها وغايتها وفيه سر ما لوحناك اليه من قبل واوسطها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر غيره الا انه يترتب عليه على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الوقوع وذلك كامره تع للملائكة ومنهم والمدبرات العلوية الفلكية او الكوكبية بما اوجب الله عليهم ان يفعلوا من التدبيرات والتحريكات والاشواق والعبادات والنسك الالهية لغايات اخرى عقلية فلاجرم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فينالون نصيبهم من فائدة انزال الكلام عليهم كما يستعلم وكذلك ملائكة الطبايع الارضية والاجسام العنصرية من مدبرات الجبال والبحار والمعادن والسحب والرياح والامطار فان امر الله اذا وصل اليهم اما بلا واسطة او بواسطة امر آخر لا بواسطة خلق فانهم يطيقون امر الله ولا يتمردون وفي قوله ويفعلون ما يؤمرون حيث لم يقل بما يؤمرون اشارة لطيفة الى هذا القسم من الكلام وادناها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر ولكن قد يتخلف عنه وقد لا يتخلف وفيما لا يتخلف ايضا امكان التخلف والتعصي ان لم يكن هناك عاصم من الخطاء والعصيان وهذا كاوامر الله وخطاباته للمكلفين وهم الثقلان الجن والانس بواسطة انزال الملك وارسال الرسول وهما اعني الثقلين مخلوقان في عالم الاحداث والتركيب عالم الاضداد والانداد والنقائص والفاسد ففي هذا القسم من الكلام وهو الامر بالواسطة يحتمل الطاعة والعصيان فمنهم من اطاع ومنهم من عصى واما الامر مع عدم الواسطة او بواسطة امر آخر فلا سبيل الا الطاعة فاعلى ضروب الكلام هو الامر الابداعي وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وهو عالم القضاء الحتمي وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه والاوسط هو الامر التكويني وهو عالم القدر انا كل شيء خلقناه بقدر والانزل هو الامر التشريعي التدويني شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا **تمثيل** ان الانسان الكامل لكونه خليفة الله مخلوقا على صورة الرحمن وهو على بينة من ربه توجد فيه هذه الاقسام الثلثة من ضروب الكلام والمكالمة وذلك لكمال النشأة الجامعة لما في عالم الخلق والامر ففيه الابداع والانشاء وفيه التكوين والتخليق وفيه التحريك للالة والتصريف بالارادة فاعلى ضروب مكالمته واستماعه هو مكالمته مع الله بتلقي المعارف منه واستفادة العلوم من لدن حكيم عليم واستماعه بسمعه القلبي المعنوي لكلام العقلي والحديث القدسي من الله وهو افاضة العلوم الحقة والمعارف الالهية وكذلك ايضا يصير متكلما بعد ان كان مستمعا بالكلام الحقيقي اذا خرج جوهر ذاته من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وهو العقل البسيط الذي شانه افاضة العلوم التفصيلية على النفس متى شاء من خزانة ذاته البسيطة فهو بما صار عقلا بسيطا قد صار ناطقا بالعلوم الحقة متكلما بالمعارف الحقيقية فليس بكلامه هذا مقصود ثان الا تصوير الحقايق الغيبية المجملة بصور العلوم التفصيلية النفسانية واظهار الضماير المكنونة على صحيفة النفس ولوح الخيال واوسطها كامره ونهيه للقوى والاعضاء والادوات بواسطة تحريك القوى النفسانية للقوى الطبيعية كتحريك الملائكة السماوية للملائكة الارضية فيجري حكم النفس وينفذ امرها المطاع باذن الله تع على القوى والآلات والخوادم في عالم البدن وقد خلقت سدنة هذا العالم الصغير كلها مجبولة على طاعة الروح وكذا موضعها واجسامها الآلات لا تستطيع لها خلافا ولا تمردا وعصيانا فاذا امرت العين للانفتاح انفتحت واذا امرت اللسان للتكلم تكلم واذا امرت الرجل للحركة تحركت واذا امرت اليد للبطش بطشت وهكذا في ساير الآلات والاعضاء فتسخر الحواس والقوى والاعضاء للنفس الانسانية يشبه من وجه تسخر الملائكة والاجرام العظام الفلكية والعنصرية لله سبحانه حيث جبلوا على الطاعة فطروا على الخدمة وادناها طلبه لشيء واستدعاؤه لفعل بواسطة لسان او جارحة فان المقصود هيهنا من الكلام سواء كان بعبارة او اشارة او كناية او نحو آخر من انحاء الاعلام شيء آخر غير الكلام وغير لازم له ولهذا قد يقع وقد لا يقع لثبوت الوسايط العرضية ومع ارتفاع الوسايط العرضية كما في القسمين الاولين لا سبيل للمخاطب بالامر الا السمع والطاعة وكذا ما لم يقع في الوجود عن اوامر الله تع التي هي بالواسطة ليس بقادح في كمال الحكمة وقد ثبت فان الامر التشريعي التدويني من الاوامر الالهية التي امر بها عباده على السنة رسله ونزاجره وجيه في كتبه هذا شانها فمنهم من اطاع ومنهم من عصى **استشهاد تاييدي** ومما يؤيد ما ذكرنا انه قال صاحب الفتوحات المكية اذا كان الحق هو المتكلم عبده في سره بارتفاع الوسائط كان الفهم يستصحب كلامه فيكون عين الكلام

منه عين الفهم منك لا يتاخر عنه فان تاخر عنه فليس هو كلام الله ومن لم يجد هذا فليس عنده علم بكلام الله عباده فاذا كلمه بالحجاب الصورى
بلسان نبي او من شاء الله من العالم فقد يصحبه الفهم وقد لا يصحبه ويتاخر عنه هذا هو الفرق بينهما وفيه اشارة الى ضرب حيث قيده في
القسم الاخير الواسط بالحجاب الصوري فالكلام الالهي اما امري بلا واسطة او بواسطة حجاب معنوي او حجاب صوري فليدرك غوره وليدع عن
حسن طوره اقول ايضا وللاشارة الى هذه الضروب الثلثة وقع من كلامه سبحانه حيث قال ما كان لاحد ان يكلمه الله الا وحيا او
من وراء حجاب او يرسل رسولا فالوحي عبارة عن الكلام الحقيقي الاولى الضروري الذي يكون عين الكلام مقصودا اصليا وغاية اولية
والثاني اشارة الى كلام يكون واردا بواسطة حجاب معنوي ويكون المقصود شيئا اخر يكتفي في حصوله نفس الكلام لكونه من اللوازم الغير
المنفكة ففي كل من الضربين يكون الفهم غير منفك سواء كان عينا او لازما والطاعة لازمة سواء كان الاستماع نفس الطاعة او مستلزما لها
والثالث اشارة الى ادنى الكلام وهو النازل الى اسماع الخلايق وآذان الانام بواسطة الملائكة والناس من الرسل فيمكن فيه الانفكاك عن
الفهم فيتطرق فيه المعصية والطاعة والاباء والقبول فافهم يا حبيبي هذا فانه ذوق اهل الله واياك ان تظن ان تلقى النبي صلعم كلام الله بواسطة
جبرئيل وسماعه منه كاستماعك من النبي صلعم او يقول ان النبي صلعم كان مقلدا لجبرئيل كالامة للنبي صلعم هيهات اين هذا من ذلك هما نوعان متباينان
كاملا والتقليد لا يكون علما اصلا ولا استماعا حقيقيا ابدا **فصل** في الفرق بين الكلام والكتاب والتكلم والكتابة قال بعض المحققين ان
كلام الله غير كتابه والفرق بينهما بان احدهما وهو الكلام بسيط والاخر وهو الكتاب مركب وبان احدهما من عالم الامر والاخر من عالم الخلق والاول
دفعي الوجود والثاني تدريجي الكون لان عالم الامر خال عن التضاد والتكثر والتغير لقوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب واما
عالم الخلق فيشتمل على التكثر والتغير ومعرض للاضداد لقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين اقول ولاحد ان يقول ان الكلام و
الكتاب امر واحد بالذات متغاير بالاعتبار وهذا انما ينكشف عليك بمثال في الشاهد وهو الانسان لكونه على مثال من برأه تعالى عن المثل لا
عن المثال فالانسان اذا تكلم بكلام او كتب كتابا فانه يصدق على كلامه انه كتاب وعلى كتابه انه كلام بيان ذلك انه اذا تكلم وشرع في تصوير الالفاظ
انشاء الهواء الخارج من جوفه وباطنه بحسب استدعائه الباطني المتنفس الذي هو بازاء النفس الرحماني والوجود الانبساطي هيئات الاصوات
والحروف والكلمات حيثما تنفس وانتقش منه ذلك الهواء المسمى بالنفس الانساني وتصور بصور الحروف الثمانية والعشرين وما يتركب منها كما
ينشأ من غيب الحق الوجود الانبساطي المسمى عندهم بالحق المخلوق به متعينا بتعينات صور الامكانية لظهور الشئون الالهية ومكنونات الاسماء
الحسنى والصفات العلى على مجالي المهيات وهياكل الممكنات ومظاهر الهويات والموجودات بحسب مراتب التنزلات لحقيقة الوجود الحق
المطلق في درجات الشدة والضعف الحاصلة من مراتب القرب والبعد من منبع الوجود المسمى بالهوية الاحدية وغيب الغيوب وقد سبق في
السفر الاول الفرق بين الوجود الانبساطي والوجود المقيد وانهما غير الوجود الحق الاول اذا تقرر هذا فنقول صورة هذه الالفاظ والكلمات
لها نسبتان نسبة الى الفاعل والمصدر ونسبة الى القابل والمظهر فالاولى بالوجوب والثانية بالامكان فهي باحد الاعتبارين كلام وبالاعتبار
الاخر كتابة فالصور اللفظية القائمة بلوح النفس وصحيفة الهواء الخارج من الباطن اذا نسبت واضيفت اليه فتلك النسبة اما على سبيل نسبة
الصورة الى القابل فيكون كتابة لان نسبتها اليه بالامكان وحينئذ يحتاج الى فاعل مباين ومصور وناقش مغاير اذ القابل شانه القوة
والاستعداد والتصحيح لا الفعل والايجاد والايجاب والشيء لا يمكن وجوده بمجرد الامكان والقوة والقبول فلابد له من مخرج اياه من القوة الى
الفعل في الفاعل المباين لصور الالفاظ والكلمات يسمى كاتبا ومصورا لا ناطقا ومتكلما وذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا
فبهذا الاعتبار يكون المنشئ لهذه الحروف والالفاظ كاتبا والنفس الهوائي ببدنه لوحا بسيطا وهذه الحروف والالفاظ ارقاما كتابية
وصورا منقوشة فيه صادرة عن الكاتب والمصور واما اذا اضيفت اليه اضافة الفعل الى الفاعل والوجود الى الموجد وكانت النسبة اليه
بالوجوب لا بالامكان فكان الماخوذ بهذه الحيثية كلاما والموصوف به متكلما وهو المجموع الحاصل من النفس والهواء وساير ما يدخل في سببية
تلك الصور والهيئات وكان المجموع الماخوذ على هذا الوجه شخصا متكلما لصدقه عليه وهو الذي قام به الكلام لاستقلاله بتصوير المعاني
وتصويره بالحروف والمباني من غير حاجة الى فاعل ناقش مباين الذات عنه فاذا ظهر لك صحة كون صور لفظية بعينها كلاما وكتابا باعتبارين
وكون الهواء النفسي ايضا كاتبا ومتكلما من وجهين فقس الحال فيما وراء ذلك المتشخص الهوائي سواء كان فوقه كالنفس والعقل والباري جل مجده
كاتب صادق الحجب الثلث فالنفس المرتسم فيها الصور العقلية والعلوم النفسانية لوح كتابي باحد الاعتبارين وجوهر متكلم ناطق بالاعتبار
الاخر لان لها وجها الى مصور عقلي وقلم علوي يصورها تلك العلوم والصور ولها ايضا وجه الى قابل يقبل منه تلك الصور ويسمع منه الكلام

وهكذا القياس في سائر المواضع فوضح ان كل كتاب كلام من جهة وكل كلام كتاب من جهة فافهم يا حبيبي ما ذكرته واعلم قدره فانه حري بذلك لانه
من الواردات الكشفية المختصة بمدوّن هذه الاسفار وفيه فوائد كثيرة لا يسع المجال عدها جميعًا منها انه يليق بان يتصالح فيه اهل الكدّ
الكلامية في باب الكلام وعمدتهم طائفتان المعتزلة فقالوا ان المتكلم من اوجد الكلام والاشاعرة فقالوا انه من قام به الكلام وقد صدق
الفريقين عليه بالاعتبارين ومنها كيفية حدوث العالم منه تعالى اذ نسبة هذا العالم الى البارى عند جماعة نسبة الكتاب الى الكاتب وعند
طائفة اخرى نسبة الكلام الى المتكلم لكن طائفة اخرى اوان النسبة اليه تع غيرهما بين النسبتين الا له الخلق والامر ومنها سرّ فناء العالم الكوني
وزواله ودثوره ومنها سرّ بعث الارواح وحشر الاجساد جميعًا كما ستقف عليه في مباحث المعادات **فصل** في وجوه من المناسبة بين
الكلام والكتاب لعلك قد تنبهت بما اشرنا اليك ان عالم الامر بما فيه احق بان يكون عالمًا قوليا وكلامًا الهيا ونظامًا جمليا وان عالم
الخلق بما فيه احرى بان يكون عالمًا فعليا وكتابا تفصيليا مطابقًا لذلك المجمل مناسبًا اياه فمن وجوه المناسبات انه كما ان كلام الله مشتمل
على الايات كقوله تلك ايات الله نتلوها عليك بالحق فكذلك الكتاب يشتمل عليها ايضًا تلك ايات الكتاب المبين ولان الكلام اذا
تشخص وتنزل صار كتابا كما ان الامر اذا نزل صار فعلا انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فصحيفة وجود العالم الفعلي الخلقي هي
كتاب الله عز وجل وآياتها اعيان الكائنات الخلقية وصور الموجودات الخارجية لقوله ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في
السموات والارض لايات لقوم يتقون وهذه الايات البينات الخلقية انما ثبتت ووجدت في عالم الافاق في صحائف موادها الجسمانية
ليتيسر لاولي الالباب من جهة التلاوة لها والتدبر لمعانيها والتنبه لمشاركاتها ومباينتها ان يتفطنوا بالايات الامرية العقلية الثابتة
في عالم الانفس والعقول لينتقلوا من المحسوس الى المعقول ومن عالم الشهادة الى عالم الغيب ويرحلوا من الدنيا الى الاخرة ويحشروا الى الله
منتهجين راجعين اليه كما قال تع سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق قال بعض المحققين ان الانسان ما دام
في مضيق البدن وسجن الدنيا مقيدًا بقيود البعد والمكان وسلاسل الحركة والزمان لا يمكنه مشاهدة الآيات الآفاقية والانفسية
على وجه التمام ولا يتلوها دفعة واحدة الا كلمة بعد كلمة وحرفا بعد حرف ويومًا بعد يوم وساعة بعد ساعة فيتلو آية ويغيب عنه اخرى
فيتوارد عليه الاوضاع ويتعاقب له الشئون والاحوال وهو على مثال من يقرأ طومارًا او ينظر الى سطر عقيب اخر وذلك لقصور نظره
وقوة ادراكه عن الاحاطة بالتمام دفعة واحدة قال تع وذكرهم بايام الله ان في ذلك لايات فاذا قويت بصيرته وتكحلت عينه بنور الهداية
والتوفيق كما يكون عند قيام الساعة فيتجاوز نظره عن مضيق عالم الخلق والظلمات الى عالم الامر والنور فيطالع دفعة جميع ما في هذا الكتاب
الجامع للآيات من صور الاكوان والاعيان كمن يطوي السجل عنده الجامع للسطور والكلمات واليه الاشارة بقوله تع يوم نطوي السماء كطي
السجل للكتب وقوله والسموات مطويات وانما قال بيمينه لان اصحاب الشمال واهل دار النكال ليس لهم نصيب في طي السماء بالقياس اليهم
وفي حقهم غير مطوية ابدًا لتقيد نفوسهم بالامكنة والغواشي كما قال تع لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش **فصل** في مبدأ الكلام
والكتاب وغايتهما اعلم ان للكلام والكتاب لكونهما من الممكنات بداية ونهاية ولما كان الانسان مفطورًا على صورة الرحمن فلنعمد اليه
اولا ونبين كيفية صدورهما منه وعودهما اليه ليكون هذا ذريعة الى معرفة كلام الله وكتابه من حيث المبدء والغاية ومرقاة اليها فنقول
ان الانسان اذا حاول ان يتكلم بكلام او يكتب كتابا فمبدء هذه الارادة او لا صورة عقلية حاصلة في قوة نفسه الناطقة على وجه الاجمال
والبساطة ثم ينشأ من هذه القوة اثر في النفس الناطقة في مقام التفصيل العقلي وهي القلب المعنوي ثم ينشأ منه اثر في معدن التخيل
وهي نفسه الحيوانية المسماة بالصدر المعنوي ونسبته الى القلب المعنوي نسبة الكرسي الى العرش وهو مستوى الرحمن ونسبة مظهريهما
وهما القلب الصنوبري الشكل والدماغ المستدير الشكل كنسبة الفلك الاعلى وفلك الكواكب الى العرش والكرسي الحقيقيين لان
هذين مظهراهما ومستوياهما ثم يجري منه اثر الى الدماغ بواسطة الروح الحيواني الذي هو جوهر لطيف جسماني شبيه بالفلك وحار
غريزي سماوي وذلك الاثر هو الصور الخيالية للكلام او الكتاب ثم يظهر منه اثره وهو صورته المحسوسة في الخارج بواسطة الآلات والا
والجوارح والاعضاء فيوجد صورة الصوت والحرف في صحيفة الهواء او صحيفة القرطاس وهذا غاية نزوله من عرش القلب وما هو اعلى منه
الى البسيط الهوائي او الارضي ثم يرتفع منه اثر الى الصماخ وهو عضو عضروفي او من جهة اخرى الى العين وهو عضو عصبي ومن كل منهما الى
العضلات والاوتار والاعصاب ومن الاعصاب الى الاوردة ومنها الى الارواح الدماغية ومنها الى الارواح النفسانية ومنه الى القوة النفسانية
ثم الى العقل النظري وما بعده على وجه الاشرف فالاشرف والاعلى فالاعلى كالاول على وجه الاخس فالاخس والادنى فالادنى فهذا التر

الصعودى على عكس النزولى فكانهما توشا بداية الاولى بعينها نهاية الثانية كما بدانا اول خلق نعيده فاذا علمت هذا المثال نفتر عليه حال المبدء كلام الله وكتابه فانظر بعين الكاشفة الى هذا المقام لان ذلك من عجائب سر الآدمى واعلم ان حقايق آيات الله وبدايع حكمته وجوده ورحمته ثابتة ولا في علم الله وغيب غيوبه على وجه لا يعلمها الا هو ثم في قلم قدرته على وجه بسيط مقدس عن الكثرة والتفصيل وهى ايضا مسطورة في اللوح المحفوظ بل في عقول الملائكة المقربين ثم يرتسم منها في نفوس الملائكة المدبرين ثم ينتسخ منها في الكتب في الالواح السماوية القابلة للمحو والاثبات وهكذا الى السماء الدنيا ثم ينزل من السماء الى الارض نجوما بحسب المصالح والاوقات وهذا كما ان المتكلم يتفكر اولا ويخطر بباله ويخطر في خياله صورة ما يريد ان يتكلم به ويظهره ثم يخرجه من حد الضمير الى حد الظاهر المتفاوتة والغيوب المترتبة الى حد الخارج وعالم الشهادة فكذلك صورة حكمة الله تع واظهار ما في مكامن علمه ومفاتيح غيبه وخزاين رحمته اذا خرجت من عالم الغيب الى عالم الشهادة حتى نزلت الى غاية النزول ونهاية تدبير الامر كما قال تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى وقال يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج فيها فعند ذلك اوان الشروع في الصعود والعروج اليه كما في قوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقوله ان كل من في السموات والارض الا آتى الرحمن عبدا لقد احصيهم وعدهم عدا وكلهم آتيه يوم القيمة فردا وهذا الاتيان الى الرحمن لا يكون الا في صورة الانسان ومن سبيل اطواره بل نقول من سبيل النظر في حال الانسان الكامل في درجات الكمال ان المتامل منه في خلق السموات والارض اذا نظر الى هذا العالم ورأى السماء والارض وما بينهما يظهر صورته في قلبه حتى انه لو غمض بصره يرى تلك الصورة في خياله متمثلة بين يديه حاضرة عنده اتم من حضور الصورة الخارجية بين يدى حسه ثم يتادى من خياله صورة الى نفسه ومنها ان كان ذا عقل بالفعل الى عقله البسيط المتحد بالعقل الفعال فيحصل حقايق الموجودات التى دخلت اولا في الحس ثم في الخيال وعالم المثال وهلم الى عالم الامر والعقل الفعال فنسخة عالم الحس موافقة لنسخ تلك العوالم وهى مطابقة للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ المكتوبة بالقلم الالهى وهذه النسخ والكتب مترتبة في الوجود الابتدائى على ترتيب الاشرف فالاشرف والاقرب من الحق فالاقرب فما في القلم سابق على ما في اللوح المحفوظ وهو سابق على ما في لوح المحو والاثبات وهو سابق على ما في صحيفة الاكوان المكونة بمداد المواد الجسمانية الهيولانية وترتيبها في الوجود الاعادى على عكس ترتيبها الابتدائى فيتبع وجودها الحسى وجودها الخيالى المادى ثم يتبع وجودها المثالى القدرى ثم يتبعه وجودها العقلى القضائى التفصيلى ويتبع ذلك وجودها العقلى البسيط القلمى الاجمالى ويتبع ذلك كله العلم الازلى فيرجع الامر الى ما كان وهو قوله الله يبدأ الخلق ثم يعيده ثم اليه ترجعون وهذا ايضا من لطايف صنع الله وحكمته في خلق الانسان الكامل وصيرورته انسانا كبيرا بعد ما كان عالما صغيرا فكان الوجود كله كشخص واحد دار على نفسه وكانه كتاب كبير فاتحته عين خاتمته والعالم كله تصنيف الله تع وابتدا بالعقل واختتم بالعاقل كما قال اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده ان ذلك على الله يسير قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة ان الله على كل شئ قدير

فصل في فائدة انزال الكتب والرسل الى الخلق اعلم ان الله تع لما اراد الابداع وحاول ان يخلق حقايق الانواع لظهور اسمائه وصفاته كان عنده علوم جمة من غير مجال وكلمات كثيرة من غير آلة لسان ومقال وكتب عديدة بلا صحايف ولا اوراق لانها قبل وجود الانفس والآفاق فخاطب بخطاب كن لمن كان في علمه ولم يكن في الوجود سواه فاوجد فاول ما اوجد حروفا عقلية وكلمات ابداعية قائمة بذواتها من غير مادة وحركاتها واستعداداتها وهى عالم القضاء العقلى ثم اخذ في كتابة الكتب وتصوير الكلمات وترتيب الآيات على لوح الاجرام والابعاد وتصوير البسائط والمركبات بمداد المواد وهو عالم القدر التفصيلى كما قال الله الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن وكما قال فقضاهن سبع سموات في يومين واوحى في كل سماء امرها ولما تمت له كتابة الجميع امرنا بمطالعة هذا الكتاب الحكمى وقراءة هذه الآيات الكلامية والكتابية والتدبر فيها بقوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وبقوله اقرأ باسم ربك الذى خلق وقوله اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وقوله ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا ولما كنا في ابتداء ضعفاء العقول ضعفاء الابصار كما قال وخلق الانسان ضعيفا فلم يكن تصل قوة انظارنا الى اطراف هذه الارقام واكناف هذه الكلمات العظام لتعاظم حروفها وتعالى كلماتها وتباعد اطرافها وحافاتها وقد ورد عن بعض المكاشفين ان كل حرف من كلام الله في اللوح اعظم من جبل قاف وان الملائكة لو اجتمعوا على ان نقلوه فما اطاقوه فتضرعنا اليه بلسان احتياجنا واستعدادنا الهنا ارحم على قصورنا ولا تؤيسنا عن روحك ورحمتك واهدنا سبيلا الى مطالعة كتبك وكلماتك ووصولا الى مرضاتك وجناتك فلطف بنا بمقتضى عنايته الشاملة وحكمته الكاملة ورحمته الواسطة

وقدرته البالغة فاعطى لنا نسخة مختصرة من اسرار كتبه وانموذجا وجيزا من معانى كلماته التامات فقال وفي انفسكم افلا تبصرون والمراد منها نفوس الكمل من الانبياء والمرسلين لان نفس كل واحد منهم كلمة تامة نازلة من عند رب العالمين بل كتاب مرقوم يشهده المقربون مشتمل على آيات الملك والملكوت واسرار قدرة الله والجبروت ثم اصطفى من بينهم كلمة جامعة اوتيت جوامع الكلم وارسله الينا رسولا كريما ونورا مبينا وقرآنا حكيما وصراطا مستقيما وتنزيلا من العزيز الرحيم فجعل نسخة وجوده نجاة الخلق من عذاب الجحيم وكتابه خلاصا من ظلمات الشياطين والقرآن النازل معه براءة العبد من سلاسل تعلقات النفس ووساوس ابليس اللعين **تبصرة** فافتح بصيرتك يا انسان بنور معارف القرآن وانظر اولية الرحمن بآخرية الرسول الهادى الى عالم النور والرضوان واعلم ان البارى وحده اول الذات فى اول الاولين وخليفة الله فرد الذات فى آخر الاخرين كما بدأكم تعودون فالله سبحانه رب الارض والسماء وهذه الخليفة مرآة يرى بها كل الاشياء ويتجلى فيها الحق بجميع الاسماء وينكشف بنور عينه عين المسمى من عرف نفسه فقد عرف ربه النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم فلتعرف ايها السالك الى الله حتى تعرف ربك قال تع من يطع الرسول فقد اطاع الله وقال الرسول ص من رآنى فقد رأى الحق فصح يا مسكين نسبتك اليه لانه الاصل فى الوجود والمؤمنون بالله واليوم الآخر تابعون له فى المقام المحمود والمؤمن من حيث له نسبة التابعية كمرآة وقعت فى محاذاة مرآة حاذت الشمس فيتحد معه فى النور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فافهم هذا واعلم ان من صفى وجه قلبه عن نقوش الاغيار ونفض عن ذاته غبار التعلقات وصقل مرآة عين عقله عن غشاوة الوساوس العادات ومات نفسه عن نفسه واستغرق سره فى بحر جلال الله وعظمته وحشر الى مولاه باقيا ببقائه من كان لله كان الله له فاذا رجع الى الصحو بعد المحو وخرج الى التفصيل بعد الاجمال والتكميل والى الفصل بعد الوصل والتحصيل لتمكنه فى حضرة الاحدية واستقراره فى الحد المشترك الجامع بين الحق والحقية بل بين الامرية والخلقية نفذ حكمه وامره وتستجيب دعوته وتكرم بكرامة التكوين وتكلم بكلام رب العالمين وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

فصل في كيفية نزول الكلام وهبوط الوحى من عند الله بواسطة الملك على قلب النبى وفؤاده ثم الى خلق الله وعباده لبروزه من الغيب الى الشهادة اعلم ان هذا القرآن الذى بين اظهرنا كلام الله وكتابه جميعا دون سائر الكتب السماوية النازلة على سائر المرسلين سلام الله عليهم اجمعين فانها ليست بكلام بل كتب بيده سبحانه ويكتبون بايديهم وان كان كل كتاب كلاما بوجه كما ان لكن الغرض ههنا كونه كلام الله خاصة وايضا نقول ان هذا المنزل من الكلام على نبينا ص قرآن وفرقان جميعا وساير الكتب السماوية فرقان فقط والفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط والعقل التفصيلى النفسانى فهذا المنزل بما هو كلام الحق نور من انوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين لا المحبين فقط لقوله تع ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا وقوله نزل على قلبك بالحق وقوله وبالحق انزلناه وبالحق نزل وما هو كتاب انما هو صور ونقوش وارقام وفيها آيات احكام نازلة من السماء نجوما على صحائف قلوب المحبين والواح نفوس السالكين وغيرهم يكتبونها فى صحائفهم والواحهم بحيث يقرأها كل مسلم قارئ ويتكلم بها كل متكلم ويعمل باحكامها كل عامل موفق وبها يهتدون وبما فيه يعملون ويتساوى فى هدايتها الانبياء والامم كما فى قوله وانزل التورية من قبل هدى للناس وقوله وعندهم التورية فيها حكم الله واما القرآن العظيم الكريم ففيه عظائم العلوم الالهية كان يتعلم بها رسول الله الخاتم واهل بيته المكرم سلام الله عليه وعليهم لقوله تع وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وفيه كرايم اخلاق الله تخلق بها رسول الله ص لقوله انك لعلى خلق عظيم اذ كان خلقه القرآن كما روى بهذا فاذا علمت هذه المقدمات فنقول فى كيفية النزول كما سيجيء بيانه مفصلا فى مسائل النبوات ان سبب انزال الكلام وتنزيل الكتاب هو ان الروح الانسانى اذا تجرد عن البدن وخرج عن وثاقه من بيت قالبه وموطن طبعه مهاجرا الى ربه لمشاهدة آياته الكبرى وتطهر عن درن المعاصى واللذات والشهوات والوساوس العادية والتعلقات لاح له نور المعرفة والايمان بالله وملكوته الاعلى وهذا النور اذا تأكد وتجوهر كان جوهرا قدسيا يسمى عند الحكماء فى لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال وفى لسان الشريعة النبوية بالروح القدسى وبهذا النور الشديد العقلى يتلألأ فيه اسرار ما فى الارض والسماء ويترائى منه حقايق الاشياء كما يترائى بالنور الحسى البصرى الاشباح المثالية فى قوة البصر اذا لم يمنعها حجاب والحجاب ههنا هو آثار الطبيعة وشواغل هذا الادنى وذلك لان القلوب والارواح بحسب اصل فطرتها صالحة لقبول نور الحكمة والايمان اذا لم يطرء عليها ظلمة تفسدها كالكفر او حجاب يحجبها كالمعصية وما يجرى مجراها كما فى قوله تع فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقوله تع بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فاذا اعرضت النفس عن دواعى الطبيعة وظلمات الهوى والاشتغال بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل وتوجهت وولت بوجهها شطر الحق وتلقاء عالم الملكوت الاعلى اتصلت بالسعادة القصوى فلاح لها سر الملكوت وانعكس عليها قدس اللاهوت ورأى عجائب آيات الله

الكبرى كما قال سبحانه ولقد رأى من آيات ربه الكبرى ثم ان هذا الروح اذا كانت قدسية شديدة القوى قوية الانارة لما تحتها لقوة اتصالها بما فوقها فلا يشغلها شان عن شان ولا يمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها فيضبط للطرفين ويسع قوتها الجانبين لشدة تمكنها في الحد المشترك بين الملك والملكوت لا كالارواح الضعيفة التي اذا مالت الى جانب غاب عنها الجانب الآخر واذا ركنت الى مشعر من المشاعر ذهلت عن المشعر الآخر فاذا توجهت هذه الارواح القدسية التي لا يشغلها شان عن شان ولا يصرفها نشاة عن نشاة وتلقت المعارف الالهية بلا تعلم بشري بل من الله يتعدى تاثيرها الى قواها ويتمثل لروحه البشري صورة ما شاهدها بروحه القدسي وتبرز منها الى ظاهر الكون فيتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر لكونهما اشرف الحواس الظاهرة فيرى ببصره شخصا محسوسا في غاية الحسن والصباحة ويسمع بسمعه كلاما منظوما في غاية الجودة والفصاحة فالشخص هو الملك النازل باذن الله الحامل للوحي الالهي والكلام هو كلام الله تعالى وبيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله وهذا الامر المتمثل بما معه او فيه ليس مجرد صورة خيالية لا وجود لها في خارج الذهن والتخيل كما يقوله من لا حظ له من علم الباطن ولا قدم له في اسرار الوحي والكتاب كبعض اتباع المشائين معاذ الله عن هذه العقيدة الناشية عن الجهل بكيفية الانزال والتنزيل وتحقيق هذا المقام على بسطه اللائق وتفسيره الموافق مما سيجيء موعد ذكره في باب النبوات ولكن نزيدك لمعة اخرى

اشارة قلبية واشارة نورية عليك وان تعلم يا حبيبي ان للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات اضافية مضافة الى ما دونها اضافة النفس الى البدن لا هذا البدن المركب المستحيل المتجدد الذي لا يبقى زمانين كما علمت في مباحث الطبيعة بل كل بدن يضاف اليه شيء من الذوات الملكية فانما هو كالبدن المحشور في النشاة الآخرة اما ذواتها الحقيقية فانما هي امرية قضائية قولية واما ذواتها الاضافية فانما هي خلقية قدرية ينشا منها الملائكة اللوحية واعظمهم اسرافيل صاحب الصور والشاخص وسيأتي الاشارة الى حقيقة صوره في مباحث المعاد وحشر الاجساد فهذه الملائكة اللوحية باخذون الكلام الالهي والعلوم اللدنية من الملائكة العقلية وثبوتها في صحائف الواحهم القدرية الكتابية وانما كان بدء النبوة في معراجه الصف الاول من الملائكة ويشاهد روح القدس في اليقظة فاذا اتصلت الروح النبوية بعالمهم عالم الوحي الرباني كان يسمع كلام الله وهو اعلام الحقائق بالمكالمة الحقيقية وهي الافاضة والاستفاضة في مقام قاب قوسين او ادنى وهو مقام القرب ومقعد الصدق ومعدن الوحي والالهام وهو الكلام الحقيقي كما مر وكذلك اذا عاشر النبي الملائكة الاعلون يسمع صريف اقلامهم والقاء كلامهم وكلامهم كلام الله النازل في محال معرفتهم وهي ذواتهم وعقولهم لكونهم في مقام القرب وقد حكى النبي صلى الله عليه وآله عن نفسه كما روي ليلة المعراج انه بلغ الى مقام كان يسمع فيه صريف اقلام الملائكة ثم اذا نزل الى ساحة الملكوت السماوي يتمثل لها صورة ما عقلها وشاهدها في لوح نفسه الواقعة في عالم الالواح القدرية السماوية ثم يتعدى منه الاثر الى الظاهر وحينئذ يقع للحواس شبه دهش ونوم لما علمت من ان الروح القدسية لضبطها الجانبين يستعمل المشاعر الحسية لكن لا في الاغراض الحيوانية بل في سبيل سلوك الرب سبحانه فهي يشايعها في سبيل معرفة الله وطاعته لا جرم اذا خاطبه الله خطابا من غير حجاب خارجي سواء كان الخطاب بلا واسطة او بواسطة الملك واطلع على الغيب فانطبع في فص نفسه النبوية نقش الملكوت وصورة الجبروت فكان معه شبح له مثال من الوحي وحاملة الى الحس الباطن فينجذب قوة الحس الظاهر الى فوق ويتمثل لها صورة غير منفكة عن معناها وروحها الحقيقي لا كصورة الاحلام والخيالات العاطلة عن المعنى فيتمثل لها حقيقة الملك بصورته المحسوسة بحسب ما يحتملها فيرى ملكا من ملائكة الله على غير صورته التي كانت له في عالم الامر لان الامر اذا نزل صار خلقا مقدرا فيرى على صورة الخلقية القدرية ويسمع كلاما مسموعا بعد ما كان وحيا معقولا او يرى لوحا بيده مكتوبا فيكون الموحى اليه متصلا بالملك اولا بروحه العقلي ويتلقى منه المعارف الالهية ويشاهد ببصره العقلي آيات ربه الكبرى ويسمع بسمعه العقلي كلام رب العالمين من الروح الاعظم ثم اذا نزل عن هذا المقام الشامخ الالهي يتمثل له الملك بصورة محسوسة بحسه ثم يتعدى الى حسه الظاهر ثم الى الهواء وهكذا الكلام في كلامه فيسمع اصواتا وحروفا منظومة مسموعة يختص هو بسماعها دون غيره لانها نزلت من الغيب الى الشهادة وبرزت من باطنه الى ظاهره من غير باعث خارجي فيكون كل من الملك وكلامه وكتابه يتادى من غيبه وباطن سره الى مشاعره وهذه التادية ليست من قبيل الانتقال والحركة للملك الموحي من موطنه ومقامه اذ كل له مقام معلوم لا يتعداه ولا ينتقل بل مرجع ذلك الى انبعاث نفس النبي من نشاة الغيب الى نشاة الظهور ولهذا كان يعرض له صلى الله عليه وآله شبه الدهش والغشي ثم يرى ويسمع ثم يقع منه الانباء والاخبار فهذا معنى تنزيل الكتاب وانزال الكلام من رب العالمين وعلم مما ذكر وجه ما قيل ان الروح القدسية يخاطب الملائكة في اليقظة والروح النبوية يعاشرهم في النوم ولكن يجب ان يعلم الفرق بين نوم الانبياء ونوم غيرهم كما ان الفرق ثابت بين يقظتيهما فان نومهم كيقظة الناس ولذا قال صلى الله عليه وآله تنام عيني ولا ينام قلبي وقال علي عليه السلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا ولعلك بما ذكرناه تستطيع ان تذعن بان كل ما كان يراه

ويشاهده الروح النبوية في عالم الامر الغيب ليس خارجا عن جنس الكلام والمتكلم والكتابة والكاتب بهذا امر مضبوط واجب الوقوع وليس باتفاقي
فتدبر ولاجل ذلك وقع في كثير من مواضع القران ذكر تنزيل الكتاب الايات مشفوعا بذكر خلق السموات والارض وما فيهما كما في قوله تعالى في سورة
آل عمران ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم هو الذي انزل عليك
الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وقوله فيها تلك ايات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلما للعالمين
ولله ما في السموات وما في الارض والى الله ترجع الامور وقوله فيها ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب
وقوله في الانعام وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون وما تاتيهم من اية من ايات ربهم الا كانوا عنها معرضين
وقوله في هود كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير الى قوله كل في كتاب مبين وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وقوله
في الرعد تلك آيات الكتاب والذي انزل اليك من ربك الحق ولكن اكثر الناس لا يؤمنون الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى
على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى يدبر الامر يفصل الايات لعلكم بلقاء ربكم توقنون وقوله في سورة ابرهيم الر تلك ايات
الكتاب الحكيم الى قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر وقال ان في اختلاف الليل
والنهار وما خلق الله في السموات والارض لايات لقوم يتقون وفي سورة يوسف وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم
عنها معرضون وقوله طه ما انزلنا عليك القران لتشقى الا تذكرة لمن يخشى تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى وقوله حم عسق كذلك يوحي
اليك والى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم له ما في السموات وما في الارض وهو العلي العظيم وقوله في الزخرف حم والكتاب المبين انا
جعلناه قرانا عربيا لعلكم تعقلون وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم الى قوله ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز
الحكيم وقوله في الدخان حم والكتاب المبين انا انزلناه في ليلة مباركة انا كنا منذرين الى قوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم
موقنين وقوله في الجاثية تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ان في السموات والارض لايات للمؤمنين وفي خلقكم وما يبث من دابة ايات
لقوم يوقنون واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من رزق فاحيى به الارض بعد موتها وتصريف الرياح ايات لقوم يعقلون
تلك ايات الله نتلوها عليك بالحق الى قوله فبشره بعذاب اليم وقوله وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه ان في ذلك لايات لقوم
يتفكرون وهذا التسخير تسخير ذاتي انما وقع للانسان الكامل عند اتصاله بعالم الامر المحيط بالكل وقوله في الاحقاف تنزيل الكتاب من الله
العزيز الحكيم ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى وقوله في الجمعة يسبح لله ما في السموات وما في الارض الملك القدوس
العزيز الحكيم هو الذي بعث في الاميين الى قوله لفي ضلال مبين الى غير ذلك من مواضع القران والسر في ذلك ان القرآن والايات المنزلة هي
بعينها ايات كلامية عقلية في مقام واكوان خلقية في مقام والفاظ مسموعة بهذه الاسماع الحسية او نقوش مكتوبة مبصرة في المصاحف
بهذه الابصار الحسية فالحقيقة واحدة والمجالي متعددة والمشاهد مختلفة والمواطن كثيرة **فصل** في كشف النقاب عن وجه الكتاب
ودفع الحجاب عن سر الكلام وروحه لاولي الالباب اعلم ايها المسكين ان هذا القران انزل من الحق الى الخلق مع الف حجاب لاجل ضعفاء عيون
القلوب وخافيش ابصار البصائر فلو فرض ان باء بسم الله مع عظمته التي كانت له في اللوح نزل الى العرش لذاب واضمحل فكيف الى السماء الدنيا
وفي قوله لو انزلنا هذا القران على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشية الله اشارة الى هذا المعنى الكرسي قال بعض ائمة الكشف الروحي في
هذا المعنى كل حرف في اللوح اعظم من جبل قاف وهذا اللوح هو اللوح المشار اليه بقوله انه لقران كريم في لوح محفوظ وهذا القاف رمز الى
قوله ق والقران المجيد فان القران وان كان حقيقة واحدة لكنه ذو مراتب ومواطن كثيرة في النزول واساميه بحسبها مختلفة وله بحسب
كل موطن ومقام اسم خاص ففي موطن يسمى بالمجيد بل هو قران مجيد وفي مقام اسمه عزيز انه لكتاب عزيز وفي اخر اسمه علي حكيم وانه في ام الكتاب
لدينا العلي حكيم وفي اخر كريم انه لقران كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون وفي اخر مبين ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وفي اخر حكيم
يس والقران الحكيم وله الف الف من الاسامي لا يمكن سماعها بالاذان الظاهرة ولو كنت ذا سمع باطني في عالم العشق الحقيقي والجذبة الباطنية
والمحبة الالهية لكنت ممن يسمع اسماءه ويشاهد انواره واعلم ان اختلاف صور الموجودات وتباين صفاتها وتضاد احوالها شواهد عظيمة
لمعرفة بطون القران وانوار جماله واضواء اياته واسرار كلماته ولتعلم اسماء الله الحسنى وصفاته العليا لما مرت الاشارة اليه من ان الكتاب
الفعلي الكوني بازاء الكلام القولي العقلي وهو بازاء الاسماء والصفات الالهية لكن هناك على الوحدة والاجمال وههنا على وجه
الكثرة والتفصيل كما قال كذلك نفصل الايات لقوم يعقلون وقوله كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير وكما ان صور

الر كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وما في الارض وقوله في يونس

الكاينات من الارض والسموات وما بينهما وهى عالم الخلق تفصيل لما فى عالم العقل وهو عالم الامر وكذلك جميع ما فى العالمين الامر والخلق كتاب تفصيلى لما فى العالم الالهى من الاسماء والصفات قال الله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى اسمائه ففى هذه الاية اوجب الله تعالى على الانسان علم الحكمة والتوحيد ومعرفة الامر والخلق ومعرفة الافاق والانفس لان علم الاسماء وهى ابواب صور الانواع والدعوة لايحصل الا بالتدبر فى المصنوعات والتامل فى المربوبات من كل ما فى الارض والسموات ولاجل ذلك وقع الامر بالتدبر والتفكر فيها وفى احوالها فى كثير من الآيات وسبيل هذا الباب من المعرفة مما سلكه العرفاء المحققون والعلماء الالهيون وهم القائلون بان هذه الصور المتخالفة صور اسماء الله تعالى وظلال ومثل لها ومظاهر ومجالى لما فى العالم الالهى والصقع الربوبى وذلك لان كلما يوجد فى عالم من العوالم ففى العالم الاعلى الالهى الاسمائى يوجد منه ما هو اعلى واشرف وعلى وجه ابسط واقدس وما عند الله خير وابقى **فصل** فى تحقيق كلام امير المؤمنين وامام الموحدين على عليه السلام كما ورد ان جميع القران فى باء بسم الله وانا نقطة تحت الباء اعلم هداك الله يا حبيبى ان من جملة المقامات التى حصلت للسالكين السائرين الى الله وملكوته بقدم العبودية واليقين انهم يرون بالمشاهدة العيانية كل القران بل جميع الصحف المنزلة فى نقطة تحت باء بسم الله بل يرون جميع الموجودات فى تلك النقطة الواحدة وقد بينا فى هذه الاسفار وفى غيرها بالبرهان الحكمى ان بسيط الحقيقة كل الاشياء وقال معلم حكمة المشائين ومقدمهم فى الميمر العاشر من كتابه المعروف باثولوجيا الواحد المحض هو علة الاشياء كلها وليس كشئ من الاشياء بل هو بدو الشئ وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وقد صرح بهذا فى غير موضع من مواضع كتابه ونحن نمثل لك فى هذا المعنى مثالا من المحسوس يقربك الى فهمه من وجه فانك اذا قلت لله ما فى السموات وما فى الارض فقد جمعت جميع الموجودات فى كلمة واحدة واذا حاولت ذكرها بالتفصيل لافتقرت الى مجلدات كثيرة ثم قس على نسبة اللفظ الى اللفظ نسبة المعنى الى المعنى على ان فسحة عالم المعانى وتفاوت بين اقسامها وافرادها لا يقاس بفسحة عالم الالفاظ فيها ولو اتفق لاحد ان يخرج من هذا الوجود المجازى الحسى الى ان يتحقق بالوجود العقلى واتصل بدائرة الملكوت السبحانى حتى يشاهد معنى والله بكل شئ محيط ويرى ذاته محاطا بها مقهورة تحت كبريائه تعالى فحينئذ يشاهد وجوده تحت نقطة باء السببية لمسبب الاسباب ويعاين عند ذلك تلك الباء التى فى بسم الله حيثما تجلت له عظمتها وجلالة قدرها ورفعة سر معناها هيهات نحن وامثالنا لا نشاهد من القران الا السواد لكوننا فى عالم الظلمة والسواد وما حدث فيه من مد هذا المداد اعنى مادة الابعاد والاجسام وهيولى الاضداد والاعداد والمدرك لا يدرك شيئا الا بما فى قوة ادراكه دائما يكون من جنس مدركاته بل هى عينها كما ذهبنا اليه فالحس لا ينال الا المحسوس ولا الخيال الا المتخيل ولا العقل الا المعقول فلا يدرك النور الا بالنور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فنحن بسواد هذه العين لا نشاهد الا سواد ارقام الكلام ومداد نقوش الكتاب فاذا خرجنا من هذا الوجود المجازى فى القرية الظالم اهلها مهاجرا الى الله ورسوله فى قطع المنازل التى بيننا وبين المطلوب وادركنا الموت عن هذه الغشاوات والاطوار التى بعضها صور حسية او خيالية او وهمية او عقلية وقطعنا النظر عن الجميع ومحونا بوجودنا فى وجود كلام الله ثم احيانا الله بعد موتنا وخرجنا من المحو الى الصحو ومن الفناء الى البقاء ومن الموت الى الحيوة حيوة ثابتة باقية ببقاء الله فما نرى بعد ذلك من القران سوادا اصلا الا البياض الخالص والنور الصرف الذى لا يشوبه ظلمة واليقين الذى لا يعتريه شك وتحققنا بقوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا وبقوله اتيناه من لدنا علما وعند ذلك نقرء الايات من نسخة الاصل وهو الامام المبين والذكر الحكيم ومن عنده علم الكتاب وهو امير المؤمنين على لقوله تعالى وانه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم ولهذا نطق بما نطق من قوله انا نقطة تحت الباء وقوله مشيرا الى صدره الشريف ان ههنا لعلوما جمة لو وجدت حملة ولعل الكلام فى الكلام قد خرج عن طور الاوهام وتعدى عن اسلوب المباحثة والتعليم لكن المثل سائر ان الكلام يجر الكلام وليعذرنى اخوان الحقيقة ان عشق الحبيب يحملنى على عد اوصاف كماله ونعوت جماله وعد شمائله فى ذاته وصفاته وكلامه وكتابه ورسوله وامره ونهيه وساير افعاله كما نحن بصدده انشاء الله ولنرجع الى ما كنا فيه **فصل** فى بيان الفرق بين كتابة المخلوق وكتابة الخالق هذا ايضا علم ذوقى لا بد عنه لاصحاب بصيرة قلبية يفرق الفرق بين صورة محسوسة يكون مبدأها من خارج الحس وبين صورة محسوسة يكون مبدأها من داخل الحس مع ان كلا منهما محسوس بهذه الحواس الظاهرة والعوام لا يفرق بينهما فقد يقع لبعض الناس عند ظهور سلطان الباطن وقوة بروزه الى الظاهر كما قال تعالى وبرزت الجحيم لمن يرى ان يرى المحسوس بعين الحس محسوسا بعين الخيال ويرى الغيب شهادة فى حقه وهذا مما تواتر نقله وتكاثر وقوعه ومما اتفقت روايته من هذه الاخبار ان رسول الله صلى الله عليه وآله خرج يوما وبيده كتابان مطويان قابض بكل يد على كتاب فقال لاصحابه اتدرون ما هذان الكتابان فاضربهم بان فى الكتاب الذى بيده اليمنى اسماء اهل الجنة واسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة وفى الكتاب الآخر الذى بيده اليسرى اسماء

النار واسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة الحديث فمن هيهنا مع ما تقدم من كيفية نزول الوحي والكتاب على انبياء
يعلم الفرق بين كتابة الله وكتابة المخلوق اذ لو حاول المخلوق ان يكتب هذه الاسماء على ما هي عليه في تلك الكتابين لم يقدر عليها ولا يمكن ايضا
از ما قام بذلك ولم يف به كل ورق في العالم ومن هذا القبيل كتاب الجفر والجامعة الموجود عند الائمة الطاهرين من اهل البيت سلام الله عليهم
اجمعين قد دونه خلف عن سلف الى زمان ظهور المهدي وذلك لان فيه كل حلال وحرام وكل شيء يحدث الى يوم القيمة وكلما يحتاج اليه الناس
حتى الارش في الخدش ومما حكى ايضا في هذا الباب عن بعض البله من اهل الحاج انه لقي رجلا وهو يطوف طواف الوداع فاخذ ذلك الرجل يا حاج
هذا الابله هل اخذت براءتك من النار فقال الابله وهل اخذ الناس ذلك قال له نعم فبكى ذلك الابله ودخل الحجر وتعلق باستار الكعبة و
جعل يبكي ويطلب من الله ان يعطيه كتابة عتقه من النار فجعل الناس واصحابه يلومونه ويعرفونه ان فلانا مزح معك وهو لا يصدقهم وكان
مستمرا على حاله فبينا هو كذلك اذ سقطت عليه ورقة من الجو من جهة الميزاب فيها مكتوب عتقه من النار ففرح بها واوقف الناس عليها وكان
من آية ذلك الكتاب انه يقرء في كل ناحية على السواء لا يتغير كلما قلبت الورقة انقلبت الكتابة لانقلابها فعلم الناس انها من عند الله والحكايات
والآثار في هذا الباب كثيرة ذكرها يؤدي الى الاطناب فان قلت لو كان الفرق بين كتابة الخالق وكتابة المخلوق ما اشرت اليه آنفا من ان
الاولى مما يبرز من جهة الباطن والغيب الى جهة الظاهر والشهادة فيدرك بعين الخيال اولا وبعين الحس ثانيا بخلاف الثانية فان الامر فيها على عكس
ذلك من حيث انها مدركة اولا بعين الحس ثم بعين التخيل لوجب ان يختص بمشاهدة كتابة الخالق من غلب على باطنه سلطان الاخرة دون غيره من
افراد الناس واهل الحجاب قلت لعل حصولها لغيره بحسب النسبة من جهة تاثير نفسه فيهم وسراية حاله منه اليهم لاسباب خفية لا يطلع على تفاصيلها
ولا يبعد ان يكون اهتمام نفوس الحاضرين من جهة استغراقهم في تلك الساعة في التعجب عن حاله والتفكر في ذلك يوجب تعطل حواسهم الظاهرة
عن استعمال النفس اياها في المحسوسات الخارجية ورجوعها الى جانب الباطن ومعدن التخيل وعالم الغيب **فصل** في تحقيق قول النبي ص
ان للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا اعلم ان القرآن كالانسان ينقسم الى سر وعلن ولكل منهما ايضا ظهر وبطن ولبطنه بطن آخر الى ان يعلمه الله
ولا يعلم تاويله الا الله وقد ورد ايضا في الحديث ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن وهو كمراتب باطن الانسان من الطبع
والنفس والصدر والقلب والعقل والروح والسر والخفي اما ظاهر علنه فهو المصحف المحسوس والملموس والرقم المنقوش المسموع واما باطن علنه فهو
ما يدركه الحس الباطن ويستثبته القراء والمجودون في خزانة مدركاتهم ومخزوناتهم كالخيال ونحوه والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا
مع غواشي جسمانية وعوارض مقدارية الا انه يستثبته بعد زوال مادة المحسوس عن الحضور فهاتان المرتبتان من القرآن دنياويتان مما يدركه
كل انسان بشري واما باطنه وسره فهما مرتبتان اخراويتان ولكل منهما مراتب ودرجات ومنازل ومقامات فالاولى منهما مما يدركه الانسان المتمكن
من تصور المعاني بحدودها وحقايقها منفوضة عنها اللواحق الغريبة والآثار الخارجية المادية ماخوذ كل منهما من المبادي العقلية من حيث
يشترك فيه الكثرة ويجتمع عنده الاعداد في الوحدة ويزول عنه التعاند والتضاد ويتصالح فيه الآحاد بل الاضداد لا كحالها في عالم المواد والا
مثل هذا المعنى المشترك فيه لا يدركه الروح الانساني ما لم يتجرد عن مقام الخلق الى مقام الامر ولم ينفض عن وجه ذاته تراب قبر البدن وحواسه
اذ ليس من شان المغمور في المادة ان يكون عاقلا لشيء كما ليس من المنغمس فيها كالمحسوس ان يكون معقولا على انك قد علمت ان كل مرتبة من الادراك
سواء كان احساسا او تخيلا او توهما او تعقلا لا بد له من ضرب من التجرد وان مدار المدركية والمدركية على نحو من التجرد عن المادة والهجرة عن
الدنيا وان درجات التجرد والمفارقة متفاوتة جدا فكذا درجات الوصول الى درك حقايق الاشياء والقرب من عالم الالهية والاخذ منه تعالى
فالروح الانسانية تارة يتلقى ادراك الاشياء من عالم الحس وذلك عند نزوله في مرتبة بدنه وحواسه وتارة يتلقى من عالم التخيل والتمثل
الجزئي وتارة يتلقى المعارف العقلية بجوهره العقلي الذي هو من جنس عالم الامر وتارة ياخذ المعارف الالهية من الله بلا حجاب من عقل او حس
فان تصرف الحس وما يجري مجراه لما كان فيما هو من عالم الخلق والتقدير وتصرف العقل لما كان فيما هو من عالم الامر والتدبير فالذي يكون
فوق الخلق والامر جميعا فهو محتجب عن الحس والعقل جميعا فلا يدرك نور الحق الا بنور الحق ولا ينال الا بقوة من له الامر والخلق كما ورد عن ابي عبد الله
قال قال امير المؤمنين ع اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة واولي الامر بالامر بالمعروف الحديث وللدلالة على تفاوت المقامات قال تع
في صفة القرآن انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين فذكر له اوصافا متعددة بحسب درجاته ومقاماته
اولها واعلاها الكرامة عند الله وادناها التنزيل الى هذا العالم من عند رب العالمين ولا شك ان كلام الله من حيث هو كلامه قبل النزول
الى عالم الامر وهو اللوح المحفوظ وقبل نزوله الى عالم السماء الدنيا وهو لوح المحو والاثبات ونزوله الى عالم الخلق والتقدير له مقام شامخ

ومرتبة دقيقة لا يعلم الا الله ولا يدركه احد من الانبياء الا في مقام الاحدية عند انسلاخه عن القيود الامكانية وتجرده عن الكونين وخروجه
عن النشاتين وتجاوزه عن العالمين الخلق والامر وبلوغه قاب قوسين او ادنى كما اخبر خير الانبياء وافضل البشر عن حاله لي مع الله وقت
لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وللاشارة الى هذا المقام قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وقوله لا يعلم الغيب الا الله
وقوله افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وفي الحديث ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله وللاشارة الى مقام
القلب المعنوي والحس الباطني وقع قوله ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وقوله حكاية عن الكفار الجاحدين لو كنا نعقل
او نسمع ما كنا في اصحاب السعير وللاشارة الى مقام الحس الظاهر من منازل القران بقوله تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله وللاشارة الى تفاوت مقامات
العلماء في درجات علمهم قال تعالى نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم وقوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله في حق الملائكة
وما منا الا له مقام معلوم **تذكرة تمثيلية** وبالجملة ان للقران درجات ومنازل كما للانسان وادنى مراتب القران وهو ما
في الجلد والغلاف كادنى مراتب الانسان وهو ما في الاهاب والبشرة وللقران في كل مرتبة ومقام حملة يحفظونه ويكتبونه ولا يمسونه الا بشرط
طهارتهم عن حدثهم او عن حدوثهم ونزاهتهم وانسلاخهم عن مكانهم او عن امكانهم والقشري من الانسان كالقشور من القران والانسان القشري
من الظاهرية لا يدرك الا المفهومات القشرية والنكات البيانية والاحكام العملية والسياسات الشرعية واما روح القران وسره ولبه فلا يدركه
الا اولوا الالباب وذوا البصائر اذ حقيقة الحكمة لا تنال الا بموهبة الله ولا يبلغ الانسان الى مرتبة ليسمى حكيما الا بان يفيض الله عليه من حكمه حكمة
ومن لدنه علما لان العلم والحكمة من صفاته الكمالية والعليم الحكيم من اسماء الله الحسنى ولابد فيمن له نصيب منهما ان يكون ذلك بمجرد موهبة
الله اياه له ولذلك قال سبحانه بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة الاية ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وسمى الحكمة
خيرا كثيرا وقال ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وما يذكر الا اولوا الالباب **فصل** في توضيح ما ذكرناه وتبيين ما اجملناه من كون
معرفة لب الكتاب مختصة باهل الله من ذوي البصائر والالباب اعلموا ايها الاخوان السالكين المعتبرين بامر الدين وفهم غرائب الكلام المبين
ان فهم غرائبه ورموزه وعجائبه مما لم يتيسر لاحد من الناس وان كان من الاكياس الا لمن درس علم اليقين وتعلم في مدارس آل ياسين ومكتب اهل
التقديس واهل ذكر الحكيم وقرأ الايات من ارقام اللوح العظيم ونسخة الاصل الكريم الذي هو الامام المبين وكان معلمه علمك ما لم تكن تعلم
وكان فضل الله عليك عظيما ومؤدبه ادبني ربي فاحسن تادبي وكان كاتب لوحه بالقلم ومصور صحيفة نفسه بصورة العلم والحكم هو ربك الاكرم
الكريم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فالله سبحانه معلمه لا بسبب اخر من الاسباب كفكر او تقليد او قياس او رواية او سماع بل بان يلقى القران
من لدن حكيم عليم او يسمع بسماع باطني في عالم الغيب من عند مطاع ثم امين **ومن ذلك وتلويح كلامي** ان اول ما ينكشف لاولي الايدي
روح القدس في مكتب التقديس ما معنى اللوح والقلم والكتابة والرقم ومعنى الم وطه ويس والقران الحكيم ومعنى ص والقران ذي الذكر وق والقران
المجيد ون والقلم وما يسطرون ومعنى الحروف الجمل وهي الحروف المقطعة القرانية والكلمات التامات المفردة وبعدها الكلمات المركبة الفرقانية
فان العناية الربانية لما تعلقت بتربية اطفال الادواح العالية افاد لهم رزقهم من البان ضروع الملكوت والجنان واذاق لهم من لطائف الرحمة
والرضوان اغذية لطيفة وحانية في كسوة الحروف المفردة على طريقة الرمز والاشارة الى مقاصد اهل البشارة لئلا يطلع عليها الاغنياء ومن لم يكن
لهم اهلية الوصول الى عالم الاسرار ومعدن الانوار فكتب الله اولا في الواح ارواحهم حروفا مجملة ومقطعات مفردة لعلهم يذكرون وبصنايع
آبائهم يصنعون وعلى مثل كتابتهم يكتبون والى منازلهم ومقاماتهم يرتقون وبايات الله يهتدون والى ربهم يرجعون لقد كنا حروفا
عاليات نزلنا في سطور سافلات وهذه الحروف المقطعة يسمى في عالم السر والخفي بالحروف المجملة وحروف الجمل وفي ذلك العالم يصير الحروف
المتصلة منفصلة ويصير المنفصلات مجملة متصلة لانه في يوم الفصل والتميز يميز الله الخبيث من الطيب ويوم الجمع ايضا بوجه لقوله تعالى ذلك يوم
الفصل جمعناكم والاولين وقوله ذلك يوم لا ريب فيه فاهل الدنيا لكونهم في مقام التفرقة المعنوية والجمعية الصورية الاتصالية يرون الحروف
المختلفة مجتمعة والمنفصلة متصلا والحرف الواحد بالمعنى حروفا متعددة فاول علامة من ارتفع من هذا المنزل ان ينكشف عليه معرفة الحروف المقطعة
وكيفية نزولها في لوح الكتاب ثم في صدور منشرحة لاولي الالباب كما اشار اليه بقوله ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون هذا لقوم
واشار الى مقام قوم اخرين بقوله تعالى قد فصلنا الايات لقوم يعقلون وقوله كتاب فصلت آياته فقد اتضح لك ايها السالك المسكين ان اول ما يرتسم
في لوح القارئ المبتدي حروف التهجي ليستعد بذلك لتلاوة الايات المكتوبة في الصحيفة القدسية ويطيع الله في امره تعالى اقرأ باسم ربك
الذي خلق وقوله اقرؤا ما تيسر من القران وعند ذلك يسهل عليه التلاوة والذكر ويتيسر له القراءة ولقد يسرنا القران للذكر فهل من مدكر وحينئذ

يتأتى له المحافظة للقران والمداومة على تلاوة اياته يحفظ الله تعـ قلبه عن وساوس الشيطان كما قال وانا له لحافظون ويكون قلبه عند ذلك
فلكا محفوظا عن اختطاف مردة الجن والشياطين وسماء مزينة بزينة كواكب ايات الكتاب المبين التى بها رجوم اوهام المعطلين واغاليط
الموسوسين واستراق المتخيلين كما قال وحفظنا من كل شيطان رجيم الا من استرق السمع فاتبعه شهاب مبين **اشعار تنبيهى**
وجملة القول ان من لم يظهر عليه سلطان الاخرة ولم يقم بعد عن قبر هذه النشأة لم يطلع على معانى الكلام ورموز ايات القران وحروفه وكلماته
ولم يحدث معه حروف المقطعة ولم يتجل له وجه قايله ومبدئه وعظمة كاتبه ومنشيه فانتبه يا مغرور وقم من مرقدك يا ممكور حتى تسافر معك
فى سبيل الله مهاجرا الى الله ورسوله ومشاهدة ملكوته الاعلى واستماع آياته الكبرى ولا تجلس مع اهل الغفلة والبطالة وذروا الذين اتخذوا دينهم
هزوا واشتغلوا بدنياهم لهوا ولعبا وغرتهم الحيوة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم وهم الذين ذمهم الله فى مواضع من كتابه ووبخهم بقوله ما لهؤلاء
القوم لا يكادون يفقهون حديثا وشكى الى الله رسوله عنهم بقوله يا رب ان قومى اتخذوا هذا القران مهجورا رب رجل اديب اريب عاقل
فصيح عارف بعلم اللغة والنحو والبلاغة متكلم قادر على فن المناظرة مع الخصما والالزام فى علم الكلام لم يسمع حرفا من حروف القران ولا فهم كلمة
واحدة من كتاب الله النازل على عبده ولم يرغب بعد الى ما هو بالحقيقة علم ونور وفقه وحكمة لاعراضه عن ذلك بما اكب عليه الجمهور مما
يعدونه علما وايمانا وفقها وايقانا فاخرج ايها العاقل من بيت حجابك وعتبة بابك واخلع عنك لباس اهل الجاهلية وانطلق عن قيودك
الرسمية ورسومك العامية لترى عجائب قدرة الله وعظمته فى انزال القران وتنزيل الكتاب والفرقان وترى فتح مقاليد خزائن السموات و
الارض بمفاتيح علم الغيب المبراة عن وصمة الشك والريب فان ادركك الموت فى الخروج عن بيت نشاتك الاولى الى الفطرة الثانية والنشأة
الاخرة فقد وقع اجرك على الله بل الله مولك وهو اجرك وجزاك كما قال ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع
اجره على الله **فصل** فى نعت القران بلسان الرمز والاشارة اعلم ايها المتدبر المتامل ان القران اذا كشف نقاب العزة عن وجهه ورفع جلباب
العظمة والكبرياء عن سره يشفى كل عليل داء الجهل ويروى كل غليل طلب الحيوة والحقيقة ويداوى كل مريض القلب بعلل الاخلاق الذميمة
واسقام الجهالات المهلكة وعن رسول الله صـ ان القران هو الدواء وان القران غنى لا فقر بعده ولا غنى دونه والقران هو حبل الله المتين
النازل الى هذا العالم لنجاة المقيدين بسلاسل التعلقات واغلال الاثقال والاوزار من حب الاهل والولد والجاه والمال وشهوة البطن
والفرج والذهب والفضة والخيل وطول الامال وهو مع عظمة قدره وماواه ورفعة سره ومعناه مما تلبس بلباس الحروف والاصوات واكتسى
بكسوة الالفاظ والعبارات رحمة من الله للعباد وشفقة على خلقه وتانيسا لهم وتقربا الى افهامهم ومداراة معهم ومنازلة الى اذواقهم والا
فما للتراب ورب الارباب ففى كل حرف من حروفه الف رمز واشارة وغنج ودلال وجلب للقلوب العشاق المشتاقين الى روح الوصال نوقعه لهذا
من عالم السماء لتخليص الاسراء من هذا المهوى وسجن الدنيا بقوله فذكرهم فان الذكرى تنفع المؤمنين فبسطت شبكة الحروف والاصوات مع حبوب
المعانى لصيد طيور السموات ولكل طير رزق خاص يعرف ذلك مبدع الخلائق ومنشيها ومعيدها ومبديها وانما الغرض الاصلى اصطياد
نوع خاص من الطيور السماوية برزق مخصوص سماوى من اغتذى به يفهم منطق الطير كله وهو المقصود من بسط الشبكة فى الارض وغيره سواء
عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وكان بعضهم لقصوره لا يطيق ملاحظة هذا الامر الذى به قوت القلوب وغذاء الارواح فالجموا
عما لا يطيقوا خوض غمرته فالجموا بلجام المنع وقيل لهم اسكتوا افاهذا خلقتم لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون ما للعميان وملاحظة حقايق الالوان
واما من امثالك مشكوة قلبه نارا مقتبسا من نور القران فادرك اسرار الامور والكلمات والايات كما هى فقيل لهم تادبوا بآداب الله ورسوله
واسكتوا فسروا بسر ضعفكم ولا تكشفوا حجاب الشمس لابصار الخفافيش فيكون ذلك سبب هلاكهم وانزلوا الى السماء الدنيا من منتهى علوكم
لبانس بكم ضعفاء الابصار وتقتبسوا من بقايا انواركم المشرقة المشرقية من وراء حجب مضروبة بينكم وبينهم وكونوا كما قيل شربنا واهرقنا على الارض
فضله وللارض من كاس الكرام نصيب ولذلك يوجد فى القران ما فيه صلاح كل احد وما رزق من الارزاق المعنوية والصورية الا ويوجد
فى الكتاب قسم منه لاهله متاعا لكم ولانعامكم ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين وكما يوجد فيه من حقايق الحكم وطرايف النعم التى فيها اغذية
للارواح والقلوب فكذلك يوجد فيه العلوم الجزئية والاغذية والادوية الصورية من القصص والاحكام والمواريث والديات والمناكحات
وغيرهما مما ينتفع به المتوسطون فى المنازل والعوالم ففيه الاغذية المعنوية والصورية معا والاقسام الاخروية والدنيوية جميعا فما من شئ
الا وفيه تبيانه ولو كان من باطنك طريق الى ملكوت القران وباطنه لتعرف كونه تبيانا لكل شئ **تنبيه واشعار** اعلم ان
خطابات القران كقوله يا ايها الانسان يا ايها الذين امنوا مما يختص باحباء الله المتالهين واوليائه المقربين لا المبعدين الممكورين

والجاحدين المنكرين اذ ليس لهم نصيب من رزق معنى هذا الكلام والكتاب الا قشور الالفاظ والمباني لانهم عن السمع لمعزولون ولو علم الله فيهم
خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون لان العناية الالهية ما سبقت لهم بالحسنى فهكذا كان اول هذا الامر واخره وانت ايضا
يا حبيبي لو لم يكن مما قضى الله فيك خيرا او لم يكن اهلا لذلك بحسب ما تيسر لك هذا الامر العسير في التقدير لما وقع منك الا التقليد كالعميان
ان كنت من المسلمين ولم يكن من الجاحدين واذا كنت اهلا له وقد اعطاك الله عينا صحيحة غير مكفوفة بحجاب تقليد ولا ماؤفة بآفة عصبية
فاذا فتحت عينيك ابصرت ما هو بين يديك فلا تحتاج الى قائد يقودك واما المقلد فهو كالاعمى في المشي يحتاج الى قائد ولكن ليس كلما
يدرك قائده ويفعله يمكن للمقلد ان يقلده فيه انما التقليد يجري في الامور الناقصة والافعال الدنية فالاعمى يمكن ان ينقاد ولكن الحد
فاذا ضاق الطريق وصار احد من السيف وادق من الشعر يقدر الطائر على ان يطير عليه ولم يقدر على ان يستجير وراءه اعمى وكذا اذا ادق المجاز
ولطف لطف الماء مثلا ولم يمكن العبور الا بالسباحة فقد يقدر الماهر بصنعة السباحة ان يعبر بنفسه وربما لم يقدر على ان يستجير
وراءه آخر فلو فرض القائد كالطير في طيرانه اوج عالم الملكوت بجو سماء الجبروت وكالسباح الماهر في سباحة بحر الحقائق والمعارف لم يمكن
للاعمى تقليد ذلك القائد في الطيران ولا للزمن المقعد عن اصل السير تقليد هذا في سير البحر فهذه العلوم التي تشتمل عليها كلام الله وكتبه
نسبة التدبر فيها على الحقيقة الى ما يدركه جماهير الناس وفيه مجال افكارهم كنسبة المشي على الماء الى المشي على وجه الارض فالمشي على الارض يمكن
ان يتعلم واما المشي على الماء فضلا عن الطيران في الهواء فلا يكتسب بالتقليد وبالتعلم بل ينال بقوة اليقين ولذلك لما قيل للنبي ص ان عيسى يقال
انه يمشي على الماء فقال لو ازداد يقينا لمشى على الهواء فلاهل القرآن وهم اهل الله خاصة بحمد الله اعين يبصرون بها آيات الله ولهم آذان
يسمعون بها كلماته وقلوب يعقلون بها اسرار حكمته وشريعته وايد يبطشون بها من ايد كرمه ورحمته وارجل يمشون بها في دار كرامته
ومنزل جوده ورافته

فصل في الاشارة الى نسخ الكتب ومحوها واثباتها قد ذكر الشيخ المحقق محيي الدين الاعرابي في الباب السادس
عشر وثلثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية انه قال في حكاية عن نفسه على طريق التمدح انه اسرى به حتى ظهر لمستوى يسمع فيه صريف الاقلام
وهو قوله لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير فالضمير في انه هو يعود على محمد ص فانه اسرى به فرأى الآيات وسمع صريف الاقلام فكان يرى الآيات
ويسمع فيها ما حظه السماع وهو الصوت فانه عبر عنه بالصريف والصريف الصوت قيل انه يتلى له من الملكوت فوقه ما يصل اليه لشخصه من
حيث هو راء ولكن وصل من حيث هو سميع الى اسماع اصوات الاقلام وهي تجري بما يحدث الله في العالم من الاحكام وهذه الاقلام رتبتها
دون رتبة القلم الاعلى ودون اللوح المحفوظ فان الذي كتبه القلم الاعلى في اللوح المحفوظ لا يتبدل وسمي اللوح بالمحفوظ لان المكتوب
فيه محفوظ من المحو فلا يمحى ابدا وهذه الاقلام التي رتبتها دون رتبة القلم الاعلى تكتب في الواح المحو والاثبات وهو قوله تعالى يمحو الله ما يشاء و
يثبت ومن هذه الالواح تنزل الشرايع والصحف والكتب على الرسل ولهذا يدخل في الشرايع النسخ في الاحكام وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم وما
ايضا ومن هذه الكتابة قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى ومن هذه الالواح وصف نفسه بالتردد وانه يتردد في نفسه في قبضه لنسمة المؤمن بالموت
وهو قد قضى عليه ومن هذه الحقيقة الالهية التي كنى عنها بالتردد الكوني في الامور ثم قال وهذه الاقلام هذه مرتبتها والملك الموكل بالمحو
ملك كريم على الله هو الذي يمحو على حسب ما يأمره به الحق تعالى والاملاء على ذلك الملك والاقلام من الصفة الالهية التي كنى عنها بالوحي المنزل
على رسوله بالتردد ولولا هذه الحقيقة الالهية ما اختلف امران في العالم ولا حار احد في امر ولا تردد فيه وكانت الامور كلها حتما مقضيا كما
ان هذا التردد الذي يجده الناس في نفوسهم حتم مقضي وجوده فيهم اذ كان العالم محفوظا بالحقائق ثم قال هذا انبائك بمكانة هذه الاقلام
التي سمع صوت كتابتها رسول الله ص من العلم الالهي ومن يمدها واي حقيقة الهية مستندها وما اثرها في العالم العلوي من الاملاك والكواكب
والافلاك وما اثرها في العناصر والمولدات وهو كشف عجيب يحوي على اسرار غريبة وعن احكام هذه الاقلام يكون جميع التأثيرات في العالم
ابدا ولا بد لها ان تكتب وتثبت انتثار الكواكب وانحلال الاجرام الفلكية وخراب هذه الدار الدنيا وانتقال العمارة في حق السعداء الى
العلى التي ارضها سطح الفلك الثامن وجهنم الى اسفل السافلين وهي دار الاشقياء واما القلم الاعلى فانه يثبت في اللوح المحفوظ كل شيء يجري
من هذه الاقلام من محو واثبات ففي اللوح المحفوظ اثبات المحو في هذه الالواح واثبات الاثبات ومحو الاثبات عنده وقوع الحكم وانتهاء امره
اخر فهو مقدس عن المحو فانه يمده القلم الالهي باختلاف الامور وعواقبها مفصلة مسطرة كل ذلك على الوجه الثابت وذلك بتقدير العزيز
العليم والقلوب الاولياء من طريق الكشف الالهي المحقق في التمثل من هذه الاقلام كشف صحيح كما مثلت الجنة لرسول الله ص في عرض الحائط انتهى
كلامه وانما اقتصرنا على نقل كلامه في هذا الباب لانه كلام محقق عند ذوي البصيرة ولم نعرض لشرح معانيه وحل رموزه وتطبيق مقاصده

على اسلوب البرهان لان المذكور في مواضع متفرقة من هذا الكتاب يكفي لمن تدبر فيها في ذلك سيما المذكور في مباحث علمه تعالى بالاشياء اجمالاً وتفصيلاً

فصل في ذكر القاب القرآن ونعوته لما علمت الفرق بين كلام الله وكتابه وهو بوجه كالفرق بين الامر والفعل فالفعل زماني محدث وامر الله برئ عن التغير والتجدد وكذا علمت الفرق بين كون النازل قرآنا وكونه فرقانا وان احدهما بسيط والاخر مركب فقد حصل ههنا اربعة القاب الكلام والكتاب والقرآن والفرقان فاعلم ان من جملة اسمائه ونعوته النور لانه نور عقلي ينكشف به احوال المبدء والمعاد وتتراأى منه حقائق الاشياء ويهتدى به في ظلمات بر الاجسام وبحر النفوس ويظهر به للسالكين الى دار الاخرة طريق الجنة وطريق النار قال تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم فقوله نور اشارة الى مرتبة العقل القرآني البسيط المسمى بالقلم الالهي وقوله كتاب اشارة الى هاتين المرتبتين قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب فالحكمة للقرآن والفصل للكتاب وقال أومن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها ومن اسمائه الحكمة وهي افضل علم باحكم معلوم فلا حكيم بالحقيقة الا الله ولهذا قيل انها موهبة ربانية لا تحصل بسعي واكتساب لا يوصف بها الا المتجردون عن جلباب البشرية والمنسلخون عن لباس هذا الوجود الكوني بالزهد الحقيقي والفناء عن شوائب الخليقة كما قال ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة ومن اسمائه الخير فالذي يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن اسمائه الروح قوله تعالى يلقي الروح من امره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق ومنها الحق لانه ثابت لا يتغير ابدا من حق الامر اذا ثبت ولانه صادق مطابق للواقع لا يعتريه شك ولا ريب قوله ويرى الذين اوتوا العلم الذي انزل اليك من ربك الحق وقوله تعالى نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وقوله أفمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب وقوله بل هو الحق من ربك لتنذر قوما ما اتاهم من نذير ومنها الهدى لانه يهدي الى الحق وهو الحق باعتبار آخر كما مر قوله تعالى ذلك هدى الله يهدي به من يشاء وقوله هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ومنها الذكر لانه ما يتذكر به امور الاخرة واحوال المبدء والمعاد قوله تعالى انه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون ومنها النبأ العظيم لانه يخبر عن عالم الغيب والمغيبات وعن اسرار النفوس وضمائر القلوب قل هو نبأ عظيم انتم عنه معرضون ومنها الشفاء لانه يقع به الشفاء عن الامراض النفسانية والاسقام الباطنية والآلام الاخروية من عذاب الجهل والحسد والكبر والعجب والرياء والنفاق والرعونة والشهوة والغضب وحب المال والرياسة وسائر الامراض المهلكة التي اذا استحكمت وتمكنت في القلب اعيت اطباء النفوس عن علاجها قوله تعالى قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى اولئك ينادون من مكان بعيد ومنها الرحمة قوله تعالى وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون وقوله وانه لهدى ورحمة للمؤمنين ومنها العلي الحكيم اما كونه عليا فلانه نزل حقيقته من العالم العلوي العقلي واما كونه حكيما اي ذا حكمة فلان القرآن كما مر له مقام عقلي قائم بذاته فيه حقائق الاشياء على وجه بسيط اجمالي وان العقل بالفعل كما علمت عاقل وعقل باعتبارين وكذلك القرآن في كونه حكيما وحكمة فهو حكمة من حيث كونه بذاته علما بحقائق الموجودات وحكيم من حيث انه علم قائم بذاته في المقام العقلي فذاته من غير صفة زائدة عالم بالاشياء كما هي فيكون حكيما الا ان صدق المشتق لا يستدعي عروض مبدء الاشتقاق قوله تعالى يس والقرآن الحكيم وقوله تعالى وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم ومنها ذو الذكر والفرق بين كونه ذكرا وذا الذكر اعتباري كما مر في كونه حكمة وحكيما قوله تعالى ص والقرآن ذي الذكر ومنها التنزيل لكونه نزله الله من المرتبة العقلية الاجمالية الى المرتبة التفصيلية قوله تعالى تنزيل من الرحمن الرحيم ومنها المنزل قوله تعالى والذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق والفرق بين كونه تنزيلا وكونه منزلا على قياس ما سبق ومنها البشير والنذير قوله تعالى كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون بشيرا ونذيرا فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون ومنها البشرى والفرق بين البشرى والبشير كما مر قوله تعالى هدى وبشرى للمؤمنين وكذا الحال في كونه هدى وهاديا كما في قوله تعالى ويهدي الى صراط العزيز الحميد ومنها المجيد قوله تعالى ق والقرآن المجيد ومنها العزيز قوله تعالى وانه لكتاب عزيز ومنها العظيم قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم ومنها الموعظة الحسنة قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ومنها النعمة لانه مما يتنعم ويتلذذ به اهل الله فوق ما يتنعم ويتلذذ اهل الدنيا بلذائذهم الحسية ولا نسبة بين نعم الدنيا ونعم الآخرة بل هذه اللذائذ الحسية آلام بالاضافة الى لذة المعرفة والحكمة كما سنبين في موضعه قوله تعالى يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها واكثرهم الكافرون اي يصدقون بحقيقتها مجملا ولا فلو عرفوها عرفانا حقيقيا لفازوا بالنعيم الابدي ولم يكونوا من اهل الجحود ولذلك وصفهم بالكفر ومنها الرزق قوله تعالى ورزق ربك خير وابقى ومنها المبين لانه يتبين به حقائق الموجودات ويظهر به اسرار المتشابهات واحكام الربوبية والعبودية واحوال العباد واقسامهم يوم البعث والمعاد قوله تعالى تلك آيات

الكتاب و قران المبين ومنها الميزان لانه معيار صحيح ومقياس مستقيم يوزن به مثاقيل الاعمال وموازين العلوم والافكار ويستعلم به صحيحها من سقيمها
وراجحها في سوق القيمة من كاسدها وحقها من باطلها قوله تعالى لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط
والسماء رفعها ووضع الميزان الا تطغوا في الميزان الى غير ذلك من الالقاب والاسامي ولا شك ان كثرة الاسامي والاوصاف تدل على عظم شان المسمى
الموصوف والله اعلم بجلالة شان كلامه وكتابه

الموقف الثامن في العناية الالهية والرحمة الواسعة لكل شيء وكيفية دخول الشر والضر

في المقدورات الكائنة بحسب القضاء الالهي والتقدير الرباني وفيه فصول

فصل في القول في العناية لا شبهة في ان واجب الوجود تام
الحقيقة وفوق التمام وكذا ضرب من الملائكة المقربين والعقول المقدسين تامة الذوات متصلة الهويات بهوية الواحد الحق فلا يفعلون
ما يفعلون لاجل غرض فيما دونهم من احوال هذا العالم وبالجملة العلل العالية لا يجوز ان يكون مصدر الافعال منها الاغراض وغايات تعود
اليها من فعلها والا لم تكن حاصلة قبل الفعل والا لم تكن تامة الكلمة والذات بل ناقصة مستفيدة الكمال من جهة معلولاتها وهذا ممتنع جدا
فثبت انها لا يهمها في فعلها شيء ولا يدعوها داع ولا يعترض على ذواتها ايثار طار ولا ارادة زائدة الا الاقتداء بالخير الاقصى والنور الاتم
الاعلى واما الواحد الحق فليس فوقه غاية ينظر اليها في افاضة الخير وبث الرحمة العامة ومع ذلك فانا نشاهد في موجودات هذا العالم وجزئ
النظام وافراد الاكوان سيما في النبات والحيوان بل في كليات الاعيان من الافلاك والاركان من حسن التدبير وجودة الترتيب ورعاية المصالح
والمنافع وابداع القوى والاسباب الملائمة للاغراض الدافعة للآفات والمفسدات ما يقضي به آخر العجب ولا يسع لاحد ان ينكر الآثار العجيبة في جزئيات
الاكوان فكيف في كلياتها كما سنذكر انموذجا منها وتلك الجزئيات مثل مصالح ومنافع روعيت في بعض النباتات كالنخل والعنب وبعض
الحيوانات العجم الحقيرة كالنحل والعنكبوت مما ليس يصدر ذلك على وجه الاتفاق من غير تدبير سابق وحكم مطابق ومصلحة مرعية وحكمة مرضية
فاذن يجب ان يعلم ان العناية كما مر هي كون الاول تعالى عالما لذاته بما عليه الوجود في النظام الاتم والخير الاعظم وعلة لذاته للخير والكمال بحسب
اقصى ما يمكن وراضيا به على النحو المذكور وهذه المعاني الثلاثة التي يجمعها معنى العناية من العلم والعلية والرضا كلها عين ذاته بمعنى ان ذاته
عين العلم بنظام الخير وعين السبب التام له وعين الرضا به وهو المشية الازلية فذاته بذاته صورة نظام الخير على وجه اعلى واشرف لانه الوجود
الحق الذي لا غاية ولا حد في الكمال وراءه فاذا كان كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في النظام والاتم بحسب الامكان فيفيض عنه ما يعقله
نظاما وخيرا على الوجه المذكور الذي عقله فيضانا وصدورا متادّيا الى غاية النظام وصورة التمام على اتم تادية فهذا هو معنى العناية الخالية
عن الشين والنقص ومن اعتقد غير هذا من القائلين بالاتفاق المنسوب الى بعض القدماء والقائلين بالارادة الخالية عن الحكمة والعناية المنسوبة
الى الشيخ الاشعري والقائلين بالغرض السفلي العائد الى الخلق فقد ضلوا اضلالا بعيدا حيث جحدوا واشركوا بالله تعالى وتوحيده وما قدروا الله
حق قدره **فصل** في مباحث الخير والشر ان الخير ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه ويكون كل ذات مولية وجهه
القصد اليه سطره في ضروريات وجودها واوائل فطرتها وفي مكملات حقيقتها ومتممات صفاتها وافعالها وتوالي فضائلها ولواحقها فالخير
المطلق الذي يتشوقه كل الاشياء ويتم به او بما يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها هو القيوم الواجب بالذات جل ذكره لانه وجود مطلق لا نقص فيه
ونور محض وبهاء محض وتام وفوق التمام فيعشقه ويتشوقه كل ممكن بطباع امكانه وكل موجود دونه بطباع نقصانه فيخضع له كل معلول بقوة
معلوليته وفقره فكل ما سواه لا يخلو من شوب نقص وفقر فلم يكن شيء من المعلولات خيرا محضا من كل جهة بل فيه شوب شرية بقدر نقصانه
ودرجته عن درجة الخير المطلق الذي لا يتناهى خيريته الى حد ولا يكون فوقه غاية وللشر معنى آخر هو المصطلح عليه هو فقد ذات الشيء او فقد كمال
من الكمالات التي تخصه من حيث هو ذلك الشيء بعينه والشر على كلا المعنيين امر عدمي وان كان له حصول في بعض حصول الاعدام والامكانات
للاشياء ضربا من الحصول في طرف الاتصاف ولاجل ذلك قالت الحكماء ان الشر لا ذات له بل هو امر عدمي اما عدم ذات او عدم كمال ذات والدليل
عليه انه لو كان امرا وجوديا لكان اما شرا لنفسه او شرا لغيره لا جائز ان يكون شرا لنفسه والا لم يوجد لان وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم
شيء من كمالاته ولو اقتضى الشيء عدم بعض ما له من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه ثم كيف يتصور ان يكون الشيء مقتضيا لعدم
كمالاته مع كون جميع الاشياء طالبة لكمالاتها اللائقة بها وللعناية الالهية كما اشير اليها لا يقتضي اهمال الشيء بل توجب ايصال كل شيء الى
كماله فيكون الاشياء طالبة بطبعها وغرائزها طالبة لكمالاتها وغاياتها لا مقتضية لعدمها ونقصانها ولا جائز ايضا ان يكون الشر على تقدير
كونه وجوديا شرا لغيره لان كونه شرا لغيره اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير او يعدم بعض كمالاته او لانه لا يعدم شيئا فان كان كونه شرا
لكونه معدما للشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس ذلك الامر الوجودي المعدم وان لم يكن معدما للشيء اصلا

فليس

فليس شرا لما فرض انه شر له فان العلم الضروري حاصل بان كلما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كمال له فانه لا يكون شرا لذلك لعدم استضراره به واذا
لم يكن الشر الذي فرضناه امرا وجوديا شرا لنفسه ولا شرا لغيره فلا يجوز عده من الشر وصورة هذا القياس على نظم الطبيعي هكذا لو كان الشر امرا
وجوديا لكان الشر غير شر والتالي باطل فكذا المقدم وبيان اللزوم وبطلان التالي صار مقررا فعلم ان الشر امر عدمي لا ذات له اما عدم ذات او
عدم كمال لذات وانت اذا تاملت واستقريت معاني الشرور واحوالها ونسبها وجدت كلما يطلق عليه اسم الشر لا يخرج من امرين فانه اما عدم
محض او مؤد الى عدم فيقال شر للمثل الموت والجهل البسيط والفقر والضعف والتشويه في الخلقة ونقصان العضو والقحط وامثالها عدميات
محضة ويقال شر لما هو مثل الالم والحزن والجهل المركب وغير ذلك من الامور التي فيها ادراك لمبدء ما وسبب ما لا فقد لمبدء ما وسبب ما
فقط فان السبب المضاد المنافي للخير والكمال الموجب للفقد والزوال قسمان القسم الاول ما كان مواصلا للمضرور به المأوف من جهة وجوده
فيدركه مثل عدم الصحة والسلامة لكن مادته يفقد ان اتصال العضو بوجود حرارة ممزقة له وقطاعة لذاعة فانه من حيث يدرك فقد الاتصال
وزوال الصحة بقوة شاعرة في مادة ذلك العضو وطبيعته يدرك بتلك القوة بعينها السبب المؤذي لها ايضا فيكون هناك ادراكان ادراك
امر عدمي على نحو ادراك سائر الامور العدمية وادراك امر وجودي على نحو ادراك سائر الامور الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه
بل بالقياس الى هذا الشيء واما المدرك الاخر من عدم الكمال وزوال الاتصال فهو شر في نفسه وليس شرا بالقياس اليه فقط حتى يتصور له وجود
ليس يكون بحسبه شرا بل وليس نفس وجوده الا شرا فيه وعلى نحو كونه شرا فان العمى لا يجوز ان يكون الا في العين ومن حيث هو في العين لا يجوز
ان يكون الا شرا وليس له جهة اخرى يكون بها غير شر بخلاف ذلك الامر الوجودي المضر المؤلم فان الحرارة المؤذية او الخلط اللذاع او السم القاتل
يتصور لها نحو اخر من الوجود لا يكون بحسبه شرا بل خيرا والقسم الثاني ما كان غير مواصل للمضرور به كالسحاب المظل المانع لشروق الشمس على
المحتاج اليه في استكماله بالتسخين وكالبرد المفسد للثمار والمطر المانع عن تبيض الثياب فان كان المفتقر الى الاستكمال دراكا ادرك
فقد كماله وعدم انتفاعه ولكن لم يدرك من حيث انه يدرك لذلك ان السحاب قد حجب والمطر قد منع او البرد قد افسد ثماره بل من حيث
انه مدرك بقوة اخرى كالبصر او غيره فان المفتقر الى التسخين بشعاع الشمس مثلا المزاج بدنه بقوته اللمسية وهي بالحقيقة عادمة لكماله
اللمسي فاقدة للسلامة والاعتدال المزاجيين وهي ايضا مدركة لهذا الشر الحقيقي الذي هو العدم والفقدان واما المدرك للمزيل لكماله
كالسحاب ههنا فهو البصر لا قوة اللمس فليس هو من حيث انه مبصر متاذيا عن السحاب ولا متضررا منه ولا منتقصا بل من حيث كونه ذا لمس
وذائقة لمسية والقوة اللمسية لا يدرك السحاب المعدم لكماله بل الذي تدركه هذه القوة هو عدم الصحة وزوال الكيفية الملائمة فالشر
بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم واصل الى الشيء ولا كل عدم واصل اليه فان عدم الحلاوة في قوة السمع والبصر ليس شرا لهما بل عدم
واصل اليه يكون عدم مقتضى طبيعته من الكمالات التي تخص نوعه وطبيعته واما الوجودات فهي كلها خيرات اما مطلقا اي بالذات وبا
لقياس جميعا او بالذات ولكن قد يعرضها بالقياس الى بعض الاشياء ان يؤدي الى عدمه او عدم حال من احواله ويقال لها الشر بالعرض وهو
المعدم المزيل او الحابس المانع للخير عن مستحقه او المضاد المنافي لكمال يقابله وخير يضاده ومن هذا القسم الاخلاق المذمومة المانعة للنفوس
عن الوصول الى كمالاتها العقلية كالبخل والجبن والاسراف والكبر والعجب وكذا الافعال الذميمة كالظلم والقتل عدوانا وكالزنا والسرقة
والغيبة والنميمة والفحش وما اشبهها فان كل واحد من هذه الاشياء في ذاته ليس بشر وانما هي من الخيرات الوجودية وهي كمالات لاشياء
طبيعية بل لقوى حيوانية او طبيعية موجودة في الانسان وانما شريتها بالقياس الى قوة شريفة عالية شانها في الكمال ان تكون قاهرة
على ما تحتها من القوى غير خاضعة ولا مذعنة اياها فالحر والبرد المولمان للحيوان المفسدان للثمار ولاغذية الانسان وسائر الانعام كيفيتان
من الكيفيات الفعلية وهما من كمالات الاجسام الطبيعية العنصرية وانما الشر في فقد الصحة والسلامة وزوال الاعتدال من امزجة النبات
والحيوان وكذلك الاخلاق الذميمة كلها كمالات للنفوس السبعية والبهيمية وليست بشرور للقوى الغضبية والشهوية وانما شرية
هذه الاخلاق الرذيلة بالقياس الى النفوس الضعيفة العاجزة عن ضبط قواها عن الافراط والتفريط وعن سوقها الى مسالك الطاعة للمبدء
الاتم الذي يوطيه لسعادة الباقية وكذا شرية هذه الافعال الذميمة كالزنا والظلم بالنسبة الى السياسة البدنية او المدنية والظلم انما
هو شر بالنسبة الى المظلوم على الوجه الذي عرفته واما بالنسبة الى الظالم من حيث هو ظالم فليس بشر الا بكونه ذا قوة نطقية فيتضرر به ازيد
مما يتضرر به المظلوم في اكثر الامر وكذلك الالام والاوجاع والغموم والهموم وغيرها فهي من حيث كونها ادراكات لامور ومن وجودها
او صدورها من العلل الفاعلة لها خيرات كمالية وانما هي شرور بالقياس الى متعلقاتها من الاعدام والفقدانات والمفسدات والمولمات

فاذا تصفحت عن جميع الاشياء الموجودة فى هذا العالم المسماة عند الجمهور شرورا لم تجدها فى انفسها شرورا بل هى شرور بالعرض خيرات بالذات كما مر
بيانه بالوجه القياسى والغرض من ذكر هذه الامثلة ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهة الاستقراء او التمثيل بل لدفع النقوض بايرادها
وليتضح الفرق بين الشر بالذات والشر بالعرض ويزول الاشتباه بين الامرين وينكشف ان الشر فى كل ما يعد وينسب شرا يرجع الى الامر العدمى والا
فالبرهان هو الذى مر بيانه فى اول هذا الفصل عند من يدعى البداهة فى هذا المطلب والمذكور من الامثلة للتنبيه والتذكير **شك وتحقيق**
اعلم ان ههنا اشكالا معضلا لم تنحل عقدته الى هذا الوقت وهى منحلة بعون الله العزيز تقريره ان الالم هو نوع من الادراك فيكون
وجوديا معدودا من الخيرات بالذات وان كان متعلقه عدميا فيكون شرا بالعرض كما ذكرناه لكنا نجد بالوجدان انه يحصل هنالك شران احدهما
ذلك الامر العدمى كقطع العضو مثلا او زوال الصحة والاخر الامر الوجودى الذى هو نفس الالم وذلك الامر الوجودى المخصوص شر لذاته
وان كان متعلقه ايضا شرا اخر فانه لا شك ان تفرق الاتصال شر سواء ادرك او لم يدرك ثم الالم المترتب عليه شر آخر بين الحصول لا ينكره عاقل
حتى لو كان التفرق حاصلا بدون الالم لم يتحقق هذا الشر الاخر ولو فرض تحقق هذا الالم من غير حصول التفرق لكان الشر بحاله فثبت ان نحوا
من الوجود شر بالذات فبطلت هذه القاعدة الكلية ان كلما هو شر بالذات فهو امر عدمى فهذا ما ذكره العلامة الدوانى فى حاشية التجريد
ولم يتيسر له دفعه ولذا قال والتحقيق انهم ان ارادوا ان منشأ الشرية هو العدم فلا يرد هذا النقض عليهم وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم
وما عداه انما يوصف به بالعرض حتى لا يكون بالحقيقة الا شرية واحدة هى صفة العدم بالذات وينسب الى غيره بالتوسط كما هو شان الاتصاف
بالعرض فهو وارد فافهم انتهى كلامه واقول فى دفعه ان مقصودهم هو الثانى والايراد مدفوع عنهم بان الالم ادراك للمنافى العدمى كتفرق الاتصال
ونحوه بالعلم الحضورى وهو الذى يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لا صورة اخرى حاصلة منه فليس فى الالم امران احدهما مثل التفرق والقطع
وفساد المزاج والثانى صورة حاصلة منه عند المتالم يتالم لاجلها بل حضور ذلك المنافى العدمى هو الالم بعينه فهو وان كان نوعا من الادراك
لكنه من افراد العدم فيكون شرا بالذات وهو وان كان نحوا من العدم لكن له ثبوت على نحو ثبوت اعدام الملكات كالعمى والسكون والفقر والنقص
والامكان والقوة ونظائرها وقد علمت ان وجود كل شئ عين ماهيته فوجود العدم عين ذلك العدم كما ان وجود الانسان عين الانسان
ووجود الفلك عين الفلك وعلمت ايضا ان العلم بكل شئ عين المعلوم منه بالذات فههنا الوجود عين التفرق او الانقطاع او الفساد الذى
هو عدمى والادراك المتعلق به عين ذلك الوجود الذى هو نفس الامر العدمى فقد ثبت ان الالم الذى هو الشر بالذات من افراد العدم ولا شك
ان العدم الذى يقال انه شر هو العدم الحاصل لشئ لا العدم مطلقا كما اشير اليه سابقا فاذن لا يرد نقض على قاعدة الحكماء ان كلما هو شر
بالذات فهو من افراد العدم البتة والذى يزيدك ايضاحا لهذا المقام من ان الالام والاوجاع من جملة الاعدام ان النفس قد اشرنا الى ان قوتها
سارية فى البدن وانها هى التى تشعر وتحس بانواع المحسوسات فهى بعينها الجوهر اللامس الذائق الشام وهى عين الصورة الطبيعية الاتصالية
المزاجية وكل ما يرد على البدن من الاحوال وجوديا كان او عدميا فالنفس تنفعل منه وتتالم بالحقيقة وتتاثر منه لاجل قواها السارية فى البدن
فتفرق الاتصال الوارد على الجسم لا شك انه شر للجسم لانه زوال اتصاله وعدم كماله فلو كان الجسم موجودا حيا عند انفصاله شاعرا بتفرق اتصاله
كان له غاية الشرية التى لا يتصور فوقها شرية شئ لانه يثبت عدمه له عند وجوده فاذا كان كذلك والنفس كما علمت لها ضرب من الاتحاد بالبدن
فكلما يرد على البدن عند تعلق النفس به فكانما ورد على ذات النفس ولهذا تتاذى وتتالم بالجراحات والامراض وسوء المزاج البدنى بقدر
تعلقها واتحادها لكن النفس لما كانت لها مقامات اخرى ونشآت غير هذه النشاة التى وقع لها الاذى بسببها لم يكن اذاها من جراحة عظيمة
او سوء مزاج شديد او فساد او موت مثل اذى الحى الذى حيوته بعينها حيوة البدن فتامل يا حبيبى لينكشف لك ان الشر غير لاحق الا لما فى طباعه
ما بالقوة وذلك لاجل المادة الجسمية بسبب ان وجودها وجود ناقص متهئ لقبول الفساد والانقسام والتكثر وحصول الاضداد فيها و
الاستحالة والتجدد فى الاحوال والانقلاب فى الصور فكلما هو اكثر برائة من المادة فهو اقل شرا ووبالا واعلم ان الشرور يلحق المواد على وجهين لا
اما ان يلحقها الاول امر يعرضها فى اول الكون واما لامر يطرأ عليها بعد التكون فالقسم الاول كما يتمكن فى اول وجودها هيئة من الهيئات تمنعها
تلك الهيئة استعدادها الخاص لكمال الذى تشوقت بقابله وبوازيه كالمادة التى يتكون منها صورة انسان او فرس او نبات اذا عرض لها من
الهيئات ما جعلها اسوء مزاجا واقل اعتدالا واعصى جوهرا من قبول تلك الصورة على الوجه الاكمل فلم يقبل التقويم الاحسن والشكل الاتم
والتخطيط الاليق فتشوهت الخلقة بسببها ولم يوجد المحتاج اليه من كمال الاعتدال فى المزاج وتمام الشكل فى البنية لا لان الفاعل المعطى قد
قصر وما جاد فيما افاد بل لان المنفعل لم يقبل واما القسم الاخر فهو احد امرين اما مانع وحاجب يحول بين الشئ ومكمله واما مضاد ولصل مبطل

للكمال محق مثال الاول وقوع سحب كثيرة متراكمة او اظلال الجبال شاهقة تمنع تاثير الشمس في الثمار ليبلغ الى النضج وينال الكمال ومثال الثاني
حصول البرد الشديد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد استعداده الخاص وما يتبعه من الصورة الكمالية **فصل** في اقسام الاحتمالات
التي للموجود من جهة الخير والشر قد جرت عادة الحكماء بان يقسموا الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية في بادي الاحتمال الى خمسة اقسام ما هو
خير كله لا شر فيه اصلا وما فيه خير كثير مع شر قليل وما فيه شر كثير مع خير قليل وما يتساوى فيه الخير والشر وما هو شر مطلق لا خير فيه اصلا
والاقسام الثلثة الاخيرة غير موجودة في العالم اصلا انما الموجود من الخمسة المذكورة هو قسمان فالقسم الاول الذي كله خير مطلق لا شر فيه
اصلا هي امور وقعت تامة الوجود لا يفوتها شيء مما ينبغي ان يكون لها بالامكان العام الا وقد حصل لها في فطرتها الاصلية الاولية وليس فيها لا لطبعها
ما لا ينبغي لها لا في اول الوجود ولا بعده لانها بالفعل من جميع الوجوه وهي كالعقول المقدسة وكلمات الله التامات التي لا تتبدل ولا تنقص
ويتلوها من قرب بها النفوس السماوية فانها وان كان فيها ما بالقوة الا انها مستكفية بذاتها ومقوم ذاتها في خروجها من القوة الى الفعل
غير ممنوعة عن البلوغ من حد النقص الى الكمال الممكن وكذلك ضرب من النفوس الكاملة الانسانية اذا لحقت بالسابقين المقربين فهي ايضا
من هذا القسم فيجب وجود هذا القسم من المبدأ الاعلى لاجل كونه خيرا محضا يفعل الخير لا محالة وقد علمت مما سبق من البراهين وجود العالم
العقلي ومن قاعدة الامكان الاشرف والاخس وجود الاشرف قبل وجود الاخس والقسم الثاني وهو الذي فيه خير كثير يلزمه شر قليل فيجب
وجود هذا القسم ايضا منه لان تركه لاجل شدة القليل ترك الخير الكثير وترك الخير الكثير شر كثير فلم يجز تركه فيجب ايجاده عن فاعل الخيرات
ومبدأ الكمالات ومثال هذا القسم الموجودات الطبيعية التي لا يمكن وجودها على كمالها اللايق بها الا وقد يعرض لها بحسب المصادمات و
المصاكات الاتفاقية منع غيرها عن كمالاتها او محق الكمالات عن غيرها كالنار التي كمالها في قوة الحرارة والاحراق وبها تحصل المصالح
العظيمة والمنافع الكثيرة لكن قد يعرض لها احراق بيت ولي وثياب نبي وكذا الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة والسيلان وقد يعرض
له تغريق بلاد وهلاك عباد وكذلك الارض والهواء والمطر والسحاب وغير ذلك وهذا القسم من الموجودات الممكنة انما يكون فيما يمكن فيه
الاحالة والاستحالة والكون والفساد لكن اذا تأملنا حال الشخص المستضر بشيء من هذه العناصر الاربعة وتأملنا حال انتفاعه طول عمره بكل
واحد منها لم يكن لذلك القدر اليسير من الضرر نسبة يعتد بها الى ذلك النفع الكثير واذا كان الامر كذلك في الشخص الواحد المستضر
فكيف يكون الحال في نسبة ذلك الضرر اليسير الى انتفاع جميع الاشخاص الانسانية والحيوانية وغيرها وكذلك الادوية والاغذية النباتية
التي قد يتضرر بها في الندرة وكذلك وجود حيوانات في انفسها خيرا الا انه يعرض لها بسبب مصاكات اتفاقية تأدي ضررها الى غيرها من
الحيوانات كالحيات والعقارب والسباع الضارة والجوارح المفترسة وغير ذلك وكذلك الانسان المستعد للكمالات النفسانية والعقلية
والخيرات الظنية والحقيقية قد يعتريه بسبب امور اتفاقية اعتقادات فاسدة وجهالات مركبة واخلاق ذميمة واعمال سيئة واقتراف
خطيئات تضره في المعاد ولكن هذه الشرور انما تكون في اشخاص قليلة اقل من اشخاص السالمين عن هذه الشرور والآفات وفي اوقات اقل من
اوقات العافية والسلامة عنها **فصل** في ان جميع انواع الشرور من القسم المذكور لا توجد الا في عالم الكون والفساد بسبب وقوع التضاد فيه
وذلك لانك قد علمت ان الشر الذي كلامنا فيه ويقع الاصطلاح عليه هو عدم ذات او عدم كمال لها واما كون نوع ادون منزلة من نوع
آخر واخس درجة منه في حد نفسه فليس ذلك شرا في حقه فكون العقل ادون من الواجب وكون النفوس اخس منها والافلاك ادون من الكواكب و
الطبيعة ادون من النفس لا يعد من الشرور فعلى هذا لا يوجد الشر في عالم الافلاك وما فيها وما فوقها اصلا بل انما يوجد تحت السماء في
عالم الكون والفساد ومادة الكائنات العنصرية والتي يقع فيها من انواع الشرور قليلة بالنسبة الى الخيرات الواقعة فيها ومنشأ ذلك الوقوع
هو قبولها للتضاد الموجب للكون والفساد فانه لولا التضاد ما صح حدوث الحادثات التي بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات فامتنع
وجود نفوس غير متناهية واشخاص كذلك والنفوس لا تحصل الا عند حصول الابدان واستعداد موادها لتعلق النفس بها وذلك لا يحصل
الا بتفاعل الكيفيات المتضادة فالتضاد في هذا العالم الحاصل سبب دوام الفيض فيكون خيرا بالنسبة الى النظام الكلي وشرا بالنسبة الى
الاشخاص الجزئية على ان التضاد الذي هو سبب الكون والفساد ليس بجعل جاعل لان كون الكيفيات كالحرارة والرطوبة واليبوسة واشباهها ذات
متضادة انما هو من لوازم ماهياتها بحسب وجودها الخارجي المادي وان لم يكن من لوازم وجودها العقلي كما وقعت الاشارة اليه ولوازم الوجود
كلوازم الماهيات غير مجعولة فالمجعول بالذات في هذه الانواع نفس وجوداتها لا اتصافها بالذاتيات ونقصاناتها الذاتية كما مر ذكره وقبولها للتضاد
من النقايص اللازمة لذاتها لا بجعل جاعل وكما لا يمكن ان يجعل الفاعل الاشكال الكرية متراصة دون تخلل ويمكن ذلك في المربعات والمسدسات

وما يتخلى هي اليه كالمثلث المتساوى الاضلاع كذلك لا يمكن للفاعل ان يجعل اصول الكائنات غير متضادة **فصل** في كيفية دخول الشر
في القضاء الالهي قد علمت انه ليس للمهيات الممكنة في امكانها وافتقارها وجودها الى موجد علة ولا لكون وجودها ناقصا عن التمام الواجبى
ولا لكون مادة الكائنات متضادة الصور سبب ولا لكون المستغرق في شهوات الدنيا ولذاتها محترقا بنار الجحيم محجوبا عن الجنة والنعيم سبب
فهذه هي اللوازم الضرورية التي ليست بجعل جاعل انما المجعول ملزوماتها التي هي من جملة الخيرات فكثير من الغايات الكمالية لبعض الاشياء
مضرة او مفسدة كما ان غاية القوة الغضبية مضرة بالقوة الناطقة وقد عرفت فيما تقدم في العلم الكلي من مباحث العلة الغائية الضرورات
التي تلزم الغايات الذاتية فهذه الشرور من لوازم الغايات الخيرية كالامكانات اللازمة للهويات والنقصانات الضرورية للوجودات والنقصانات
الوجودية عن رتبة الوجود الاول متفاوتة فان نقصان الجسم عن درجة الواجب اكثر من نقصان النفس ونقصان الحس عن درجة العقل الاول اكثر
من نقصان الخيال فلو كان النقصان في جميع الممكنات متشابهة لانواع جميعها نوعا واحدا ومهياتها مهية واحدة وكما ان مهيات
الانواع جميعا بعضها متفاوتة فكذلك هويات الاشخاص تحت نوع واحد متفاوتة وبالجملة الابداع يوجب نقصان المبدع عن المبدع
والا لم يكن احدهما بكونه مبدعا والاخر مبدعا اولى من العكس فاذن من الضرورة ان لا يكون ممكن ما خاليا عن نقص وقصور ومن الضرورة
ان يكون النقص في عالم النفوس اكثر منه في عالم العقول وفي عالم الطبايع اكثر واوفر منها في عالم النفوس وفي عالم العناصر اكثر واشد منها في عالم
الافلاك وهكذا الى ان ينتهى الى مادة لاخيرية فيها الا القوة والاستعداد لقبول الاشياء وستعلم انها وان بلغت الى نهاية الخسة
والشرية في ذاتها لكنها وسيلة لحدوث الخيرات كلها وان الوجود بسببها يعود ويرجع الى الكمال بعد النقص والى الشرف من الخسة والى
الصعود من الهبوط وهذه المادة كما انها قابلة للصورة قابلة للعدم ولا يمكن لها ان يقبل الصور كلها ولا يقبل اعدامها ومقابلاتها فاذن
نقول ان الشرور التي هي من باب الاعدام والنقصانات والقصورات في الجبلة فليس ثبوتها لان فاعلا يفعلها بل لان الفاعل لم يفعلها
وهي التي ليست خيرا بالقياس الى شيء واما الشرور التي تلحق باشياء هي في نفسها خيرات وبالقياس الى بعض الاشياء شرور كوجود النار و
الماء والسيف والسنان والسبع والحية وغيرها من الذوات كوجود الغضب والشهوة والجربزة والشيطنة وغيرها من الصفات وكوجود الضرب
والطعن والقتل وغير ذلك من الافعال فانما هي من سببين سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وكان ممتنعا ان لا تكون قابلة
للمتقابلات وسبب من جهة الفاعل لانه وجب ان يفعل فعله الخاص اذا لاقى مادة قابلة لفعله واستحال ان يكون للقوى الفعالة لذواتها
افعال متضادة او يكون قد حصل وجودها وهي لا تفعل فعلها فمن المحال ان تفعل النار المقصودة منها ولا يحرق بدن انسان لاقته او ان
يفعل السيف الاغراض التي لاجلها ولا يقطع عضو انسان اذا ضرب به عليه فلم يكن بد من ان يكون الغرض النافع في وجود هذه الاشياء متبعا
لآفات يعرض منها في بعض المواد لكن الامر الاكثري والامر الدائم هو الخير المقصود منها في الطبيعة اما الاكثري فان المنتفعين بالنار مثلا اكثر من
المستضرين والمستضرون ايضا او فاتهم التي هم فيها في كيف السلامة من الاحراق اكثر من زمان استضرارهم واما الدائم فلان انواعا كثيرة
لا تنحفظ الا بوجود مثل النار فلم يحسن في الارادة الازلية والعناية الاولى ان يترك المنافع الاكثرية والخيرات الدائمة لعوارض شرية
اقلية فالحكمة الالهية اقتضت ان لا يترك الخيرات الفائضة الدائمة النوعية والمنافع الاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة ولا
اكثرية فالخير مقضى بالذات والشر مقضى بالعرض واعلم ان هذا القسم من الشر الوجودي لا يوجد في عالم القضاء الالهي الذي عبارة عن وجود
جميع الاشياء بصورتها العقلية لخلوصها عن المادة ونقايصها فالنار العقلية لا شر فيها وكذا الماء العقلي والانسان العقلي والفرس
العقلي والاسد العقلي وكذا سائر الصور العقلية لسائر الاشياء لا شرية لها بل كلها خير محض وانما يوجد الشرور في عالم القدر الذي تفصيل
الصور التي في عالم القضاء وتجسيمها وتقديرها بقدرها المعلوم وهذا الوجود الجسماني لا مخ من تضاد وتمانع توجبان التفرقة والتكثير
ويعدمان تلك الجمعية والوحدة ومنبع التفرقة هي المادة كما ان منبع وجود المادة هو الامكان فان صدور المواد الجسمانية من العقول الفعالة
انما هو من جهة امكاناتها ونقصاناتها لا من جهة وجوب وجوداتها وكمالاتها فالهيولى منبع الشر والنقص ولا بد من وجودها كما علمت
قال المحقق الطوسي ره في شرح الاشارات عند قول الشيخ لان كل شيء لازم له بوسط او بغير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي هو
تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت بهذه العبارة اقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية
والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق بالمادة في المادة
على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متهيئة لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع

تلك الصور

المتضادين متفاسدين سبب ولا لكون النار محرقة والبحر مغرقا سبب ولا لكون مع

[illegible]

تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع فى الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فجميع ذلك الزمان موجودة فى موادها او المادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء فى التنزيل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة فى القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين انتهى كلامه وقال الشيخ الاشراقى فى التلويحات لو نظرت الى اثار رحمة الله فى هذا العالم لقضيت العجب من ان رحمة الالهية لما كان غير جائز ان يقف على حد يبقى وراءها الامكان الغير المتناهى وحدث هيولى فى ان قوة القبول الى غير النهاية كما للمبادى قوة الفعل الى غير النهاية وكان لا بد من التجدد والفيض من مجدد امر ما فوجدت اشخاصا فلكية دائرة لاغراض علوية يتبعها استعداد غير متناه ينضم الى فاعل غير متناه وقابل كذلك فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم فى الآزال والآباد ويحصل الفيض على كل قابل بحسب استعداده اذ المبدأ الواهب لا تغير فيه ولو كان للنمل استعداد قبول نفس اشرف كما للانسان تحصل فيها من فيض العقل الفياض ثم لما كان اشرف ما يتعلق بالهيولى النفس الناطقة وكان غير جائز خروج جميع الممكن فيها دفعة دون الابدان ولا مع الابدان فبحسب الادوار والاكوار والاستعدادات تحصل نفوس من فيض واهبها قرنا بعد قرن راجعة الى ربها اذا كملت انتهى كلامه فقد تبين واتضح ان اللانهاية فى الاشخاص والنفوس التى اقتضتها العناية الازلية مضرورتها وقوع الاستحالة والتضاد فى عالم الكون والفساد ولولا التضاد لما صح الكون والفساد ولولا الكون والفساد ما امكن وجود اشخاص غير متناهية ولا التى هى اشرف منها وهى النفوس الغير المتناهية الحيوانية ولا التى هى اشرف من القبيلتين وهى النفوس الغير المتناهية النطقية وكون الصور والكيفيات مضادا بعضها لبعض قد علمت انها ليست بفعل فاعل بل من لوازم وجودها القدرية المادى ومن ضرورة التفاعل بينها حتى يقع الاعتدال ويحصل به كمال التضاد فصح انه لولا التضاد ما صح دوام الفيض من المبدأ الجواد ولوقف الجود ولتعطل العالم العنصرى عن قبول الحيوة التى بها يحصل نيل المقصود وبقى اكثر ما يمكن فى مكمن الامكان وكتم العدم البحت ولم يكن لتسلك السفر الى الله تعالى والرجوع اليه وقد قال سبحانه كما بدانا اول خلق نعيده ومن تامل فى امر الموت الذى يعده الجمهور من اقوى انحاء الشرور ليعلم ان فيه خيرا كثيرا بالنسبة الى الشريبة اليه يصل الى الميت والى غيره اما الواصل الى غيره فانه لو لم يقع الموت لاشتد الامر على الناس وضاق المكان حتى لا يمكنهم التنفس فضلا عن الحركة والاكل والشرب فالمفروض انه حى عند ذلك اسوء حالا من الميت واما الخير الواصل اليه فخلاصه عن هذا الوجود الدنيوى المعرض للآفات والمحن وماله الى الرحمة كما سنبينه ان شاء الله **فصل** فى دفع اوهام وقعت للناس فى مسئلة الخير والشر منها ان القسم الثانى الذى الخير فيه غالب على الشر لم لم يوجد عن البارى على وجه لا يعتريه شر اصلا حتى يكون الموجود كلها خيرات محضة واجيب بانه لو كان كذلك لكان الشئ غير نفسه اذ كان هذا غير ممكن فى هذا القسم من الوجود وهو ممكن فى الوجود المطلق لامكانه فى النمط الاول من الوجود فانه قد فاض عن المدبر الاول الفياض على الاشياء الصور العقلية المجردة بالكلية والصور النفسية المتعلقة نحوا ما من التعلق والطبايع السماوية المقدرة الذوات المرتفعة عن المعاسدة والتضاد وبقى هذا النمط الثانى الذى لا يمكن وجوده الا بمخالطة القوى والاعدام والاضداد فاذا قلت لم لا يوجد النار التى هى احد انواع هذا القسم على وجه لا يلزمها شر فكانك قلت لم لم يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يكون النار نارا وتمس ثوب ناسك ولا مانع من الحريق ولا يحترق ومنها انكم زعمتم ان الخير فى العالم كثير والشر قليل نحن اذا نظرنا فى انواع الكائنات وجدنا الانسان اشرف الجميع واذا نظرنا الى اكثر افراده وجدنا الغالب عليهم الشرور لوجود افعال قبيحة واعمال سيئة واخلاق وملكات ردية واعتقادات باطلة وبالجملة الغالب عليهم طاعة الشهوة والغضب بحسب القوة العملية والجهل المركب بحسب القوة النظرية وهذان الامران مضران فى المعاد مولمان للنفس موجبان للشقاوة فى العقبى مانعان عن السعادة الاخروية فيكون الشر غالبا على هذا النوع الذى هو الثمرة القصوى والعناية العظمى لوجود هذه الاكوان وبناء عالم العناصر والاركان واما الاستمتاع بالشهوة واللهو واللعب الذى هو السعادة الدنيوية التى هى فى التحقيق شقاوة فهو مع ذلك حقير جدا بالنسبة الى ما يحرمونه من السعادة الحقيقية ويكتسبونه من نار الجحيم والعذاب الاليم واجيب عن هذا بان احوال الناس فى العقبى كاحوالهم فى الدنيا واحوالهم فى النشاة الاولى على ثلاثة اقسام الاول هم البالغون فى الحسن والصحة والثانى المتوسطون فيهما وهم الاكثر على تفاوتهم فى درجات التوسط والقسم الثالث البالغون فى النقصان الممنوون بالقبح والسقم والعاهات وهؤلاء اقل من المتوسطين واذا نسبتهم الى مجموع القسمين الاولين كانوا فى غاية ما يكون من القلة والحقارة بالنسبة اليهم فكذلك احوال النفوس فى الاخرة على ثلاثة اقسام الاول الكاملون فى القوتين البالغون فى تحصيل الكمالات الحكمية النظرية واقتناء الملكات الكريمة العملية

عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجملة على سبيل الابداع والتدريج

الثاني المتوسطون في تحصيل ذلك وهم الاكثر والاغلب على تفاوت مراتبهم في ذلك من القرب الى الطرف الاشرف والبعد عنه الى الارذل والثالث
هم البالغون في الجهالات البسيطة والمركبة المعنون في ردائة الاخلاق فهؤلاء اقل عددا من القسم الثاني بكثير واذا نسبتهم الى مجموع القسمين
الاولين كانوا في غاية القلة والحقارة فلاهل الرحمة والسلامة عليه دائرة في كلتا النشأتين قال الشيخ الرئيس في الاشارات لا يقعن عندك
ان السعادة لا تنال الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعا ما نوعا اشرف ولا يقعن عندك ان تفارق الخطايا هالكة تعصم النجاة
بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من
يجعل النجاة وقفا على عدد مصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله انتهى كلامه اقول هذا الكلام والذي قبله
وان كان منافيا لظواهر بعض النصوص والروايات الا ان الامعان في الاصول الايمانية والقواعد العقلية يعطي الجزم بان اكثر الناس في الآخرة
وجب ان يكون من اهل السلامة والنجاة لا لاهل المعرفة والكشف نمط آخر من التحقيق في هذا المقام سيجيء ذكره من ذي قبل انشاء الله على ان البرهان
اللمي قائم على ان خلق كل نوع طبيعي من فاضة الله وتربية النظام يجب ان يكون على نهج يبلغ جميع آحاد ذلك النوع او اكثرها الى كمالها
الخاص بها من غير مانع ولا مزاحم الا على سبيل الندرة الاتفاقية من غير دوام لكن يجب ان يعلم ان الذي كلامنا فيه هو الكمال الاول والثاني
لا الذي بعدهما من الكمالات وان يعلم ان افراد الانسان بما هي ناس ليس مقتضى كمالهم الاول ولا الثاني ان يكونوا حكماء عرفاء بالله وملكوته
وآياته واليوم الآخر فان هذا ليس في جبلة اكثر الناس بل في طباع طائفة مخصوصة هم في الحقيقة نوع آخر من الناس مخالف لما سواهم فانا
قد اشرنا الى انه من حيث النشأة الاولى نوع واحد ومن حيث نشأة الفطرة الثانية من طينة سره وباطنه انواع كثيرون لكل نوع منهم كمال
يخصه وسعادة لاجله وشقاوة لمقابلها كما سيجيء شرحه في بحث المعاد قال الشيخ في الشفا اعلم ان الشر الذي هو بمعنى العدم اما ان يكون شرا
بحسب امر واجب او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب الامر الذي هو ممكن في الاقل ولو وجد لكان على سبيل
ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية ولا مقتضى له من طباع الممكن فيه وهذا القسم غير الذي نحن فيه وهو الذي استثناه
هذا وليس هو شرا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة او بالهندسة او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة
ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال الاصطلاح في ان يعم وستعرفه وانما يكون شرا اذا اقتضاه شخص انسان او شخص نفسه وانما يقتضيه الشخص
لا لانه انسان او نفس بل لانه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق واستعد لذلك الاستعداد واما قبل ذلك فليس مما ينبعث اليه النفس
في بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التي تتلو الكمال الاول فاذا لم يكن ما كان عدما في امر مقتضى لما كان في الطباع انتهى عبارته
ومنها انه اذا كان ما يصدر عن الانسان من المعاصي او يتصف به من الرذايل واقعا بقضاء الله داخلا في قدره كما اعترفتم به فيجب وقوع
المعاصي والآثام منه بالضرورة شاء الانسان او ابى واذا كان وقوعها واجبا اضطراريا فلا يليق بالواجب جل ذكره الذي منبع الجود و
الاحسان ان يعاقب بذلك اهل العصيان ويعذب الانسان الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره عنه على سبيل الاضطرار فان ذلك
ينسب الى خلاف مقتضى العدل والاحسان بل الى الجور والعدوان وذلك محال على الواجب تعالى كيف وان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء
ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي والجواب على مقتضى قواعد الحكماء ان الله غني عن العالمين وبريء عن طاعة المحسنين ومعصية
المسيئين وانما الوارد على النفس بعد مفارقة الدنيا انما هو على تقصيرها وتلطخ جوهرها بالكدورات المولمة والظلمات الموذية
لا ان عقابها لمنتقم خارجي يعاقبها ويؤذيها ومنتقم منها في افعالها كما يتوهم النفوس العامية مما يروا من تعذيب الحاصل في هذا العالم با
لاسباب الخارجية وليست الامور الاخروية كذلك فان العقوبات هنالك من لوازم اعمال وافعال قبيحة ونتايج هيئات ردية وملكات
سيئة فهي حمالة الحطب نيرانها ومعها وقود جحيمها فاذا فارقت النفس البدن متلطخة بالملكات المذمومة والهيئات المردية وزال
الحجاب البدني وفيها مادة الشعلات الجحيمية وكبريت المحرقات الباطنة والنيرانات الكامنة اليوم فتشتد هيئاتها بعين اليقين وقد كان
بها سابقا فيها واحدقت بها عقاربها وحياتها وغابت حرارة شهوات الدنيا وتأذت بموذيات اخلاقها وعاداتها وردت اليها
مساوي افعالها ونتائج اعمالها كما قال الصادق عم انما هي اعمالكم ترد اليكم وقال رب شهوة ساعة اورثت حزنا طويلا ويكون حال
الانسان المتألم بهذا العقاب بحسب الحيثيات الرديئة كحال الانسان المنهوم المفرط في الحمية اذا اوردت اليه شدة نهمته وقوة شهوته
وضعف معدته اوجاعا وامراضا مولمة فيكون هذا التألم من لوازم ما ساق القدر اليه من الشهوة المودية الى هذا التألم لا لان
التذاذه بالاشياء منتقم منه ومنها ما هو من ركيك الاعتراضات على الحكماء انهم لما لم يقولوا بالحسن والقبح في الافعال كما ذهبت اليه

المعتزلة ونفوا في افعال الواجب تعالى الغرض بل قالوا بالايجاب فاذن خوضهم في هذه المسئلة من قبيل الفضول فان السؤال بلم غير وارد مع القول بالايجاب في الافعال او مع القول بنفي التحسين والتقبيح فيها والجواب اما اولا فانهم ما نفوا الغاية والغرض عن شيء من افعاله تعالى مطلقا بل انما نفوا في فعله المطلق وفي فعله الاول غرضا زائدا على ذاته تعالى واما ثواني الافعال والافعال المخصوصة والمقيدة فاثبتوا لكل منها غاية مخصوصة كيف وكتبهم مشحونة بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث الامزجة والمركبات وعلم التشريح وعلم الادوية وغيرها واما ثانيا فلما علمت غير مرة ان فعله تعالى بعين الارادة والرضا المنبعثين عن ذاته بذاته والايجاب الحاصل منهما غير الجبر الذي يكون في المبادي الطبيعية العديمة الشعور والمبادي التسخيرية واما ثالثا فهب ان الامر كما زعمه فللحكيم ان يبحث عن كيفية ترتب الافعال من مباديها الذاتية على وجه المناسبة وعدم المنافاة وان يبحث عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبه على ان الصادر منه اولا وبالذات هو الخير وان الشر غير صادر منه بالذات بل صدور الخيرات الكلية ادى الى شرور جزئية قليلة العدد بالاضافة الى تلك الخيرات العظيمة فلم يكن الصادر منه تعالى شرا اصلا كيف وبما ذكروه يدفع عظيم شبهة من المجوس القائلين بشرك عظيم من اثبات اثنينية القديم سموهما يزدان فاعل الخير واهرمن فاعل الشر وكفى شرفا وفضلا لهم في بحث يدفع به ما هي بين الشبهات كشبهة ابليس اللعين حين اعترض على الملائكة الذين هم من افاضل عالم السموات كما ان الحكماء من افاضل طبقات الجنات بان الله لم خلقني وقد علم اني اضل عباده عن الطريق ويغويهم عن الصراط المستقيم فاجيب بالجواب القاطع لسؤاله على وجه الالزام للمجادل الذي لا يستعد لادراك النهج البرهاني وقيل لا يسئل عما يفعل وهو احد الطرق الثلثة المذكورة في كتاب الله احدها الحكمة البرهانية للكاملين المهرة والثاني الموعظة الخطابية لاهل السلامة واصحاب اليمين والثالث المجادلة لدفع شبهة الضالين من اصحاب الشمال المكذبين بيوم الدين ومنها انه اذا جاز عند الفلاسفة ان يصدر عن الواجب تعالى جوهرا شريفا لاجل امر خسيس حيث فعل عالم العقل اولا ثم فعل بتوسطه عالم النفس وخلق من النفس الطبيعة الجسمية وهكذا الى ان انتهى فعله في الغاية الى الهيولى التي هي اخس الاشياء حسب ما هو مذهبهم في الترتيب فليجز عندهم ان يصدر عن الخير ما هو شر بالذات والجواب ان هذا غلط نشأ من الاشتباه بين الغاية الحقيقية والامر الضروري واما من توهم انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وليس كذلك فليس يلزم من كون كل غاية متأخرة بالذات عن الشيء ذي الغاية ان يكون كل متأخر بالذات عن الشيء غاية له حتى يلزم ان يكون الهيولى المشتركة اشرف من السموات والسموات اشرف من العقول الفعالة والغاية بمعنى الذي لاجله الفعل ليست الغاية التي هي نهاية الفعل فانه يصح ان يقال انتهت سلسلة الامور الدائمة الى الهيولى المشتركة او نحوها ويصح ان يقال للافعال انتهاء ولا يصح بوجه آخر فان الجود الالهي لا غاية له ومتى قالت الحكماء انه تعالى ابدع الاشياء على الترتيب من العقل منتهية الى الهيولى شبه ما وقع في الكلام الالهي يدبر الامر من السماء الى الارض فليس المراد ان الهيولى وما يجري مجريها غاية الفيض والجود ولو كان الامر كما توهموه لم يرجع الوجود منعطفا من هذا المنزل الادنى والارض السفلى الى غاية الشرف الاقصى على عكس الترتيب الاول كما قال تعالى ثم يرجع اليه وقوله كما بدأنا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين واكثر من يطول حديث الخير والشر ويستشكل الامر من يظن ان الامور العظيمة الالهية من الافلاك وما فيها انما خلقت لاجل الانسان وان الافعال الالهية منشأها ارادة قصدت بها اشياء واغراض على نحو ارادتنا واغراضنا في الافعال الصادرة عنا بالاختيار ولو تامل هذا الجاهل المحجوب عن شهود العارفين ادنى تامل لادرك ان الامر لو كان كما توهمه ولم يكن هناك احكام مضبوطة وعلوم حقة الهية وضوابط ضرورية ازلا وابدا ما كان احوال اولياء الله في الدنيا على هذا الوجه من المحن الشديدة وتسلط الاعادي والظلمة واهل الجور عليهم وما كان احوال اعداء الله من الفراعنة والدجاجلة على ما وقع من تمكين اديانهم الفاسدة ومعتقداتهم الباطلة وآرائهم الخبيثة وسبيهم ونهبهم وطغيانهم وعدوانهم لان الارادة اذا كانت متجددة جزافية فما المانع من وقوع الامر على نحو ما يلائم شهوة كل احد فان كل ما يجعلونه مانعا عن وقوع الفعل على ما يوافق مطلوبهم ومآربهم سيما اذا عدوا انفسهم من احباء الله والصالحين من عباده فيقال لهم ما جمع من له هذه الارادة الجزافية بين دفع المانع وحصول المطلوب ولم لم يجمع بين السلامة عن الآفة وحصول المثوبة بل يقال لم لم يدفع الكفر والجور من العالم حتى يملأ الارض ازلا وابدا قسطا وعدلا بل يجعل الارض غير الارض كما في الآخرة نفسه نورانية صافية من ادناس الكفرة والفجرة فان قالوا التقدير الازلي منعه عن ذلك فيقال كون التقدير الازلي عنه واجب او ممكن فان كان ممكن الطرفين واختار احدهما فلا بد من مرجح زائد كما هو رايكم وترجيح الخير العام كان اولى اذ لا مصلحة للكافر في كفره وللشقي في شقاوته وان كان ذلك التقدير واجبا بحيث ما كان يصح الوجود الا كما هو عليه فيثبت اللزوم فان قالوا انه يفعل ما يشاء ولا يسئل عما

فيقال

فيها العدم السؤال بالمعنى الذي تصورتموه لانه يجري في اللسان اولان النظر فيهما حرام اولان الحجة لا ينتهي اليه والاقسام كلها باطلة وان كان
الامكان عمتم بانه لا يسئل في المعقولات النظرية فكل ما يراد الحجة عليه حتى يكون العالم مفتقرا في تخصيص جهاته الى المرجح وفي صفات الباري نفيا
واثباتا وغيرها فالمخلص ان يقول لا يسئل عن لم ومن الاشكالات القوية في هذا المقام ان الله تعالى لما ثبت انه خير محض جواد كريم غني عن طاعة
المطيعين ومعصية المجرمين فما السبب في تعذيب الكفار يوم الاخرة في النار ابد الابدين كما قال تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وغير
ذلك من النصوص الدالة على خلودهم في العذاب وقد اشرنا الى ان البرهان ناهض في ان مقتضى الطبيعة لكل نوع غير ممنوع عن افراده على الدوام
وان كل واحدة من طبايع الاشياء ما دام كونها على تلك الطبيعة يجب ان تكون غير معوقة عن كمالها الخاص الثانوي دائما ولا ممنوعا عن وصوله
الى ما خلق لاجله منعا مستمرا بل لا بد وان يعود اليه عند زوال القاسر كما قال اشرف الخلق عليه وآله السلام وكل ميسر لما خلق له اذ القسر كما
علمت لا يكون دائميا ولا اكثريا فكل طبيعة لا يتعطل عن كماله ابدا فنقول لا يخ اهل الكفر او ما يجري مجراه قد اخرج الانسان عن الفطرة الاولى
وادخله في فطرة اخرى من نوع آخر ام لا وعلى اي التقديرين يلزم ان لا يكون العذاب ابديا اما على تقدير الخروج فظاهر لانه صار نوعا آخر بسبب تكرر
افاعيل الشهوية او الغضبية فصارت الملكة النفسانية صورة ذاته وجوهر طبعه فيكون تلك الافعال عنده ذلك من كمالات ذاته كالبهيمة
كمالها في قضاء الشهوة والسبع كماله في الغلبة والتهجم فلم يكن الشيء معذبا بما يلائم نفسه وطبعه بل مبتهجا به كما ترى من احوال اكثر الخلق
واما على تقدير البقاء على الفطرة التي كانوا عليها الا انه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غير لازمة ولا دائمة فعند زوال العوارض يقع الرجوع الى
الفطرة الاصلية فينالهم الرحمة الواسعة والجود الاعم من غير دافع ولا حجاب فاذن لا وجه للخلود في العذاب والجواب عنه ما سينكشف لك
في موعده انشاء عند شرح احوال النفوس بحسب اقسامها في الاخرة وسنذكر في بعض الفصول الاتية كلاما من ذلك النمط يستشعر منه عموم
فضله تعالى وشمول رحمته لكافة خلقه في الآخرة والاولى **فصل** في ان وقوع ما يعده الجمهور شرورا في هذا العالم قد تعلقت به
الارادة الازلية صلاحا لحال الكائنات اذ لا شبهة لاحد من اهل التحقيق حسبما يجيء شرحه في ان نظام العالم على هذا الوجه اشرف النظامات
الممكنة واكملها وافضلها بحيث لا يتصور فوقه نظام اخر وهذا ثابت محقق عند الكل والحكيم والمتكلم متفقان فيه سواء في ذلك القائل با
لقضاء الازلي والقائل بالاختيار والتجدد والقصد الزائد فان من يقول بالمختار ان يقول لا يمكن ان يوجد العالم احسن مما هو عليه
لانه لو امكن ذلك ولم يعلم الصانع المختار انه ممكن ايجاد ما هو احسن فيتناهى علمه المحيط بالكليات والجزئيات وان علم ولم يفعل مع
القدرة عليه فهو يناقض جوده الشامل لجميع الموجودات وهذا مما ذكره الغزالي في بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل محيي الدين العربي
في الفتوحات المكية واستحسنه وهو كلام برهاني فان الباري جل شانه غير متناهي القوة تام الجود والفيض فكل ما لا يكون له مادة ولا
يحتاج الى استعداد خاص ولا ايضا له مضاد ممانع فهو يجري بامكانه الذاتي فايض منه تعالى على وجه الابداع ومجموع النظام له مهية واحدة
كلية وصورة نوعية وحدانية بلا مادة وكل ما لا مادة له نوعه منحصر في شخصه فلا محالة ليس ذاته مرهونة باستعداد محدود او زمان
موقوف فلا محالة مبدء فلم يمكن افضل من هذا النظام نوعا ولا شخصا فاذا كان الامر على هذا السبيل فاصول الممكنات في هذا النظام
افلاك دائرة وكواكب سائرة الاشواق عالية وعناصر مرتبة على الترتيب وهي متنافية لا ان يخلو منها اضر و باخرى من المخلوقات وهذا
لا يمكن الا بالاستحالات والانقلابات المنبعثة في مواد الكائنات من الحركات الوضعية للسماويات ولا يمكن ان يكون الكائن موافقا
مستبقا للحركات ثم كان مقتضى جميع الحركات فيه واحدا بل يجب ان يكون مقتضى كل حركة غير مقتضى الاخرى فاذا كان مقتضى الاولى
موافقا لطبعه كان مقتضى الثانية مخالفا له وايضا لا يمكن ان يكون مقتضى الحركة الواحدة اذا كان موافقا لطبيعة واحد كان موافقا
لطبايع سائر الاشياء نعم يجب ان يراعي حال الافضل فالافضل فاستيلاء الحرارة مثلا بواسطة اضاءة الشمس على موضع من الارض
ويجعلها بالتلطيف والتسخين الى طبيعة اخرى يتكون منها نوع اشرف من الارض ليس موافقا لطبيعة الارض بما هي ارض لكن الرحمة الالهية
مقتضية له على ان الارض لو كانت ذا شعور لعلم ان خروجها عن هذا الكون وان كان مكروها لها بحسب ما هي عليه الآن لكن بحسب هذه الكرة
والضرر لطيف عظيم حيث ينقلب من هذه الصور الى صورة اشرف واقرب الى قبول الحيوة والرحمة الالهية وقد اشير الى هذا المعنى في الكلام
الالهي ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فالاتيان اليه سبحانه كما في الموت ونحوه وان كان مكروها اولا لتعلق الشيء بنشأته
الجزئية لكنه اذا انقلب عنها الى نشأة اخرى يصير المهروب عنه مطلوبا والمكروه مرغوبا فيه فاذن الموت والفساد ونحوهما من الامور
الضرورية اللازمة للنظام ولهذا اوجب ان يكون هذه الامور المنسوبة الى الشر موجودة في هذا النظام وما كان يليق في الحكمة ان لا يخلق هذا
مثله

الخلق الذي يلزمه شر على ان التعمق في اسرار الكاينات يعطي الحكم بان كله خير ونظام وهذا الموت الذي يتوحش منه الناس اذا حقق امره يعلم
انه ليس معناه وغايته الا تحويل النفس من نشاة سافلة الى نشاة عالية وهو يرجع الى حد الاستكمالات الطبيعية وكما ان كل استكمال
يقع في الطبيعة يلزمه حصول امر وزوال امر دونه فكما ان استكمال النطفة بالصورة الحيوانية يلزمه بطلان الصورة النطفية فكذلك
استكمال الصورة الحيوانية الحسية بصورة اخروية مثالية او عقلية يلزمه انخلاع هذه الصورة وانتزاع الروح عن هذا الهيكل الطبيعي
والحرارة الغريزية التي هي عند المحققين جوهر سماوي بيد ملك من ملائكة الله النازعة للارواح الناقلة اياها من نشاة الى نشاة ليس
شانها بالذات نفس الاذابة والتحليل وافناء هذه الرطوبات الى ان يقع الموت والا لم يكن افاضتها سبحانه ولو يسلطها على البدن ولا
يرضى سبحانه بموت احد سيما الانسان الا لاجل حيوة اخرى مستانفة في عالم المعاد وستعلم ان نفوس الحيوان بل النبات ايضا منتقلة الى
ذلك العالم بل فعل تلك الحرارة بالذات تعديل المزاج وتحويل البدن وتحريك المواد بالتسخين الى مزاج حار يناسب الخفة واللطافة لان
يبدل مركب النفس ويسوى لها مركبا اذ لولا بروزها مطيعا للراكب غير جموح لعدم تركبه من الاضداد فيميل تارة الى جانب اخر فهذا التبدل
في المراكب تهيئ النفس للخروج والهجرة الى الله من هذه الدار فالموت طبيعي بهذا المعنى لا كما قاله الاطباء وغيرهم من الطبيعيين
ان ذلك لنفاد الرطوبة ووقوف القوة كما مر ذكره فاذن جميع اقسام الموت والفساد وانفساخ الصور ونحو ذلك مما يقع بالطبع لا بالقسر
او الاتفاق بسبب ما ذكرناه فاذن لا شر ولا ضير في ان يصير صورة ادون فداء للصورة الاشرف ولا ان يكون نوع انزل وانقص غذاء
للنوع الاكمل الاعلى كما يصير العناصر غذاء المركبات وهي غذاء للنبات والحيوان والجميع اغذية للانسان وبذلك يتم لها الشرف والفضل
وله الاستعداد والتهيؤ للركوب والسفر الى المحل الاعلى ولنرجع الى نمط اخر من الكلام في شرح انواع من الخيرات والشرور والنسبية المؤدية
الى الخير الاعظم على محاذاة ما في بعض كتب السابقين **فصل** في بيان كمية انواع الخيرات والشرور الاضافية اعلم ان الخير والشر
يقالان على اربعة اوجه فمنها ما ينسب الى السموات من سعود الكواكب ونحوسها ومنها ما ينسب الى الامور الطبيعية من الكون والفساد وما
يلحق الامزجة الحيوانية من الالام والاوجاع ومنها ما ينسب الى ما طباع الاحياء العنصرية من التالف والتنافر والتودد والتباغض والمحبة
والخصومة على ما في جبلتها من التنازع والتغالب ومنها ما ينسب الى النفوس التي تحت الاوامر والنواهي في احكام الناموس الالهي وما يلحقها
من السعادة والشقاوة الاجلين والعاجلين جميعا فنقول الخيرات التي تنسب الى سعود الفلك فهي بعناية من الحق الاول وارادة منه
بلا شك واما الشرور التي تنسب الى نحس الفلك فهي عارضة لا بالقصد الاول مثال ذلك اشراق الشمس وطلوعها على بعض البقاع
تارة وتنحيها الهامدة وتغيبها عنها تارة اخرى كما يبرد تلك البقاع مدة ما لنشو الحيوان والنبات وهي بعناية الحق الاول وواجب حكمته
لما فيه من الصلاح الكلي والنفع العام كما ذكره الله تعالى قل ارأيتم ان جعل الله لكم النهار سرمدا الاية واما الذي يعرض لبعض الحيوانات والبعض
النبات من الحر المفرط او البرد المفرط المهلك لها في بعض البقاع وفي بعض الاوقات على سبيل الندرة والشذوذ فليس ذلك بالقصد الاول
واما الخيرات التي تنسب الى الامور الطبيعية من تكون الحيوان والنبات والمعادن والاسباب المعينة لها على النشو المبلغ لها الى اتم حالاتها
واكمل غاياتها فهي كلها برضاء الله وارادة من الباري القيوم وعناية منه واما الشرور التي هي الفساد والبلى التي يلحقها بعد الكون فهي
عارض لا بالقصد الاول بل حصولها بالعرض والانجرار والتبعية وذلك لان الكائنات لما لم يمكن ان يبقى اشخاصها في الهيولى دائما في
هذا العالم تلطفت الحكمة الالهية والعناية الربانية الى بقائها بصورها ومبدء نوعيتها ورب طلسمها الحافظ لدوام طبيعتها
بتعاقب الافراد وتوارد الامثال على الاتصال وان كانت الاشخاص في الذوبان والسيلان دائما وانما كان ذلك بواجب الحكمة والعناية
لان في القوة والغيب فضائل جمة وخيرات كثيرة بلا نهاية ولا يمكن خروجها من القوة والخفاء الى الفعل والظهور دفعة واحدة في وقت
واحد لان الهيولى الجسمية لا تتسع لقبولها فضائل نوع واحد من الانواع الطبيعية المندمجة في عقله المدبر له وملكوته الفياض على عينه
الثابتة وافراده الاشياء بعد شيء على سبيل التدريج ومر الاوقات والدهور دائما فكيف فضائل جميع الانوار الطبيعية وحالاتها وكيفياتها
ولوازمها واثارها المفصلة المتفننة مثلا لو خلق الله تعالى بني آدم كلهم من مضى منهم ومن هو موجود الآن ويجيء من بعد الى يوم القيمة في
وقت واحد لم يكن تسعهم الارض برحبها فكيف حيوانهم ونبات غذائهم وامتعتهم ما يحتاجون اليه في ايام حيوتهم فمن اجل هذا خلقهم الله
قرنا بعد قرن وامة بعد امة لان الارض لا تسعهم والهيولى لا تحملهم دفعة واحدة فقد تبين بما ذكرنا ان النقص من جهة الهيولى وقابليتها
لا من الصانع فان القصور في الفعل كما يكون من الفاعل لضعف قوته او لقلة معرفته فقد يكون ايضا من عدم الادوات وفقور الالات

الى

التي لا بد من وجودها للصانع في احكام صنعه واتقان فعله او من عدم المكان او الزمان والحركات وما شاكلها او قد يكون من قبل الهيولى مثل عسر قبول الحديد للفتل وتصييره حبلا طويلا كما يفعل الحبال من القنب والصوف وغيرهما فليس العجز من الحداد بل لقصور الحديد وعسر قبوله الفتل ومثل الهواء لا يقبل كتابة الكاتب فيه لسيلان عنصره ومثل النجار لا يمكن ان يعمل سلما يبلغ السماء لعدم الخشب لا لعجز فيه ومثل الرجل الحكيم لا يمكن ان يعلم الطفل لعجز في الطفل لا في الحكيم وكذا عدم اهتداء بعض اشقياء الامم بدعوة نبيهم اياهم وانذاره لهم كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ليس لقصور الانبياء ولا لعجزهم عن الهداية والانذار بل لعسر قبول الانفس الخبيثة ما يقربها الى الله وملكوته الاعلى فعلى هذا يوجد القياس في العجز من الهيولى وعسر قبولها للصور لا لعجز في الصانع الحكيم والمدبر العليم والسبب الاخر في ذلك ان هذه الكائنات لما كان يبتدئ كونها من نقص الوجود واضعف القوة مترقيا شيئا فشيئا الى اتم الحالات واكمل الغايات باسباب معينة لها على النشو والنمو ومبلغة بها الى اكمل غاياتها بعناية من الباري جل شانه سميت تلك الاسباب خيرات وكل سبب عارض يعوقها عن ذلك سمي شرا وهي عارضة لا بالقصد الاول فانه وان كان بالقياس الى هذا الشيء الذي عاقه عن الوصول الى كماله وغايته لكنه بالقياس الى شيء اخر يكون من الاسباب المعينة له على البلوغ الى كماله وتمامه خيرا ولاجل هذا خلق اولا وبالذات لا لاجل ذاك فيكون خيريته بالذات وشريته بالعرض ولما اختلفت ما ذكرناه من ان عدم الفعل قد يكون لعجز الهيولى او عدم المكان او الزمان او الحركات او ما شاكلها كما علمت فسا ظن كثير من العوام واهل الكلام الذين لا يعرفون كيفية العجز من الهيولى ولا يتصورونه فينسبون العجز كله الى الفاعل الحكيم القادر العليم وذلك لانهم بما يتوهمون ذلك على الله تعالى فيقولون انه تعالى لا يقدر على كثير من الاشياء ويعجز عنها مثل قولهم انه لا يقدر ان يخرج ابليس عن مملكته ولا يتفطنون مع قطع النظر عن المصالح التي اودعت في خلقه ان العجز في عدم الاخراج من عدم المملكة التي غير مملكة الله تعالى حتى يتصور اخراجه اليها وليس من عدم القدرة من الخالق ويقولون انه لا يقدر ان يدخل السموات في جوف ابرة ولا يعتبرون ان العجز من الابرة وخرمها ويقولون ان الله لا يقدر ان يجمع بين النقيضين ولا يدرون ان العجز منهما فاذا سئلوا عن معنى قوله تعالى والله على كل شيء قدير قالوا هذه الاية مخصصة خلافا لما قال الله تعالى لانه ذكر على العموم وصرح بايراد لفظ الكل ولم يعلموا ان هذه الممتنعات التي يتصورونها ليست باشياء خارجة عن اوهامهم وتصوراتهم بل التي هي يتصور بعض المفهومات ويجعله عنوانا للمستحيلات ويحكم عليها باحكام غير يقينية بل على سبيل الفرض والتقدير كما في القضايا الحقيقية الغير البينة على ما هو مفصل في بعض مواضع هذا الكتاب واما الخيرات التي توجد في نفس الحيوانات العنصرية من المحبة واللذة والالفة والاكل والشرب والوقاع فلا شك انها مستودعة في جبلتها مغروسة في فطرتها بعناية الله تعالى ونشاه بالذات وبالقصد الاول واما ما يلحقها من التنافر والوحشة والمبغضة والجوع والالم والعطش والجرح والامراض والاوجاع والموت واشباهها فهي واردة عليها على سبيل الضرورة والانجرار والتبعية واقعة بقدر الله تعالى بالعرض وبالقصد الثاني فانه لما جعل الباري بمقتضى مصلحته وحكمته في جبلة الحيوانات الجوع والعطش واللذة من الملايم والاذى من المنافر صارت هي اسبابا لانتهائها ودواعي عطب ابدانها وهلاك هياكلها وشقاوة نفوسها على الضرورة والاستتباع اما قصد الباري الحكيم في ايجاده وصنعه ذلك فهو لاجل بقائها وصلاحها فانه تعالى جعل لها الجوع والعطش لكيما يدعوها الى الاكل والشرب ليخلف على ابدانها عن الكيموس بدلا مما يتحلل منها ساعة فساعة اذا كانت اجسامها دائما في الذوبان والسيلان واما الشهوات فلكيما يدعوها الى الماكولات المختلفة الموافقة لامزجة ابدانها وما يحتاج اليه طباعها واما اللذة فكيما تاكل بقدر الحاجة ولا يزيد ولا ينقص واما الالام والاوجاع عند الافات العارضة لاجسادها فلكيما تحرس نفوسها على حفظ اجسادها من الافات لها الى اجل معلوم واما كون بعض الحيوانات اكلة لجيف بعض فلئلا يضيع شيء مما خلق بغير نفع واعلم يا حبيبي انه قد تحيرت العقول في كون بعض الحيوانات اكلة لبعض وفيما جعل الله تعالى ذلك في طباعها وهيأ لها الالات والادوات التي يتمكن بها على ذلك كالانياب والمخاليب والاظافير الحداد التي بها يقدر بها على العض والقبض والخرق والنهش والاكل والشهوة واللذة والجوع وما شاكل ذلك مع ما يلحق الماكولات منها من الالام والاوجاع والفزع عند الذبح والقتل فلما تفكروا في ذلك ولم يتبين لهم العلة ولا الغاية والحكمة فاختلف عند ذلك بهم الاراء وتفننت بهم المذاهب حتى قال بعضهم ان تسلط الحيوانات بعضها على بعض واكل بعضهم لبعض ليس من فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمة ظلام للعبيد فلهذا قالوا ان للعالم فاعلين خيرا وشريرا ومنهم من نسب ذلك الى النجوم ومنهم من قال ان هذا عقوبة لها لما سلف منها من الذنوب والمعاصي في الادوار السابقة وهؤلاء هو التناسخية ومنهم من قال بالعرض ومنهم من قال ان هذا اصلح ومنهم من اقر على نفسه بالعجز قال لا ادري ما العلة في اكل الحيوانات بعضها بعضا غير انه قال ان الباري تعالى لا يفعل الا الحكمة

وكل هذه الاقاويل قالوها في طلبهم العلة ووجه الحكمة وانما لم يقفوا عليها لان نظرهم كان جزويا وبحثهم عن علل الاشياء مخصوصا ويمتنع ان يعلم اسباب الاشياء الكلية بالانظار الجزوية لان افعال الباري تع انما الغرض منها هو النفع الكلي والصلاح على العموم وان كان يعرض من ذلك ضرر جزوي ومكاره مخصوصة احيانا والمثال في ذلك احكام الشريعة نحفظ حدودها وذلك انه حكم بالقصاص في القتل وقال ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب وان كان موتا والما لمن يقتص منه وكذلك قطع يد السارق فيه نفع عمومي وصلاح كلي وان كان الما للسارق وضررا له وهكذا خلق الله الشمس والقمر والامطار لاجل النفع والمصلحة العامة وان كان قد يعرض لبعض الناس والحيوان والنبات من ذلك ضرر وكذلك ايضا قد ينال الاتباع الانبياء والائمة عم شدائد والام في اظهار الدين واقامة سنن الشريعة في اوائل الامر لكن لما كان حكمة الباري وغرضه في اظهار الدين واعلان قواعد الشريعة هو النفع العام والمصلحة الكلية للذين يجيئون من بعدهم الى يوم القيمة ولا يحصى عددهم وعدد ما يلحق بهم من السعادات والخيرات سهل في جنب ذلك ما نال النبي والائمة واولاده المعصومين من اذية المشركين وجهاد الاعداء المخالفين وما لاقوا من الحروب والعداوات وتعب الاسفار ثم ما نال المؤمنين من قيام الليل وصيام النهار واداء الفرايض وما يلزم من الجهد على النفوس والتعب على الابدان نذر قليل في جنب ما اعد الله لهم من نعيم الجنان والحور العين ورضوان الله الاكبر ولما كان الامر يؤل الى الصلاح الكلي كانت تلك الشدائد من جهة صغيرة جزويا فعلى هذا المثال نقول ان وجه الحكمة في اكل بعض الحيوانات بعضا ان قصد الباري جل ثناؤه وغرضه في الم الحيوانات وما جبل عليه طباعها من الاوجاع والالام التي يلحق نفوسها عند الآفات العارضة لاجسادها ليس عقوبة لها وعذابا كما ظن اهل التناسخ بل حثا لنفوسها على حفظ اجسادها وصيانة هياكلها من الآفات العارضة لها اذ كانت الاجساد لا تقدر على جر منفعة ودفع مضرة فلو لم يكن ذلك لتهاونت النفوس بالاجسا وخذلتها واسلمتها الى المهالك قبل فناء اعمارها وتقارب آجالها ولهلكت كلها دفعة واحدة في اسرع مدة فلهذه العلة جعلت الالام والاوجاع للحيوان دون النبات وجعل فيها جبلة الدفع اما بالحرب والقتال واما بالهرب والفرار والتحرز لحفظ انفسها من الالام العارضة الى وقت معلوم فلذا جاء اجلها فلا يمكنها الهرب والقتال ولا التحرز بل لابد من التسليم والانقياد وان كان ينالها بعض الالام والاوجاع واذ قد ذكرنا هذه المقدمة نقول الآن ان الباري تع لما خلق اجناسا من الحيوانات الارضية وعلم بانه لابد دوام بقاؤها ابد الآبدين جعل لكل منها عمرا طبيعيا اكثر ما يمكن ثم يحسبه الموت الطبيعي ان شاء او ابى وقد علم الله تع بانه يموت كل يوم منها في البر والبحر والسهل والجبل عدد لا يحصيه الا هو سبحانه فجعل بحسب جثث جيف موتيها غذاء لاحيائها ومادة لبقائها لئلا يضيع شيء مما خلق بلا نفع وفائدة وكان هذا منفعة للاحياء ولم يكن فيه ضرر على الموتى **حكمة اخرى** لو لم يكن الاحيا تاكل جثث الموتى لبقيت تلك الجثث واجتمع منها على مر الايام والدهور حتى كان يمتلي بها وجه الارض وشط البحار ويفسد الهواء من نتنها فيصير ذلك سببا للوباء وهلاكا للاحياء فاي حكمة اكبر من هذه اذ جعل الباري سبحانه في اكل الحيوانات بعضها بعضا جر منفعة الاحياء ودفع المضرة عنها كلها وان كان ينال بعضها الالام والاوجاع عند الذبح والقتل والقبض وليس قصد القاتل والقابض ادخال الالم والوجع عليها بل طلب المنفعة منها ودفع المضرة بها واعلم ان الباري الحكيم جل ثناؤه لما ابدع الموجودات ورتب المخلوقات قسمها قسمين احدهما ابداعي والاخر خلقي ودبر الجميع ونظمها كان ترتيبه للكليات الابداعية بان جعل الاشرف علة لوجود الادون وسببا لبقائه ومتمما له ومبلغا الى اقصى غاياته واكمل نهاياته وجعل حكم الجزويات الخلقية بالعكس منها وذلك انه رتبها في الوجود من ادون حالاتها الى اشرفها واكملها وجعل الناقص منها علة للتمام وسببا لبقاء الكامل والادون خادما للاشرف ومعينا له ومسخرا له وبيان ذلك ان النبات الجزوي لما كان ادون رتبة من الحيوان الجزوي وآخر حالة منه جعل جسم النبات غذاء لجسم الحيوان ومادة لبقائه وجعل النفس النباتية وذلك خادمة للنفس الحيوانية ومسخرة لها وهكذا ايضا لما كانت رتبة نفوس الحيوانات انقص وادون من رتبة النفس الانسانية جعلت خادمة ومسخرة للناطقة وعلى هذا الحكم والقياس لما كان في بعض الحيوانات ما هو اتم خلقة واكمل صورة جعلت النفوس الناقصة منها خادمة ومسخرة للتامة الكاملة منها وجعلت اجسادها مادة وغذاء لاجساد التامة منها وسببا لبقائها لتبلغ الى اتم غاياتها واكمل نهاياتها اذ كان هيولى لاشخاص دائما في السيلان والذوبان فقد تبين بما ذكرنا العلة الموجبة في اكل الحيوانات بعضها بعضا واما الحكمة الغائية فيه فهي ان الباري الحكيم جل ثناؤه لما خلق الاشياء الكونية اما لجر منفعة او لدفع مضرة عن الحيوانات لم يترك شيئا بلا نفع ولا فائدة فلو لم يجعل جثث الحيوانات غذاء لهذه الاجسا لكانت تلك الجيف باطلة بلا فائدة ولا عائدة وكان يعرض منها ضرر وهلاك كلي كما ذكر قبل واما الالام والاوجاع التي تعرض عند الذبح والقتل والقبض فقد مر ان الحكيم عز شانه لم يجعل

ذلك

ذلك تعذيبا وعقوبة لنفوسها على ذنوب سلفت منها كما ظنه التناسخية بل حثا لنفوسها على حفظ اجسادها من الآفات وعدم تهاونها
بالاجساد وتسليمها الى المهالك الى اجل معلوم فان قلت ما العلة في محبة الحيوانات الحيوة وكراهيتها للممات قلنا العلل شتى احدها ان
الحيوة تشبه البقاء والممات الفناء والبقاء محبوب والفناء مكروه في طباع الموجودات اذ كان البقاء قرين الوجود والفناء قرين العدم والوجود
والعدم متقابلان والبارى عز شانه لما كان علة الموجودات وهو باق ابدا صارت الموجودات كلها يحب البقاء ويشتاق اليه لانه صفة
لعلتها والمعلول يحب علته وصفاتها ويشتاق اليها ويتشبه بها ومن اجل هذا قالت الحكماء بان الواجب بالذات هو المعشوق الاول المشتاق
اليه سائر الخلائق كما سنطلع على بيانه ان شاء الله وثانيها ما يلحقها من الالام والاوجاع والفزع والجزع عند مفارقة نفوسها الابدان
وثالثها ان نفوسها لا تدرى بان لها وجودا خلوا من الاجسام وذلك ان نقول لم لا تلهم نفوسها بان لها وجودا خلوا من الاجسام فنقول في
الجواب لان هذه المعانى لا يصلح لهم معرفتها لانها لو علمت بها لفارقت اجسادها قبل ان يتم ويكمل فاذا فارقت اجسادها قبل التمام والكمال
بقيت فارغة معطلة من دون شغل وعمل ولا معطل في الوجود اذ كل وجود له اثر خاص وليس من الحكمة ابقاء النفوس فارغة بلا تدبير اذ كان مبدء
الجميع لم تخل لحظة من تدبير العالم وحفظ الاشياء بل كل يوم هو في شان ولو اهمل طرفة عين عن تدبير العالم وابقائه وحفظه لتهافت
السموات وتساقطت الكواكب وانطمست الاكوان وانعدمت النفوس والابدان واعلم ان النفوس الناطقة الكاملة اذا فارقت الاجساد اما
ان تكون مستغرقة في شهود جمال الازل مستضيئة باضواء كبرياء الاول منخرطة في سلك ملائكة الله المهيمين متحيرة في عظمة جلال
الاول الاولين واما ان تكون مشغولة بتأييد النفوس الناقصة المتجسدة لتخلص تلك من حال النقص وتبلغ الى حال الكمال ويرتقى هذه
المؤيدة ايضا الى حالة هى اكمل واشرف حتى يصل الى الطائفة الاولى السابقين المقربين وان الى ربك المنتهى والمثال لذلك في هذه الدنيا
الاب الشفيق والاستاد الرفيق في تعليم التلامذة والاولاد واخراجهم اياهم من ظلمات الجهالات الى فسحة العلوم والمعارف ليتمون التلامذة و
الاولاد ويكملون الاباء والاستا دون ما في قوة نفوسهم من العلوم والمعارف والصنايع والحكم الى الفعل والظهور اقتداء بالبارى جلت
عظمته وكبرياؤه وتشبها به في حكمته اذ هو العلة والسبب في اخراج الموجودات من القوة الى الفعل ومن الخفاء الى الظهور فكل نفس علومه اكثر
وصنايعه احكم واعماله اجود وافاضته على غيرها اكثر فنسبتها الى الله اقرب وتشبهها به اشد وهذه هى رتبة الملائكة الذين لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فيبتغون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب ولهذا المعنى قالت الحكماء في حد الفلسفة انها التشبه بالاله بقدر الطاقة
البشرية ومفاده ان من يكون علومه حقيقية وصنايعه محكمة واعماله صالحة واخلاقه جميلة وآراؤه صحيحة وفيضه على غيره متصلا يكون
قربه الى الله وتشبهه به اكثر لان الله سبحانه كذلك واما الخيرات والشرور المنسوبة الى النفوس الانسانية من جهة دخولها تحت الاوامر و
النواهى الدينية والاحكام والافعال الناموسية فجميعها سواء عد من الخيرات كالقيام والصيام والحج والعمرة والزكوة والامر بالمعروف
والنهى عن المنكر وصلة الرحم وعيادة المريض وتشييع الجنازات وزيارة القبور لاولياء الله وغير ذلك من الطاعات او عد من الشرور
والمعاصى كالزنا والسرقة والنميمة والقتل واكل مال اليتيم والظلم والجور والطغيان واشباهها من المعاصى امور وجودية والوجود لا
ينفك عن خيرية ما فكل منها كمال وخير للانسان لا بما هو انسان اى باعتبار الجزء النطقى له بل باعتبار القوى المتعلقة بجوانيته المطلقة
وان الذم العقلى او الشرعى لا يترتب عليها الا باعتبار تعينها ونسبتها الى الجوهر النطقى الذى يكون كمالها في كسر قوتيها الشهوية والغضبية
واكتسابها هيئة استعلائية عليها ويكون نقصها في انقهارها عن البدن وانفعالها عن القوى الجرمانية فان انفعال النفس عن الادنى
والاسافل من شقاوتها وبعدها عن رحمة الله وعدم مناسبتها الى ملكوته الاعلى فلو قطع النظر عما يؤدى اليه في هذه الافاعيل المذمومة
بحسب العقل والشرع بالقياس الى الجزء الاشرف من الانسان لانقلب الذم مدحا وحمدا بحسب الحقيقة وبحسب اخر اكثر من تلك النسبة مثلا
الشهوة مذمومة والزانى والزنا مذمومان عقلا وشرعا ولا شك ان حقيقة الشهوة ومهيتها هى قوة جبلية سارية في وجود النفس ولا
شك انها ظل صفة شوقية من صفات الملائكة المقربين المهيمين كما ان الغضب في الانسان ظل القاهرية القواهر العلوية فتكون لا محالة
محمودة في ذاتها الا ترى ان العنين كيف يتشفق نفسها وكذا الزانى باعتبار انه انسان والزنا باعتبار انه وقاع فعل كمالى لو لم يقدر الانسان
عليه كان ناقصا مذموما فالشهوة باعتبار حقيقتها التى هى الحب وباعتبار تعينها في الصورة الذكورية والانوثية وكونها سبب حفظ
النوع وتوليد المثل وموجبة للذة كمال محمود بذاته وكذا الزنا باعتبار قطع النظر عن العارض المذكور كان محمودا حسنا في نفسه وباعتبار
سلب العفة فانقلب الذم حمدا في الجميع ولم يبق توجه الذم والتقبيح الا الى عدم طاعة الشهوة للعقل وترك سياسته لها فكونها مذمومة

الهو

انما هو بالاعراض عن حكم العقل والشرع حتى يفضى فعلهما الى انقطاع النسب والارث والتربية للاولاد واختلال النظام لاجل التنازع ووقوع
الهرج والمرج والفتنة وكلها امور عدمية راجعة الى عدم التعين لحوق النقايص الامكانية واوصاف الممكنات باعتبار امكانها وتعددها
وقصورها عن الموجودية والا فالوجود والوجوب واحكامهما من الفعلية والتمام والكمال والبقاء والبهجة والعشق واللذة كلها خير ومحمود
ومؤثر فالامر حمد كله وليس في الوجود ما هو مذموم حقيقة بل باعتبار فقط ولنا خوض في توضيح هذا المقام بالبرهان الاتم والبحث الاقوم
فصل في ان العالم المحسوس كالعالم المعقول مخلوق على اجود ما يتصور في حقه وابلغ ما امكن على وجه الاجمال فنقول قد تحقق ونقح
ان واجب الوجود العالم جل ذكره برئ من انحاء النقص ووجوده الذي هو ذاته وحقيقته افضل انحاء الوجود واتمها بل هو حقيقة الوجود
وماهيته وما سواه لمعة ورشح او ظل له ولذلك قلنا انه واجب الوجود من كل جهة وانه كل الوجود وكله الوجود ولاجل ذلك لا سبب له
ولا اقدم من وجوده وجود فلا فاعل له ولا مادة ولا صورة ولا موضوع ولا غاية بل هو غاية الغايات ومبدأ المبادي وصورة الصور
وحقيقة الحقائق ومذوت الذوات ومجوهر الجواهر ومنشئ الاشياء وكل ما هو كذلك فما يصدر عنه ويفعله فانما يصدر عن خالص
ذاته وبشاغر صميم هويته من غير داع زائد بنحوه او عرض يحمله على الفعل ولا بصفة وجود ما يوجد عنه كما لا لم يكن او كرامة او بهجة او لذة
او نفعا او طلبا لحمدة او تخلصا من مذمة او غير ذلك من المنافع والخيرات الظنية او الحقيقية لانه برئ من كل نقيصة غني عن العالمين فله
وجوده الذي به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذي به فاعليته فالذات هناك في كونه ذاتا وفي كونه مبدءا شئ واحد حقيقة واعتبارا
لا كغيره من الفاعلين حيث ينقسم بشيئين باحدهما يتجوهر وبالآخر يفعل كالكاتب منا يتجوهر بانه ناطق ويكتب بانه ذو ملكة كتابة
وكالشمس في كونها مضيئة للارض والنار في كونها محرقة للحطب فاعليتهما بغير ما يتحقق به هويتهما فيفتقران الى صفة زائدة بل الى قابل
يقبل تاثيرهما الا كالباري جل اسمه يبدع الاشياء من نفسه لا من قابل لانه الذي يخلق القابل والمقبول والمادة والصورة جميعا واذا
كان كذلك فكل ما يوجد منه حيث يوجد من اصل حقيقته يجب ان يكون اشرف الممكنات المفروضة واجل المجعولات المتصورة بحيث لا
افضل منه الا الجاعل القيوم له واذ قد علمت ان ذاته تعلم بما سواه على احسن الوجوه لكون الصورة العلمية للاشياء هي عين ذاته تعالى
فللاشياء قبل وجودها الكوني صور علمية الهية لها وجود الهي قدسي وكل وجود الهي بالضرورة يكون في غاية الحسن والبهاء فاذا
تحقق مثال تلك الصور في عالم الكون وجب ان يكون ابهى واشرف ما يمكن في عالم الكون واذا رتبت الاشياء كان ترتيبها اجود الترتيب
واشرف النظام فيبتدئ من اشرفها وجودا كالعقول الفعالة ثم يتلوه ما هو انقص منه قليلا كالنفوس الفلكية ثم صورها المنطبعة وهكذا
متدرجا الى ان ينتهي الى انقص الموجودات وادونها فينقطع سلسلة الابداع في النزول عنده ولا يتخطى الى ما دونه لعدم امكان ذلك
فهو نهاية تدبير الامر المشار اليها بقوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يفيض عنه بالامتزاج بين المواد الحسية ووقوع الحركات والاستحالات
الصور النوعية المتعاقبة على تفاوت مراتبها على القوابل بحسب الاستعدادات واعداد الحركات فلا يزال يترقى الوجود في الصعود الى قرب
المعبود من الارذل الى الافضل حتى ينتهي الى الافضل الذي لا افضل منه في هذه السلسلة الصعودية كما قال سبحانه اليه يصعد الكلم الطيب
والعمل الصالح يرفعه فعنده تقف ترتيب الخير والجود وبه يتصل دائرة الوجود فهذا احسن وجوه الصنع والايجاد حيث يجعل المصنوع
بحيث يبلغ الى غاية ما اراد به الصانع من الخير المترتب عليه ولا احسن في صنعة صانع افضل من ان يكون الغاية المؤدية اليها ذلك الصنع نحو ذات
الباري جل ذكره فالعالم كله صار بهذا الترتيب كشخص واحد اوله الحق وآخره الحق وصورته صورة الحق بل تمام الحق كدائرة واحدة اولها
النقطة وآخرها النقطة بل كله النقطة السيالة من ذاتها في ذاتها الى ذاتها فسبحان ذاته الاعظم مما يضرب له الامثال ولا يبلغ اليه وصف
المقال **فصل** في بيان ان كل مرتبة من مراتب مجعوله لانه افضل ما يمكن واشرف ما يتصور على الوجه التفصيلي وفيه منهجان لمي واني اما
المنهج اللمي ففيه ثلثة مباحث المبحث الاول في بيان ان كل ما يقع في مراتب البدو على افضل انحاء الوجود وذلك ان كل ما وقع في مرتبة من
السلسلة لا يتصور ما هو اشرف منه في شخصه ولا من نوعه من الجهة التي بها يصدر من فاعله اما الاول فلوجوب انحصار نوع كل منها في شخصه
لان تكثر الاشخاص لنوع واحد فيما هو قبل الحركات والاتفاقات التي يقع بها يحصل الهيئات المكثرة من العوارض الغير اللازمة للنوع فان
اختصاص بعض الافراد بعارض للماهية مشخص له يميز عن غيره ان كان لاجل نوعه بحيث تلك الماهية او لازم من لوازمها فالجميع متساوي
الاستيهال له فوقوع اختصاصه بالبعض دون آخر ترجيح من غير مرجح وان كان لامر خارج عن الطبيعة لاحق لها من خارج فلا بد من مادة
قابلة للتاثيرات الخارجية بحسب اختلاف استعداداتها وانفعالاتها وذلك لم يتصور في عالم الابداع فحق كل نوع ان ينحصر في شخصه واما

الثانی فلما دلت علیه قاعدة الامکان الاشرف التی مر ذکر البرهان علیها من ان الفیاض المطلق والجواد الحق لا یقتضی الاخس حیثما یمکن الاشرف بل یلزم من فیض وجوده ومقتضی جوده الاشرف فالاشرف فلاجرم ابدع جل شانه اولا العقول الفعالة والصور المکرمة والملائکة المهیمة والانوار القاهرة اذ هی اشرف ما فی الامکان فی الواقع وبحسب طبقتهم وافضل تلک الذوات المقدسة وانورها واضوئها هو اقدمها واقربها من نور الانوار جلت آلاؤه ثم سائرها وما سواه علی الترتیب الی اواخر تلک الطبقة وهی ارباب الاصنام و ذوی الانواع الطبیعیة التی اثبتها افلاطن والافلاطنیون ونحن قد احیینا رسوم المتقدمین فی القول بهذا المذهب وتقویمه و ذببنا عنه بقمع الشبه ودفع الشکوک بتوفیق العزیز الحکیم کما سبق وآخر هذه العقول هو رب طلسم الارض وبه یقع کدبانوئیة الارض علی مصطلح حکماء الفرس فی کل ما وردت فی هذا العالم من صور الانواع المرکبة وعند انتهاء سلسلة العقول فی النزول یبتدی سلسلة النفوس من نفس اقصی الافلاک وهو الفلک المحیط بعالم السموات ثم نفس اشرف الکواکب وبعدها نفس کل کوکب کوکب وفلک فلک الی نفس ادون الافلاک وهو السماء الدنیا وبعد طبقتها طبقة الصور الفلکیة والنجومیة علی افضل ما یمکن فی وجود کل منها وافضل ترتیب یقع بینها لان ترتیبها ظل ترتیب العقول کما ان صورة کل منها مثال العقل الذی یحاذیها علی وجه لا یعتریها فتور ولا قصور ولا اعیاء ولا لغوب واجرامها افضل الاجرام واشکالها افضل الاشکال وحرکاتها افضل الحرکات اما الاول فلبساطتها وبساطة کیفیتها الملموسة ومع بساطتها فیها جمیع الکیفیات المحسوسة علی وجه الطف واصفی والذ ففی تلک الکیفیة الواحدة جمیع الطعوم اللذیذة والروائح الطیبة والالوان الحسنة والنغمات المبتهجة واما الثانی فلانها کریة الاشکال وقد بین فی موضعه فضیلة الشکل الکری علی سائر الاشکال واما الثالث فلان حرکاتها عشقیة شوقیة ومحرکاتها عشاق الهیة وملائکة عقلیة واخری نفسیة فتحریک الاولین تحریک غائی وهو تحریک محرک غیر متحرک کتحریک المعشوق للعاشق وتحریک المعلم بل هیئة العلم للمتعلم وتحریک الثوانی تحریک فاعلی من فاعل مباشر للفعل باشواق متجددة کتحریک الشوق للمشتاق وتحریک الفکر للمتفکر وتحریک العلم الحادث للمتعلم وکل من هذه التحریکات تحریک محرک متحرک وبالجملة حرکاتها افضل الحرکات لان حرکاتها عبادة الهیة ونسک عقلیة من عجیب الشوق الی الله والوجد ولکل من هذه الاشخاص معشوق عقلی یخصه ومحرک خاص محرکه علی سبیل الشوق والتوجه الی ذلک الامام والایتمام به علی ان الکل مشتاقون الی جمال رب العالمین رقاصون لاجل ما ینالون من روح وصال اول الاولین ففی کل لحظة یتجدد لهم بالحرکة شوق وطرب آخر یرد علی ذواتهم وبسبب ذلک الوارد القدسی یقع لهم حرکة اخری یؤدی بهم تلک الحرکة الی نیل شوق آخر ولذة اخری وهکذا الی ما شاء الله ویترشح منهم من الفضائل والخیرات التی لهم ما یلیق بهذا العالم من الاشعة والاضواء المستقیمة والمنعکسة والمنعطفة مما یستعد به الهیولی للصور والکمالات التی یفاض علیها من المبدء الفعال فی کل وقت وهکذا الی ان یرث الله الارض ومن علیها

المبحث الثانی فی بیان ان الموجودات العائدة والکائنات الواقعة فی مراتب الصعود التی فی عالم الترکیب فی غایة الجودة وعلی افضل النظام فنقول ان الامور الواقعة فی هذا العالم لما کان نظامها متعلقا بحرکات الافلاک واوضاعها ونظام الافلاک ظل لنظام عالم القضاء الالهی الذی قد علمت انه فی غایة التمام والکمال ولما تبین وتحقق مرارا ان هذه الموجودات غیر صادرة علی سبیل البخت والاتفاق کما نسب الی ذی مقراطیس ولا علی طریقة الارادة الجزافیة کما توهم الاشاعرة ولا عن ارادة ناقصة وقصد زائد کارادتنا المحوجة الی دواع خارجة عن ذاتنا ولا بحسب طبیعة لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعورها بما یصدر عنها کما ذهبت الیه اوساخ الدهریة والطباعیة بل النظام المعقول المسمی عند الحکماء بالعنایة مصدر لهذا النظام الموجود فیکون فی غایة ما یمکن من الخیر والفضیلة فعلی هذا یلزم ان لا یکون فی هذا العالم بالنظر الی الاسباب والعلل امر جزافی واتفاقی بل کله ضروری وفطری بالقیاس الی طباع الکل سواء کان طبیعیا بحسب ذاته کحرکة الحجر الی اسفل او قسریا کحرکته الی فوق او ارادیا کحرکة الحیوان علی وجه الارض اذ کل ما یحدث فی عالم الکون فیجب عن سبب اذ الشیء ما لم یجب لم یوجد ویرتقی سلسلة الاسباب الی مبدء واحد یتسبب عنه الاشیاء علی کیفیة علمه بها وحکمته وعنایته فلیس فی الوجود شیء مناف لطبیعة علله واسبابه المرتقیة الی الواحد الحق اذ المعلول یناسب علته بل فیض منها فالحرکات المتنافرة بحسب الظاهر متوافقة منتظمة بالقیاس الی جملة النظام ووجود الاصبع الزائد علی جبلة هذا الانسان طبیعی فی جبلة العالم وکذا کل عمر فهو عمر طبیعی بالقیاس الی الکل وان لم یکن طبیعیا علی الاطلاق ولو تیسر لک ان تعلم کل شیء باسبابه وعلله بان تخرج بعقلک من هذه الهاویة المظلمة مهاجرا الی الله وملکوته وتشاهد عالم الافلاک وعجائب الترتیب فیها ثم تعرج الی الملکوت الاعلی لتری عجائب القدرة فیه وتعرف المبدء الاول حق معرفته ثم تسافر بالحق من الحق الی الخلق فتعرف بنوره نور ما تلوه من الملائکة العلایة ثم ما یتلوها من الملائکة العمالة باذن الله ثم ما یباشر تحریکها وتدبیرها بالتسخیر وما یبدیها امرها بالتدبیر مع

بالعالة النفوس الکلیة ومباشر التحریک النفوس المنطبعة والقوی والطبایع الفلکیة

لوازم حركاتها واشواقها وهيئات عباداتها وانواع طاعاتها وقرباتها من انفعال العنصريات وتركيب ممتزجاتها وما يترتب عليها من صور الكائنات ونفوس ابدانها المستحيلات لرأيت جميع الاشياء حسنًا شريفًا عندك موافقًا لرضاك ولكنت عرفت ما ذكرنا لك بالوجدان كما عرفته الان بالبرهان ومثلك يكون بالحقيقة من اهل الرضوان الفائز بروح الجنان هذا **المبحث الثالث** في ان مجموع العالم من حيث المجموع على افضل نظام واكمل تمام نوعًا وشخصًا مهية وحقيقة فنقول اولا ان مجموع العالم من حيث هو مجموع شخص واحد له وحدة طبيعية وليست وحدته كوحدة اشياء متغايرة اتفق ان صار بالاجتماع والانضمام كثير واحد مثل اجتماع البيت من اللبنات واجتماع العسكر من الافراد وذلك لان بين اجزاء العالم علاقة ذاتية لانها حاصلة على الترتيب العلي والمعلولي وهي مترتبة بالاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس ومن الاعلى فالاعلى الى الادنى وكل جمعية يقع على هذا الوجه يكون الوحدة فيها وحدة ذاتية وذلك لما علمت ان العلة تمام المع والاشرف تمام الذي دونه في الشرف والشيء يكون مع تمامه هو اولى به ان يكون مع نفسه فيكون واحدًا بوحدته وبالجملة كون العالم شخصًا واحدًا برهانه عندنا وقد صرح الحكيم ارسطاطاليس بان الحيوان حيوان واحد مطلب ما هو ولم هو فيه واحد فمن علم انه ما هو علم انه لم هو فاذا كان كذلك لا شبهة ان العلة الغائية لجملة العالم المسمى عند العرفاء بالانسان الكبير هو الحق الاول جل ذكره فيكون هو الجواب عن السؤال عن مطلب لم هو لهذا الانسان الكبير اذا اتحد مطلبا لم هو وما هو فيه فيكون الحق تعالى مقوما لمهيته ومقررا لذاته وحقيقته فاذن لا يمكن ان يتصور حقيقة من الحقائق الامكانية فوق ما يكون الحق الاول تمام وجوده وكمال حقيقته فثبت وتحقق ان العالم بكليته افضل ما يمكن واشرف ما يتصور ولنفصل في بيان هذا فنقول اذا كان العالم بتمامه شخصًا واحدًا فلا يجوز ان يتصور نظام اخر بدله سواء كان فوقه في الفضيلة او مثله او دونه لان ذلك النظام المفروض لا يخ اما ان يكون مخالفا لهذا النظام الواقع غير مندرج معه تحت مهية نوعية او غير مخالف له وكل من الاحتمالين باطل فتصور نظام اخر مطلقا باطل اما الاول فلما تبين ان جواهر مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود وكذا اعراض مخالفة لاعراضه ممتنع الوجود اما ان العقول والنفوس الكلية وصور الافلاك والكواكب وهيولياتها لا يمكن غيرها في مرتبتها مخالفا لها في نوعها فذلك واضح لان كلا منها صادر عن فاعله بجهة واحدة من الجهات الفاعلة اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بلا شركة من امر اخر كمادة او غيرها واما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واما الانواع البسيطة منه فاختلافها في النوع بصور نوعية تصدر من المبادي العقلية بجهاتها اللازمة اما مطلقا واما باعانة من الصور السوابق بلا مدخلية الامور العارضة لانها قبل الحركات والاستعدادات واما اعراض تلك البسائط فلانها تابعة للجواهر متقومة بها مع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية التي على سبيل اللزوم لا يمكن غيرها فكما علمت هذا في البسائط نقيس عليه حكم المركبات وصورها النوعية لانها تابعة للمواد وانحاء التركيبات والاستعدادات التي منشاها تلك الجواهر واعراضها اللازمة لحركات الافلاك واوضاعها فاذا لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض سوى هذه التي قد وجدت فلو فرض عالم آخر يكون لا محالة موافقا لهذا العالم في المهية غير مخالف له في امر مقوم ذاتي وآما بطلان الشق الثاني فلوجوه منها ان كل ما لا مادة له ولا حركة قبل وجوده فوجوده على سبيل الابداع وكل ما كان كذلك لا يختلف بالخارجيات فلا يتكثر نوعه بالاشخاص فحق نوعه ان يكون في شخص لان الذي به يقع التميز ذاته او لازم ذاته فلا يتعدد ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بذاته بلا جهة اخرى ووحدة العلة توجب وحدة المعلول ومنها ان تشخصه بذات الباري جل ذكره المتشخص بنفس حقيقته وكذا تشخص كل معلول بنفس علته الموجدة القريبة فلا يمكن تعدده ومنها ان علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته اقتضى وجود العالم فلا يمكن غيره ومنها ما وقعت الاشارة اليه من ان العلة الغائية في وجوده هو ذات المبدء الاعلى وعلة بدوه هي بعينها علة تمامه وكل ما غايته اجل الاشياء فهو اجل الممكنات **بحث وتحصيل** ولعلك تقول اذا كان العالم بكله اعني الانسان الكبير شخصا واحدا اشرف الممكنات لاجل ان علة بدوه وعلة تمامه شيء واحد هو الحق تعالى فنقول هذا الحكم جار في المع الاول فيكون مثله في الحقيقة فيلزم ان يصدر من الواحد الحق امران في اول الابداع وهو مح وايض يلزم وجود اثنان من نوع واحد فيما فوق الكون وهذا ايض يخالف اصول الحكمة فدفعه بانه ليس يلزم هناك في الحقيقة تعدد لما حققنا سابقا ان تمام حقيقة الشيء انما هو بما يكون بمنزلة فصله الاخير وهي صورته التي يقوم سائر معانيه وقد علمت ان الشيء بصورته هو ذلك الشيء لا بمادته فالصادر من الحق تعالى شيء واحد هو الانسان الكبير لشخصه لكن له اعتباران اعتبار اجمال واعتبار تفصيل وقد مر ان لا تفاوت بين الاجمال والتفصيل الا بنحو الادراك لا بتفاوت في المدرك فاذا نظرت الى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة حكمت بانه صدر عن الواحد الحق صدورا واحدا وجعلا بسيطا واذا نظرت الى معانيه المفصلة واحدا واحدا الحكم بان الصادر منه اولا هو اشرف اجزائه واتم مقوماته وهو العقل الاول اذ العقل

كره ثم باقي الاجزاء واحدا فواحدا على ترتيب الاشرف فالاشرف والاتم فالاتم وهكذا الى ادونى الوجود واضعفه فاذن
الكبير والمجعول الاول شيء واحد بالذات والحقيقة فاذا قلت العقل الاول فكانك قلت مجموع العالم واذا قلت مجموع
العقل الاول بلا اختلاف حيثية تقييدية ولا تعليلية الا مجرد الاجمال والتفصيل فان قلت كيف ابدع البارى
بكليته مرة واحدة مع ان بعض اجزائه تدريجية الوجود كالازمنة والحركات وبعضها دفعية الوجود وبعضها خارج
حدة العالم وحدة اخرى جامعة للوحدات محيطة بالكل وهذه الحركات والتجددات والاجسام والجسمانيات كلها
الوحدة على ما يعرفه الراسخون في العلم والله اعلم **واما** المنهج الاني فلما نشاهد من ارتباط الموجودات بعضها ببعض و
بعض وتوجه كل ناقص الى كماله وطلب كل سافل للاتصال الى العالى توجها غريزيا وطلبا جبليا بحسب ما اودع الله في فطرته
ل لما تحته وعنايته كل قوى لما دونه وتدبير كل نفس وعقل لما يقع تحت تدبيره احكم تدبير واشد تصوير واحسن تقويم
ستقيم وعلى وجه يبلغ الى غاية كماله وتمام الممكن في حقه فالصورة تكمل المادة بالتقدير والتشكيل والتكييف لكل كيفية
التسكين في حيز يخصها اذا كانت فيها والتحريك على اسهل الوجوه واقصر الطرق اليه ان كانت خارجة عنه والنفس تكمل
صنة القوى والالات عليها وافادة الاشكال والاعضاء لها على حسب حاجتها الى كل واحدة منها الى غاية نشوها وتبليغها
قصى ما يمكن بالتغذية والتنمية وتبقية نوعها بالتوليد للمثل وحفظ الصحة على مزاج بدنها على وجه يترتب عليها هذه
غريزية شانها النضج للمادة والطبخ والهضم ودفع الفضول الردية وامساك الاخلاط الدموية المحمودة التى يقع بها الاغتذاء
اصلاح البدن من البلغم والصفراء والسوداء وغير ذلك من صور الاعضاء واشكالها واقدارها ومواضعها اللائقة
من الترتيب وغير ذلك مما يطول شرحه ويدل عليه علم الهيئة والتشريح كل ذلك باذن الله والهامه اياها كما قال ونفس وما
فجورها وتقويها وكذلك العقل تكمل النفس ويقومها ويهذبها ويطهرها عن الادناس المادية والارجاس البدنية
حكمة وتنويرها بنور المعرفة والهداية واخراجها من القوة الى الفعل ومن الظلمات الى النور وتجريدها من الاغشية البدنية
الداثرة والمضاجع البالية المندرسة الى عالم القيامة والمثول بين يدي الله وشان الحق الاول مع العقل والنفس والطبيعة
التقويم والايجاد والهداية والارشاد والعناية واللطف والرحمة والجود والكرم فوق ذلك كله ولنا خذ في شرح هذا

فصل في نبذ من اثار حكمته تعالى وعنايته في خلق السموات والارض واعلم ان افاضل البشر قاصرون عن ادراك
ماوية والارضية على وجهها وعن الاحاطة بدقائق الصنعة وعجائب الفطرة واثار العناية والحكمة التى فيها بل الاكثرون
حقيقة النفس التى هى ذات الشخص وتفاصيل احوالها وسريان قوتها في الات البدن وحواسه واعضائه وكيفية ترتيب الاعضاء
اتها واجزائها ومنافع كل واحد واحد منها واحوالها وافعالها وغاية كل فعل فان الذي تفطن به المشرحون ولاح لهم بقوة
الانسبة الى ما ذهلوا عنها من الدقائق والعجائب والحكم في صنع البارى فيها فاذا كانت احاطة الانسان بنفسه وبدنه
رة فكيف يكون الاحاطة بما في العالم الجسمانى والروحانى ممكنة واكثره لا يمكننا الاطلاع على حقيقة وجوده فضلا عن
جميع الموجودات الا انا مع هذا العجز الموجود في الطبع ونحن في عالم الغربة لابد ان نتامل ونتفكر في عجائب خلقه وبدائع
لا لقوله تعالى اولم يتفكروا وقوله اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب
بث بعده يؤمنون وقوله ان في خلق السموات والارض لايات للمؤمنين وقوله افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها
والارض مددناها والقينا فيها رواسى وانبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ولما دفع منهم
فيها فقال الذين يتفكرون في خلق السموات والارض فذم المعرضين عن النظر والتامل كما قال تعالى وكاين من اية في السموات
عليها وهم عنها معرضون وقال ويل لكل افاك اثيم يسمع ايات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبرا كان لم يسمعها فبشره بعذاب اليم
زوج من الحكم الموجودة في العالم الجسمانى وتناسب اوضاعه وحسن انتظامه ليستدل بها على عظمة المبدع وسعة رحمته
لطف عنايته فنقول انظر ايها الذكى الفهم المتفكر في صنع الله المتدبر في ايات كتابه ان مبدع الاشياء لما كان غير
القدرة على افادة الخير والرحمة فلم يجز ان يقف رحمته وفضله عند حد لا يتجاوزه فيبقى بعده تلك الامكان الغير المتناهى
من القوة الى الفعل ومن مكمن الخفاء الى مجلى الظهور وذلك ممتنع جدا ولكن لما امتنع صدور غير المتناهى من الاكوان مجتمعا

لا متفرق ودفعيا لامتدرجا لنهوض البراهين عليه فبالضرورة لا يمكن ذلك الا على سبيل التعاقب والتلاحق فلا جرم وجب ان

صنع الله وجود جوهر بواسطته يستمع صدور المحدثات والمتجددات عنه تعالى تقدس عن التغير ولا بد ان يكون ذلك الجوهر ذا قوة

في الانفعال على وجه الامداد من الغير كما ان الموجب جل ذكره ذو قوة غير متناهية في الفعل على وجه الاستقلال ثم لما كان تجدد الحوادث

الاستعدادات متوقفا على امر متجدد بالطبع حادث بالذات ليصير تجدده وحدوثه واسطتين مشابين تجدد الحادثات و

وارتباط الحوادث بالمبدع القديم المرتفع ذاته عن الازمنة والحركات فاقتضى حصول وجود اجرام كريمة نورية متجددة الطبايع

النفسانية والطبيعية والوضعية لاغراض علوية نفسانية وغايات حكمية عقلية هي العلة لافاضات انوار حسية وضوء

بها يقع استعدادات مادية غير متناهية لتحولها فاعل غير متناهي التاثير وقابل غير متناهي القبول ليوجب ذلك افاضة الخير

البركات على الدوام من غير انقطاع كما في قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذا لم يكن الفاعل القيوم على الغيب ضنين فجميع

منه على كل قابل مستعد بحسب استعداده حتى ان النمل الصغار والضب والسوسمار مع حقارتها لو كانت مستعدة لقبول

وجب ان يفاض عليها وقد علمت ان اشرف ما يتعلق بالهيولى والاجسام انما هي النفوس الناطقة التي لا يمكن خروج جميع

من القوة الى الفعل دفعة واحدة لا مع الابدان لاستلزامه لا تناهي الابعاد والاجرام ولا بدونها لكونها متعلقة الذوات

فبحسب استعداد الهيولى استعدادات غير متناهية في الادوار والاكوار يقبل فيض النفوس من العقل المفارق الى غير النهاية

ما كملت الى العالم العقلي والوطن الاصلي وما لم يكمل تلبث في بعض طبقات البرازخ والمقابر المثالية ازمنة طويلة او

كثيرة او قليلة بحسب كثافة الحجاب ورقته وبحسب كثرة الجرائم وقلتها ثم انظر ايها المتامل الطالب لمعرفة الله وملكوته من

العلويات واوضاعها لانتفاع السفليات من انها لو كانت كلها نيرات لافسدت باحراق اضوائها مواد الكائنات

عرية عن النور بالكلية لبقي ما دون الفلك في ظلمة شديدة وليل مظلم طويل لا اوحش منه وكذا لو ثبتت انوارها او لازمت

لاثرت بافراط فيما قابلها وتفريط فيما وراء ذلك ولو لم يكن لها حركة سريعة لفعلت ما يفعله السكون واللزوم ولو

الكوكبية ذوات حركة سريعة مشتركة واخرى بطيئة مختصة ولم يجعل دوائر الحركات البطيئة مائلة عن مدار الحركة السريعة

الى النواحي شمالا وجنوبا فلم ينتشر منافعها على بقاع الارض ولولا ان حركة الشمس خصوصا على هذا المنوال من تخالف سمتها

السريعة لما حصلت الفصول الاربعة التي بها يقع الكون والفساد ويصلح امزجة البقاع والبلاد والى هذا المعنى اشار الله

قل ارايتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله ياتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ثم قال قل ارايتم ان

سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله ياتيكم بضياء الاية ولما كان القمر نائبا للشمس خليفة لها في النضج والتحليل اذا كا

جعل مجراه مخالف مجراها في الصيف والشتاء شمالا وجنوبا فالشمس في الشتاء تكون جنوبية والقمر شماليا لئلا ينعدم

الصيف بعكس ذلك لئلا يجتمع المسخنان ولما كانت الشمس شمالية الحركة صيفا جنوبيتها شتاء جعل اوجها اعني ابعد

الارض في الشمال وحضيضها وهو اقرب ابعادها في الجنوب ليتجبر قرب الميل ببعد المسافة لئلا يشتد التسخين والتسو

الميل لقربها لئلا يضعف القوة المسخنة عن التاثير فانظر كيف جعل الكواكب مع حركة الكل السريعة حركات اخرى

الى شمال وجنوب على مدارات متفاوتة في العظم والصغر والسرعة والبطؤ والقرب من الارض بحسب اوجاتها وحض

اختلاف احوالها المنفعة الكائنات وعرض النظام قال الله تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره اي بما يقتضي حركاتها طا

وشمالية وجنوبية اخرى وكذلك اوجية مرة وحضيضية اخرى وغير ذلك من احوال الكواكب كالرجوع والاقامة والاس

في بيوتها التي لها ووبالها وشرفها وهبوطها وكونها بطبيعة كل برج وعدت فيه من الثابتة والمنقلبة وذوات الجس

ذلك مما هو مذكور في كتب الاحكاميين على الاجمال ولا يحيط بتفاصيله الا الباري جل ذكره وملائكته المقربين الذ

العقلية والاشعة الالهية ثم ما تاملت ايها الناظر البصير في ملكوت السموات وما فيها من خلق ارواح الافلاك ونفو

قوام جوهرها واشراق نورها وطاعتها للباري تعالى ودؤبها في الحركات على الدوام عشقا وشوقا الى باريها ومبدعها

الحكمة وغرائب اللطف والرحمة حسن ترتيب العناصر وجعل الارض في وسط الكل لمناسبة الكثافة والظلمة للبعد

ولانها لو كانت مجاورة للاجرام العلوية لاحترقت لشدة تسخين الحركة الدائمة ولانها على تقدير بقائها هناك ما

عليها حيوان ولا ينبت منها نبات وجعل النار مجاورة للفلك لمناسبة اللطافة والنورية ولو جاوره غيرها من العناصر لسخن بدوام حركته
فصار نارًا وانضم اليها لتسخين النار فاحرقت باقي العناصر وصار الكل نارًا فانفسد الجميع ولما كانت العناية الازلية اقتضت وجود
نفوس ناطقة وغير ناطقة احتاجت الى ابدان حيوانية ونباتية يغلب على اكثرها العنصر اليابس الذي به تحفظ الصور والاشكال وجب ان
يكون الارض باردة يابسة متماسكة الاجزاء ليجاورها الحيوان والنبات الغالب عليهما عنصرها ويجب ايضا لما ذكرنا من الحكمة ان لا يكون الماء
محيطا بالارض احاطة تامة لاحتياج اكثر الحيوان والنبات لاستنشاق الهواء وجذبه ثم جعل الهواء مجاورا للنار لمناسبته في الحر والميعان و
جعل الماء متوسطا بين الهواء والارض لمناسبة الهواء في الميعان ومناسبة الارض في البرد لئلا يبطل العدل ثم انظر لو لم يكن طبقات الاجرام
التي فوق الارض من العناصر والافلاك شفافة بل ملونة لوقفت اضواء الكواكب على سطوحها وانعكست الى ما فوقها وما وصلت الى عالم
الكون والفساد فبقي اهلها وبنية الهيولى في ظلمة لا اوحش منها فجعلت الكواكب مضيئة والافلاك وباقي العناصر شفافة ولو كانت العناصر
كلها قابلة للنور اشتد الحر فيها وقوي الى حد يؤدي الى احراق ما في هذا العالم كله **فصل** في ذكر انموذج من اثار عنايته في خلق المركبات
الم تر يا عارف الى ربك كيف خلق للعنصريات حرارة هي محللة ملطفة محركة وبرودة مسكنة عاقدة ورطوبة قابلة للتشكل والتقسيم و
يبوسة حافظة لما افيد من التصوير والتقويم وكيف ركب المواليد من امتزاج كيفيات العناصر واعد لكل كما لمزاجا خاصا وافاض على
كل مستعد ما يستحقه من الكمال ولم يقتصر له على هذا بل زاده من الافضال ما يستعد به الى الثواني من الكمالات والغايات وبذلك يقع
الارتفاع في القوس الصعودي الى الدرجات ولذلك قال هو الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فانظر لما كانت اجساد النبات والحيوان لم يحصل
الاولى فيها قبول التحليل كيف رتب لها قوة غاذية متصرفة للغذاء بالهضم والاحالة الى شبيه جوهر المغتذي ولما لم يمكن حصول الحيوانات
والنباتات على كمالها المقداري اول مرة كيف اودع فيها قوة نامية موجبة لزيادة اقطار المغتذي في الجوانب على نسبة مضبوطة يليق بها
ثم ابتهج يا عارف واذكر رحمة ربك وترنم في عشق جماله بالتسبيح والتهليل بان القسمة لما اوجبت بفانيات بالتشخص وباقيات لا بالتشخص
كيف تمم جود الواهب الحق نقصان الديمومة العددية باعطاء الديمومة النوعية فاوفى لكل منهما قسطه من الوجود ونصيبه من الدوام فصار
العالم الطبيعي منتظما بصنفي الثبات والبقاء فانظر في احوال ما لا يحصل غالبا من النبات والحيوان الا بالتوالد كيف استبقى نوع ما وجب فساد
شخصه بقوة مولدة مودعة في اعضاء التوليد قاطعة لفضلة من مادة هي مبدء الشخص الاخر ثم انظر كيف خلق لمن كانت افعاله بالاختيار
لا بالطبيعة والاضطرار شهوة الغذاء ولذة الوقاع كالاجير الذي لا يفعل فعله الا بالاجرة فهذه الشهوة التي يكون لقوى نفس الحيوان لصدور
هذه الافاعيل التي يتوقف عليها بقاء الشخص والنوع من هذه الابدان بمنزلة الاجرة للاجير والجعالة والرشوة للخدم والاعوان كيلا يقع
الذهول والاعراض عن ايقاع هذه الاغراض ثم انظر كيف رتب للغاذية خوادم من قوى اربع جاذبة تاتيها بما تتصرف فيه وهاضمة محللة للغذاء
معدة اياها لتصرف الغاذية وماسكة لحفظها مدة تصرف المتصرف فيها بالاحالة والطبخ ودافعة لما لا يقبل المشابهة ثم انظر كيف رتب للحيوان
لكونه اشرف من النبات قوى اخرى من مدركة ومحركة لان نفسه مدركة مختارة في حركاتها البدنية والنفسانية وزاد البدن الانساني لكون
من جهة اشرف كلمة روحانية اذا اطاعت ربها وكملت بالعلم والعمل صعدت الى العالم وقربت من مبدأها بقطع علائق الناسوت وشاهدت
الملأ الاعلى واهل عالم الجبروت ولو تدبرت تدبرا شافيا في كيفية تدبير النفس للبدن وحصول الالفة والعلاقة وسوق التصرف والتحريك
وعشق المقارنة والم المفارقة بينهما مع ان البدن كالثقل الكثيف والنفس كالنور اللطيف لقضيت العجب قلت كيف يتصور الازدواج بين
النور والظلمة والايتلاف بين المجرد والمادي بين العلوي الذي قال تعالى تعظيما لشانه ورفعناه مكانا عليا وقال ان كتاب الابرار لفي
عليين والسفلي المشار اليه بقوله ان كتاب الفجار لفي سجين اذ بينهما من المخالفة والمنافرة في الماهية ما لا يخفى على صاحب الروية وجل الخلق
بل كلهم الا الافراد منهم غافلون بل منكرون لهذا الارتباط والاتحاد بينهما حتى انكر اكثر المنتسبين الى العلم تجرد النفس وظن جمهور القائلين
بتجردها ان النفس الانسانية للانسان صورة اخرى نوعية منطبعة في البدن يحصل بها حقيقة الانسان واما المشار اليه بانا فهو المسمى بالنفس الناطقة
فهي اضافة عارضة شوقية بالقياس الى البدن لانه موضوع افاعيلها الجسمانية وهؤلاء بمعزل عندنا عن معرفة النفس ومقاماتها في الهبوط
والصعود حسبما قررناه سابقا من انها هي الجوهر المغتذي النامي المتحرك الاكل الشارب اللامس الشام الذائق فانظر في حكمة الصانع
كيف كثف اللطيف لا بل لطف الكثيف بحسن تدبير فخلق من زبدة العناصر البدن الكثيف المخلوق من مادة النطفة ومن لطافته وزبدته
خلق القلب الصنوبري ومن لطافته الدم الخالص ومن صفوة الروح البخاري النابع في العضو الرئيس الذي هو في النقاء والصفاء كالفلك

البعيد عن التضاد ولاعتداله وتوسطه بين الاضداد مع جامعيته لكيفيات الاطراف يشبه السبع الشداد ولنوره وضيائه بالكواكب اللامعة
على الابصار ولاجل صفائه وصقالته مرآة يتلألأ فيها الصور العينية ويتجلى فيها المثل المحسوسة التي هي واسطة بين العالمين فهو كانه موضع
للنفس متحد بها عندما خرج جوهره من قوة النفسية الى الفعل كما ان النفس مادة للعقل ومتحد به عندما خرج جوهر ذاته من القوة العقلية
الى الفعل فذلك الجوهر مرآة يتجلى فيها النفس والنفس مرآة يتجلى فيها العقل والانسان قد تطورت ذاته بهذه الاطوار وتبدلت عليه هذه
النشآت من حد النطفة الى حد العقل شيئا فشيئا على التدريج فهو نسخة الملك والملكوت وهو جامع الكونين فبدنه شبيه بالفلك وهو
مرآة يدرك بها الصور الجزئية الغائبة والحاضرة ونفسه كالملك وهو مرآة يدرك بها الحقائق الكلية الثابتة فانظر الى القدرة
والحكمة ثم الى اللطف والرحمة يبهرك عجائب الحضرة الربوبية وان اردت زيادة شرح وايضاح فاستمع **فصل** في ايات حكمته وعجائب صنعته
في خلق الانسان الانسان مخلوق اول الخلقة من احسن الاشياء ونقص مواد واضعف الاجساد لانه مكون من القوة الهيولانية وهي
كاللاشيء ثم من التراب المظلم والطين اللازب ثم من النطفة واشير في الكتاب الالهي الى المرتبة الاولى للانسان بقوله تعالى هل اتى على الانسان
حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا والى المرتبة الثانية والثالثة بقوله تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه وبقوله هو الذي
خلقكم من تراب ثم من نطفة وبعد هذه المنازل والمراتب يتكون له القوى النباتية والاعضاء الالية لها ثم يدخلها في باب الحيوانية
لقوله فجعلناه سميعا بصيرا ثم يتدرج له التكون الى ان يحدث له الاكوان الحيوانية كلها التي اولها قوة اللمس واخرها قوة الوهم ثم ينشأ
فيه خلق اخر كما قال تعالى ثم انشأناه خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين فانظر ايها الناظر في علوم الافاق والانفس الى النطفة وهي
مائية قذرة لو تركت ساعة لفسد مزاجها كيف اخرجها رب الارباب من بين الصلب والترائب وحفظها عن التلاشي والافتراق ثم جعلها
في قرار مكين ثم جعلها وهي بيضاء علقة حمراء ثم جعلها مضغة ثم انظر كيف قسم اجزاء النطفة وهي متشابهة الى العظام والعروق والاوتار
واللحوم وغيرها من الاعضاء البسيطة ثم كيف ركب من هذه الاعضاء البسيطة الاعضاء المركبة من الراس واليد والرجل وغيرها
وشكلها باشكال مختلفة مناسبة لافاعيلها كما يستعلم من قواعد علم التشريح وغيره ثم خلق هذا كله في جوف الرحم في ظلمات ثلث ولو
كشف الغطاء عنك وامتد البصر منك اليها لكنت ترى التخاطيط والتصاوير يظهر عليها شيئا فشيئا ولا ترى المصور فسبحان من مصور
فاعل للنقوش والتصاوير لا يرى من تصويره الة ولا صبغ ثم اذا بلغ في تدرجه في الاستكمال الى جذب الغذاء وفعل النماء افاض عليها صورة
نباتية لها خوادم من قوى كثيرة توكل عليها ملائكة يتمشى بهم ما يرجع الى الغذاء والنماء فانظر كيف وكل الله الملئكة بك في انتظام
امورك حتى في امر غذائك فان اهل المكاشفة قد راوا ببصائر قلوبهم ان كل جزء من اعضاء بدنك لا يغتذي الا بان توكل الله به سبعة
من الملئكة هذا هو الاقل الى عشرة الى مائة الى الف او يزيدون وذلك لان معنى التغذي ان يقوم جزء من الغذاء مقام جزء قد تلف
وذلك الغذاء يصير دما في اخر الامر ثم لحما وعظما ثم ان الغذاء جسم لا يتحرك بطبعه ولا يتغير بنفسه في اطوار الخلقة كما
ان البر لا يصير طحينا ثم معجونا ثم عجينا ثم خبزا مستديرا مطبوخا الا بصناعة صناع والصناع في الباطن اذا كانت الصنع غاية حكمية
هم الملائكة كما ان الصناع في الظاهر هم اهل المدينة وقد اسبغ الله عليكم نعمه ظاهرة وباطنة والناس غافلون عن نعمة الباطنة فنقول
نعلم انه لا بد من ملائكة سبعة احدهم جاذب للغذاء الى الاعضاء والاخر ممسك له في جوار العضو والثالث يخلع عنه صورته السابقة فيخلع
صورة الدم والرابع يكسوه صورة اللحم والعظم وغيرهما والخامس يدفع الفضل الزائد والسادس يلصق ما اكتسى كسوة اللحم باللحم وما اكتسى
كسوة العظم بالعظم حتى لا يكون منفصلا والسابع يرعى المقادير والنسب في الالصاق فان قلت فهلا فوضت هذه الافعال الى ملك
واحد ولم احتيجت الى سبعة املاك والحنطة ايضا يحتاج الى طاحن ونخال ثانيا وصاب للماء اليه ثالثا وعاجن له رابعا والى قاطع له
كرات مدورة خامسا والى مرقق له رغفانا عريضة سادسا والى من يلصقها بالتنور سابعا فهلا كانت افعال الملائكة باطنا كافعال
الانس ظاهرا قلنا يجب عليك ان تعلم ان خلقة الملائكة تخالف خلقة الانس لان وجودهم وجود صوري بسيط من غير اختلال تركيبي
ولا تزاحم بين افعالهم كما لا تزاحم بين صفاتهم وذواتهم ولا يكون لكل منهم الا فعل واحد واليه الاشارة بقوله تعالى وما منا الا له مقام
معلوم فلذلك ليس بينهم تنافس وتقاتل ولا تزاحم ولا تضاد في فعل او صفة بل مثالهم في تعيين مرتبة كل منهم وفعله في مثال الحواس
منا فان البصر لا تزاحم السمع في فعله وهو ادراك الاصوات ولا الشم يزاحمهما في ادراك الروائح وهما لا يزاحمان الشم ولا الذوق ولا غير
ذلك يزاحم بعضها بعضا وليست هي كالاعضاء مثل اليد والرجل فان اصابع الرجل قد يبطش بطشا ضعيفا ورأينا انسانا يكتب

باصابع رجله واخر يمشي بيديه وقد تضرب غيرك براسك فتزاحم به اليد التي هي آلة الضرب ولا كالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن والخبز وهذا نوع من الاعوجاج والعدول عن العدل بسبب اختلاف صفات الانسان واختلاف دواعيه فلم يكن وحدانى الفعل ولذلك يرى الانسان يعصي الله مرة ويطيعه اخرى وذلك غير ممكن في طباع الملئكة لانهم مجبولون على الطاعة لامجال للمعصية في حقهم فلاجرم لايعصون الله ما امرهم ويفعلون مايؤمرون ويسبحون الليل والنهار لايفترون والراكع منهم راكع ابدا والساجد منهم ساجد ابدا والقائم منهم قائم ابدا وههنا دقيقة يجب التنبيه عليها وهي ان لاحد ان يقول اذا كان كل ملك من ملائكة الله موكلا على فعل واحد لايمكنه التعدي منه الى غيره فيكون ناقص الجبلة لقصوره عن الخيرات الكثيرة والجواب ان ذات كل ملك متصل بذات ما هو اشرف منه على وجه يقوم به ويحيى بروحه لكن لا على وجه التركيب والتمزيج الذين في الاجسام وكل منهم وحدانى الذات وحدانى الفعل وان صدر عنه انواع كثيرة لان كثرتها على الترتيب الصدوري على وجه يقوم بعضها تحت بعض على نسق ونظام لايتغير اصلا وقد علمت ان الترتيب يجعل الكثير واحدا فيرتقي الافعال منهم الى فعل واحد يتشعب منه الامر وكذا الذوات ترجع الى ذات واحدة يتحد بها سائر الذوات وكل ملك من الملائكة هي عليم بجبروة الملك الذي هو دونه وبحت امره وتسخيره وعلمه لا كاعضائنا التي لاشعور لها بذاتها ولا بما يصدر عنها وانما نسبة الملائكة الى من هي تحت امره وطاعته كنسبة قوانا الادراكية الى الروح العقلي مناسبا بيناه من ان كلا من الحواس وصورها الحاضرة عند النفس حية بحيوة النفس ومع ذلك لكل حس منها شان ومع ذلك غير شان الحس الاخر ولا اختلاط بينها ولا تشويش لانها من الجهة العالية والجهات الفاعلية لا القابلية كالاعضاء وما في حكمها ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول قد امتاز الانسان بهذه الصورة النباتية والاعوان الذين خلقهم الله لافادة التغذية والتوليد من الاجسام المعدنية فصار اكمل وجودا من الحجر والبلور والحديد والنحاس والذهب والفضة وغيرها الا ان صورة النبات مع هذا الكمال ناقص فانه ربما لم يصل اليه غذاء منتشا اليه ويماس اصله يجف وييبس اذ لم يمكنه طلب الغذاء والمشي اليه من الموضع الذي فيه الى موضع اخر فان الطلب انما يكون بشيئين معرفة وقدرة وهما مفقودتان عنه فلو وقف وجود الانسان في هذه الدرجة لكان ناقصا عاجزا في خلقته وفعله فانظر كيف رفعه الله عن هذا المنزل بصورة اخرى امتاز بها عن النباتات وارتفع وجوده عن وجود الهاويات الساكنات وقرب بخطوة اخرى الى رب الارباب ومعدن الانوار عن قعر عالم الظلمات بان خلق له آلة الاحساس وآلة الحركة الاختيارية في طلب الغذاء وبهما المشار اليهما في الكتاب فجعلناه سميعا بصيرا انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا ثم انظر الى ترتيب حكمة الله في خلق الحواس الخمس فاولها اللمس وهذا انقص درجات الحس فان الشعور بما يلامس الحيوان ويلاصقه لا بما يبعد منه يحتاج الى حاسة اقوى واتم وهذا يعم الحيوانات كلها ولهذا بعض الحيوانات القريب المنزلة من النبات كالدود الذي في الطين يقتصر على هذا ولا يقدر على طلب الغذاء فلو لم يخلق فيك الا هذا لكنت ناقصا كالدود فافتقرت الى حس اخر لادراك البعيد فخلق لك الشم الا انك لاتدري به ان الرائحة من اي ناحية جائت ليطلب بها ذي الرائحة فيطوف كثيرا حتى تظفر به فانعم الله عليك بحاسة البصر لكن لاتدرك بها ما يحتجب بجدار او حائل اخر وايضا لاتدرك الا ما هو الموجود الحاضر واما الغائب فلا يمكنك معرفته الا بكلام واعلام يدرك بحس السمع فاشتدت حاجتك اليه فانظر كيف انعم عليك وميزك بفهم الكلام عن سائر الحيوان وكل ذلك ما يغنيك لو لم يكن لك حس الذوق اذ يصل اليك الغذاء فلا يدرك انه موافق او مخالف فتاكله وتهلك كالشجرة ربما يصب في اصلها ما هو سبب جفافها ولا ذوق لها فتجذبه فتجف ثم جميع ذلك لايكفي في الاستكمال ولايتم به الحيوة الانسانية لو لم يكن لك ادراك باطني يتادى اليه صور المحسوسات الخمس للتحفظ والتذكر والا لطال عليك الامر في معرفة الاشياء المحسوسة لو لم يكن صورتها محفوظة عندك فانعم الله عليك بمشاعر اخرى باطنة لتحفظ بها صورة ما تحسه وتذكرها متى شئت وتتصرف فيها وهذا كله يشاركك فيه الحيوانات ولو لم يكن لك الا هذا لكنت ناقصا لعدم ادراك عواقب الامور وغاياتها العقلية فتبارك الله وفضلك على كثير من خلقه تفضيلا وشرفك تشريفا بقوة اخرى هي قوة العقل تدرك مضرة الضرر ومنفعة النافع في المآل وتدرك الخيرات الحقيقية والشرور الآجلة فهذا انموذج في بيان ما انعم الله عليك في باب الادراك واما بيان ما انعم عليك من القوى المحركة التي هي طائفة اخرى من جنود الله وكيفية نظمها وترتيبها فيك فهو انه لو خلق المشاعر والمدارك حتى تدرك بها الامور التي لها مدخل في استكمالك وحفظ بقاءك مادمت في الدنيا من اسباب التغذية وغيرها حتى تدركها من بعد او قرب ولم يخلق لك ميل في الطبع وشهوة له وشوق اليه يستحثك على الحركة ثم قدرة في آلات البدن يتحرك اليه

لكان الادراك معطلا فاضطرت ان يكون لك ميل الى ما يوافقك يسمى شهوة ونفرة عما يخالفك يسمى كراهة فخلق فيك شهوة الغذاء لبقاء شخصك وشهوة النكاح لبقاء نوعك وكلها بلك كالمتقاضي يلجئك الى تناول الغذاء وغيره ثم هذه الشهوة لو لم تسكن اذا حصل مقدار الحاجة من المشتهى والمرغوب فيه لاسرفت واهلكت نفسك فخلق الله لك الكراهة عند الشبع ونحوه ليترك الفعل كالأكل ونحوه لا كالزرع فانه لا يزال يجتذب الماء اذا انصب في اسافله حتى يفسد فيحتاج الى آدمي يقدر غذاءه بقدر الحاجة ثم انك قد علمت ان لك طبيعة بها يشارك النبات وهي منبثة في جميع البدن منبعها الكبد وقوة اخرى يشارك بها الحيوان منبثة في الاعضاء يشارك بها الحيوان كله ومنبعها القلب وقوة اخرى نفسانية اخص منها يشارك بعض الحيوان منبعها الدماغ واخرى اشرف مما سبق كله يشارك بها الحيوان بل الملائكة فقط فاعطاك الله بحسب كل منها اخذ وترك للمنافع والمضار فاللذان بحسب القوة الاولى يسمى بالجذب والدفع واللذان بحسب القوة الثانية يسمى بالميل والنفرة واللذان بحسب القوة الثالثة يسمى بالشهوة والغضب واللذان بحسب القوة الرابعة يسمى بالارادة و الكراهة فخلق الله لهما فيك مسخرتين تحت اشارة العقل معرفة للعواقب كما خلق الشهوة والغضب مسخرتين تحت ادراك الحس فتم بهما انتفاعك بالعقل اذ مجرد المعرفة بان هذا يضرك وهذا ينفعك لا يكفي في الاحتراز عنه او في طلبه ما لم يكن لك ارادة بموجب المعرفة او كراهة وبهذه الارادة افردك الله عن البهائم اكراما وتعظيما لبني ادم كما افردك عنها بمعرفة العواقب **فصل** في عنايته تعالى في خلق الارض وما عليها لينتفع بها الانسان قال سبحانه وخلق لكم ما في الارض جميعا فاذا عرفت العناية الالهية في نفسك وبدنك فانظر الى اثار رحمته عليك بما هو خارج عنك واقرب الخارجيات اليك ما تستقر عليه فانظر الى صورة الارض التي هي مقر جسدك وام بدنك الذي كان في بطنها اولا ثم تولد منها ثم يعود الى بطنها تارة اخرى كما قال تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى ثم انظر الى منافعها منها كونها فراشا ومهادا ليسكن اليها وننام عليها وبساطا لنسلك فيها كما قال تعالى وجعلنا الارض فراشا وقال والله جعل لكم الارض بساطا لتسلكوا منها سبلا فجاجا وليس من ضرورة الافتراش ان يكون سطحا مستويا بل يسهل الافتراش على سطح الكرة اذا عظم جرمها وتباعدت اطرافها ولكن لا يتم الافتراش ولا المشي عليها ما لم تكن ساكنة في حيزها الطبيعي وهو وسط الافلاك واليه الاشارة بقوله تعالى الله الذي جعل لكم الارض قرارا لان الثقال بالطبع تميل الى التحت كما ان الخفاف تميل بالطبع الى فوق والفوق من جميع الجوانب ما يلي السماء والتحت ما يلي المركز ومنها ما به من الله علينا وهو ان لم يجعلها في غاية الصلابة كالحديد والحجر لكي ينفصل عنها مادة الاغذية ويتاتى حفر الابار واجراء الانهار ولا في غاية اللين والانغمار كالماء ليسهل النوم والمشي عليها وامكنت الزراعة واتخاذ الابنية منها ومنها ان لم يخلق في نهاية اللطافة والشفيف ليستقر عليها الانوار وتتسخن بها فيمكن جوازها ومنها ان جعلها بارزة بعضها من الماء مع ان طبعها الغوص فيه لتصلح لتعيشنا وتعيش ما يحتاج اليه من الحيوانات البرية عليها وسبب انكشاف ما برز منها وهو قريب من الربع ان جعلها الله بواسطة هبوب الرياح وجري الانهار وتموج البحار غير صحيحة الاستدارة بل جعلها والماء الذي يجاورها بحيث اذا انجذب الماء بطبعه الى المواضع الغائرة والمنخفضة منها بقي شيء منها مكشوفا وصار مجموع الماء والارض بمنزلة كرة واحدة يدل على ذلك فيما بين الخافقين تقدم طلوع الكواكب وغروبها للمشرقيين على طلوعها وغروبها للمغربيين وفيما بين الشمال والجنوب ازدياد ارتفاع القطب الظاهر للواغلين في الشمال وبالعكس للواغلين في الجنوب وتركب الاختلافين للسائرين على سموت تكون بين السمتين الى غير ذلك من الاعراض المختصة بالاستدارة كاحوال الخسوفات والكسوفات واختلاف اوقات ابتدائها وانتهائها وهما في الاخذ والانجلاء بالقياس الى اهل البقاع فابتداء خسوف معين بالقياس الى موضع اول الليل وبالقياس الى اخر بعده بساعة وبالقياس الى اخر بساعتين وبالقياس الى اخر ربع الليل او ثلثه او نصفه او غير ذلك على نسبة مضبوطة بحسب تباعد المواضع بعضها عن بعض طولا وعرضا ويستوي في ذلك راكب البر وراكب البحر ومنها الاشياء المتولدة منها كالمعادن والنبات والحيوان ومنها جذبها للماء من السماء لقوله وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض ومنها العيون والانهار العظام التي فيها لقوله تعالى والارض مددناها ومنها انصداعها بالنبات وغيره والارض ذات الصدع ومنها حيوتها وموتها ليستدل بها الانسان على موته ونشره تارة اخرى لقوله واية لهم الارض الميتة احييناها وقوله فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور وقوله فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها ان ذلك لمحيي الموتى انه على كل شيء قدير وقوله ومن اياته انك ترى الارض خاشعة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت ان الذي احياها لمحي الموتى انه على كل شيء قدير ومنها تولد الحيوانات المختلفة في

فيهما من كل دابة بعضها للاكل والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون وبعضها للركوب والزينة والخيل والبغال لتركبوها وزينة
وبعضها للحمل وتحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس ان ربكم لرؤف رحيم وبعضها للتجمل والراحة ولكم فيها جمال حين تريحون وحين
تسرحون وبعضها للنكاح والله جعل لكم من انفسكم ازواجا وبعضها للملابس والبيت والاثاث وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا تستخفونها
يوم ظعنكم ويوم اقامتكم ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين ومنها نشو النباتات المتنوعة وانبتنا فيها من كل زوج
بهيج فاختلاف الوانها اية ورحمة واختلاف روايحها هداية ولطف فمنها قوت البشر ومنها قوت البهايم كلوا وارعوا انعامكم متاعا
لكم ولانعامكم ومنها الطعام والادوام ومنها الدواء ومنها الفواكه ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب من كل الثمرات ومنها
الكسوة للانسان نباتية كالقطن والكتان وحيوانية كالشعر والصوف والابريسم والجلود ومنها الاحجار المختلفة لونا وصفاء ومن الجبال
جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود فبعضها للزينة وبعضها للابنية فانظر الى الحجر الذي يستخرج منه النار مع كثرته وانظر الى الياقوت
الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقير وقلة النفع بذلك الخطير ومنها ما اودع فيهما من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تامل
ان البشر استنبطوا الحرف الدقيقة والصنايع الجليلة واستخرجوا السمك من قعر البحر واستنزلوا الطير من اوج الهواء لكن عجزوا عن اتخاذ
الذهب والفضة والحكمة فيه ان معظم فائدتهما يرجع الى الثمنية وهذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة والندرة والقدرة على اتخاذهما
يبطل الحكمة ولذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودا ولهذا اشتهر في الالسنة ان من طلب المال بالكيميا افلس ومنها ان لها طبع الكرم
والسماحة تاخذ حبة واحدة وترد سبعمائة كما ذكر في القرآن واختلفوا من طريق النقل في ان السماء افضل من الارض ام الارض من السماء
فقال بعضهم السماء افضل لانها معبد الملائكة وما فيها بقعة عصي الله فيها لان اهلها معصومون عن الخطاء والعصيان ولما اتى ابونا
آدم بتلك المعصية هبط من الجنة وقال لم لا يسكن في جواري من عصاني وقال وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتنا غافلون
وقال تبارك الذي جعل في السماء بروجا وغير ذلك من الايات الدالة على تعظيمها وتعظيم ما فيها وقال الاخرون الارض افضل لانه تعالى
وصف بقاعا بالبركة قال ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وقال سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد
الاقصى الذي باركنا حوله وقال مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها والمراد بها الشام ووصف جملة الارض بالبركة وبارك فيها
وقدر فيها اقواتها فان قيل واي بركة في المفاوز المهلكة قلنا انها مساكن خلق لا يعلمهم الا الله فلهذه البركات قال وفي الارض آيات
للموقنين والمحققون ان زينة السماء بالكواكب وزينة الكواكب بالملائكة الروحانيين وزينة الارض بالصور والنفوس الحيوانية وزينتها
بالارواح الانسية المستخدمة اياها وزينتهم بالمعارف الالهية التي شاركوا بها الملائكة المقربين وظاهر السماء اشرف من ظاهر الارض
وباطنها بالعكس لان الغاية اشرف العلل كما مر ومن منافع الارض انها كالصدفة والدرة المودعة فيها آدم واولاده ثم علم الله اصناف
حاجاته فقال يا آدم لا احوجك الى شيء غير هذه الارض التي هي لك كالام قال انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا الاية وانزل
من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم يا عبدي ان اعز الاشياء عندك الذهب والفضة ولو اني خلقت الارض منهما هل كان يحصل
منها هذه المنافع ثم اني جعلت هذه الاشياء لاجلك في الدنيا مع انها سجن لك فكيف الحال في الجنة **فصل** في بدايع صنع الله في الاجرام
الفلكية والانوار الكوكبية فاذا علمت انموذجا من منافع الارض فارفع الان راسك الى السماء وانظر بتفكر في كيفية خلق السموات
وفي كواكبها وفي دورانها على نسق وانتظام وفي طلوعها وغروبها واختلاف مشارقها ومغاربها ودؤوب شمسها وقمرها وشمسها
ومدخلها في الحركة على الدوام وسعيها في عشق الله وطلب لقائه من غير فتور ولا تقصير ولا تغير في السير بل تجري جميعها في منازل معدودة
بحساب مضبوط وكتاب مرقوم واجل معلوم كما قال والقمر قدرناه منازل لا يزيد على ذلك ولا ينقص الى ان يطويها الله طي السجل للكتاب
فتدبر ايها العارف عدد كواكبها وكثرة درارها واختلاف الوانها ثم انظر كيفية اشكالها مع ان الوانها ابعد من جنس هذه الالوان
المستعملة الفاسدة واشكالها ارفع نمطا من هذه الاشكال وكذا طعومها وروايحها واصواتها على وجه اعلى واشرف مما يلينا من هذه
المحسوسات لكونها نازلة الى الارض منها فهي هناك الطف واصفى وابسط وما من صورة على وجه الارض الا ولها المثل الاعلى في السموات
وما من كوكب الا ولله حكم كثيرة في خلقه وصورته ثم في مقداره وشكله ثم في وضعه ونسبته الى كوكب آخر وقربه وبعده من وسط السماء
وفي تلك الحكم التي فيها على الحكم التي روعيت في اعضاء بدنك مع حقارته وامر السماء اعظم واجل من الانسان بما لا يحصى كما قال تعالى
ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها فما في جملة هذا عالم الارض ومن التفاوت فيما بينهما من عجائب الترتيب وحسن النظام وبدايع فطرة

على التفاوت فيما بينهما في المقدار واللطافة اما تاملت باعارف في ملكوت السموات وملكها وما فيها من الكواكب وقوام جوهرها واشراق نورها وطاعتها للباري في الحركات شغفا وشوقا الى المبتغ اما تسمع كلام الله في تعظيمها وتعظيم النجوم في كتابه فكم من سورة ذكر فيها عظم امر السماء وجلالة قدرها وكم اقسم بها في القران كقوله تعالى والشمس وضحيها والقمر اذا تليها وقوله والنجم اذا هوى وقوله ولا اقسم بمواقع النجوم وانه لقسم لو تعلمون عظيم ثم اثنى على المتفكرين فيها الذين يتفكرون في خلق السموات والارض وذم المعرضين عن التدبر فيها وهم عن اياتها غافلون وجعلها سقفا محفوظا ورفع سمكها وحفظها من ولوج الشياطين لكونها معبد الملائكة وموضع القدس والطهارة واهلها اهل التسبيح والتقديس لا يدخل مسجدهم الحرام ارجاس الكفرة واوساخ الشرك من النفوس الخبيثة الشيطانية كما لا يدخل المشركون الانجاس مساجد الارض كما قال انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام فانظر الى ملكوت السماء لترى عجائب العز والجبروت واطل فكرك في الملك فعسى ان يفتح لك ابواب السماء فتدخل الجنة وتخرج الى عالم النور من هذه الهاوية المظلمة فتجول بقلبك في اقطارها الى ان تقوم بين يدي عرش الرحمن فعند ذلك نرجو لك ان تبلغ رتبة الاقصى ولا يكون ذلك الا بعد مجاوزتك عن مراتب العالم الادنى ثم الدلائل الدالة على شرف عالم السماء اكثر من ان يحصى كذا منافعها بالقياس الى الانسان فمنها ما اشار اليه سبحانه من ان خلقها مشتمل على حكم صحيحة بليغة وغايات صحيحة بقوله ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ذلك ظن الذين كفروا ومنها ان زينها بالمصابيح لقوله ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وبالقمر وجعل القمر فيهن نورا وبالشمس وجعل الشمس سراجا ومنها ان سماها سقفا محفوظا وسبعا طباقا وسبعا شدادا ومنها ان جعلها مصعد الاعمال ومرقى الكلمات الطيبات وهي النفوس الكاملة بالعلم والعمل لقوله مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وقوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ومنها انها قبلة الدعاء ومحل الضياء والسناء ومنها اهبط الله الانوار والالوان الى عالم الارض وجعل الوانها احسن الالوان واشكالها احسن الاشكال واصواتها احسن الاصوات ونغماتها الذ النغمات وجميع كيفياتها احسن الكيفيات وامكنتها اعلى الاماكن لارتفاعها عن الاضداد وامنها من الفساد ومنافع للعباد ومنها ان جعلها علامات يهتدى بها في ظلمات البر والبحر وان فيض الشمس طلوعا فيهل معه التقلب لقضاء الاوطار في الاطراف وغروبا يصلح معه الهدوء والقرار في الاكناف لتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء وللهرب عن الاعداء كما قال وجعل الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وقال وجعل الليل سكنا وايضا لولا طلوع لانجمدت المياه وغلبت البرودة والكثافة وافضت الى جمود الحرارة الغريزية وانكسارها ولولا الغروب لحميت الارض حتى يحترق كل من عليها من حيوان فهو بمنزلة سراج يوضع لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متظاهرين على ما فيه صلاح قطان الارض قيل وههنا نكتة كان الله يقول لو وقعت الشمس في جانب من السماء جنوبي او شمالي فالغني قد يرفع بناءه على كوة الفقير فلا يصل النور اليه لكني ادير الفلك واسيرها حتى يجد الفقير نصيبه كما وجد الغني نصيبه واما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله سببا لاقامة الفصول الاربعة كما مر ففي الشتاء تغور الحرارة في الشجر والنبات فيتولد منه مواد الاغذية والثمار وتقوى ابدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن وفي الربيع تتحرك الطباع وتظهر المواد المتولدة في الشتاء ويتنور الشجر ويورق ويزهر ويهيج الحيوان للسفاد وفي الصيف يحتدم الهواء فتنضج الثمار وتتحلل فضول الابدان ويجف وجه الارض ويتهيأ للعمارة والزراعة وفي الخريف يظهر البرد واليبس فتدرك الثمار وتستعد الابدان قليلا قليلا للشتاء واما القمر فهو تلو الشمس وخليفتها وبه يعلم عدد السنين والحساب ويضبط المواقيت الشرعية للصلوة والصيام والحج ومنه يحصل النماء والرواء وقد جعل الله في طلوعه وغيبته وتشكلاته البدرية والهلالية مصلحة كثيرة لا يعلمها الا هو فانا اذا تاملت في هذا العالم الذي نحن الآن فيه وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبساط والنجوم منضودة كالمصابيح والانسان كالك البيت المتصرف فيه وضروب النبات مهياة لمنافعه وصنوف الحيوان في منافعه منصرفة واني اقول اذا تاملت في عالم السماء بعظمها وكثرة كواكبها وجدت بيتا معمورا من بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه فيها اصناف العابدين فمنهم سجود لا يركعون ومنهم ركوع لا ينتصبون ومسبحون لا يسامون لا يغشاهم نوم العيون ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان وليس من شرط الدار ان لا يكون ذا حيوة قال تعالى وان الدار الاخرة لهي الحيوان وليس من شرط عمارة البيت المعمور ان يكون بالطين والحجر والخشب قال تعالى انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر واقام الصلوة بل ولا يشترط ان يكون بيت العبادة

جسمانيا فكل ما يقوم فيه بعبادة والذكر والتسبيح والتقديس فهو بيت عبادة فانظر الى صنع البارى جل ذكره كيف بنى السماء وجعلها

معبد الملائكة المسبحين المصلين الذاكرين الله وامسكها من غير عمد ترونها ومن غير حبل او علاقة يتدلى بها والعجب لا ينظر ولا يتأمل

فى صنع بيت تولى الله بنيانه بقدرته وانفرد بعمارته وزينه باصناف الزينة وصوره بانواع التصاوير تاسيا ذكره بسبب بان نفسه

وعدم حضور قلبه مشتغلا ببطنه وفرجه ليس له هم الا من شهوته او حشمته والعجب انه متى دخل بيت غنى فيراه مزوقا بالصنع مموها با

لذهب فلا ينقطع تعجبه ولا يزال يصف حسنه ويثنى على من صنعه وصوره ويراه غافلا عن بيت الله العظيم وعن الملائكة الذين هم

سكان سمواته فلا يلتفت اليه بقلبه ولا يعرف من السماء الا بقدر ما يعرف البهيمة ان فوقها سطحا او بقدر ما يعرف النملة من سقف بيته

ولا يعرف من ملائكة السموات ولا من تصاويرها العجيبة الا بقدر ما يعرف النملة من نفوس سكان البيت ونقوش تصاويرهم فى حيطانه

فما هذه الغفلة العريضة وما هذا النوم الغالب على اكثر الناس والسكر العظيم والجهل المفرط والشقوة المحيطة بهم فهلم ايها العارف

نسبح ونقدس لربنا فهلم يا اخا الحقيقة نقوم بالتهليل والتكبير ندعو قيم العالم وناظم الملك والملكوت ورابط الناسوت باللاهوت

وصاحب الكبرياء والجبروت بقلب كئيب حاضر ولسان ذاكر وصدر منشرح بنور الذكر والمعرفة ودمع ساكب فبادر يا عارف بروح

بروح شيقة ونفس زكية عاشقة لربها راجعة اليه حتى ننادى ربنا نداء خفيا ونتضرع اليه فى ظلم الليالى وندعوه دعاء المحبين المشتاقين

ونداء الخاشعين ونتضرع اليه تضرع المشتاقين وخضوع المحتاجين المتذللين سبحانك لا اله الا انت خلصنا من عذاب نار الفرقة

والم القطيعة يا محيى الاموات وباعث الارواح من القبور الدارسات ومعطى الخيرات ومنزل البركات افض على نفوسنا لوامع بركاتك

وعلى ارواحنا سواطع خيراتك يا من اذا تجلى لشئ خضع له يا من رش من نوره على ذوات مظلمة وهياكل غاسقة فى ليال مدلهمة فنورها

وصورها وشوقها الى جماله وساقها الى طلب لقائه يا من قذف بشعلة شوقه على السموات فهيجها ورقصها ودورها وكل منها

بالتعشيق وطوفها اسبوعا فى كل سبعة آلاف سنة حول البيت العتيق خلصنا بنورك عن ظلمات القبور ولا تعذب ارواحنا بعلائق

اشباح عالم الزور ومعدن الغرور وثبت اقدامنا على المنهج الاصلح القويم والصراط الحق المستقيم انك انت الجواد الكريم والبر الرحيم

فهذا انموذج من دقائق عناية الله ولطفه فى المخلوقات الظاهرة فانه لا مطمع لاحد فى معرفة دقائق اسرار اللطف والرحمة فى عالم الغيب

وملكوته الاعلى ولا فى استقصاء بدايع الصنع والحكمة فى الموجودات التى يلينا فى اعمار طويلة لان علوم العلماء نزر حقير بالقياس الى

ما عرفه الانبياء والاولياء عليهم السلام وما عرفوه قليل بالاضافة الى ما عرفه المقربون من الملائكة والعليون من الانس عند قيامهم عند الله

ثم جميع علوم الملائكة والجن والانس اذا اضيف الى علم الله لم يستحق ان يسمى علما بل هو الى ان يسمى دهشا وحيرة وعجزا وقصورا اقرب من ان

يسمى معرفة وحكمة اذ الحكمة بالحقيقة معرفة الاشياء كما هى عليه وقد سبق ان العلم بكل شئ بالذات هو نحو وجوده ولا يحيط بالاشياء

الا مبدعها وموجدها فلا حكيم الا بالحقيقة الا الله وحده واطلاق الحكمة والمعرفة على غيره بضرب من المجاز والتشبيه ولهذا خوطب الكل

بقوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا **فصل** فى اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله سبحانه مشتاقة الى لقائه والوصول الى دار

كرامته اعلم ان الله سبحانه قد قرر لكل موجود من الموجودات العقلية والنفسية والحسية والطبيعية كمالا وركز فى ذاته عشقا وشوقا الى

ذلك الكمال فالعشق المجرد عن الشوق يختص بالمفارقات العقلية التى هى بالفعل من جميع الجهات ولغيرهما من اعيان الموجودات التى لا تخ

عن فقد كمال وفيها القوة والاستعداد عشق وشوق ارادى بحسبه وطبيعى بحسبه على تفاوت درجات كل منهما ثم حركة تناسب ذلك

الميل اما نفسانية او جسمانية والجسمانية اما كيفية كما فى المركبات الطبيعية او كمية كما فى الحيوان والنبات خاصة او وضعية كما فى الافلاك

او اينية كما فى العناصر والبرهان على ذلك انك قد علمت ان الوجود كله خير ومؤثر ولذيذ ومقابله وهو العدم شر وكريه ومهروب عنه

وعلمت ان الوجود نوع واحد بسيط فى ذاته لا اختلاف فيه الا ان له حدودا ودرجات وهى منشأ اختلاف مهيات الممكنات واجناسها

وفصولها فالوجود فى نفسه لا يتفاوت الا بالاكمل والانقص والاشد والاضعف وغايته كماله هو الواجب الحق لكونه غير متناهى الشدة

فى الكمال ولكل واحد من الموجودات المعلولية نصيب من ذلك الكمال فاينقص منه وله نقص بحسب حده فى المعلولية فان حقيقة الوجود

بما هى حقيقة لا يقتضى النقص ولا التناهى والتحدد اذ لو اقتضت ذلك لما كان واجب الوجود غير متناهى القوة والقدرة فقد ثبت ان النقص

التناهى من لوازم المعلولية اذ المعلول لا يمكن ان يساوى علته فى رتبة الوجود والا لم يكن احدهما بالعلية اولى من الاخر فاذن كل ما

لم يكن معلولا لشئ كالواجب تعالى فلا نقص فيه اصلا لكونه محض حقيقة الوجود والخير فهو اعظم الاشياء بهجة ومحبة لذاته وما يلزم لذاته

من الخيرات من حيث هي خيرات وكل ما كانت المعلولية فيه اكثر والوسايط بينه وبين الحق اكثر فهو انقص وكل ما هو اقرب منه تعالى فهو اكمل واتم
فاذا ثبت هذا فلا يخلو شيء من الموجودات عن نصيب من المحبة الالهية والعشق الالهي والعناية الربانية ولو خلا عن ذلك لحظة لانطمس
وهلك فكل واحد عاشق للوجود طالب لكمال الوجود نافر عن العدم والنقص وكلما هو مطلوب فانما يكون حفظه ودوامه بما هو تمامه
وكماله فالمعلول لا يدوم الا بعلته لكونها كماله وتمامه والحرارة لا تحفظ ولا يدوم الا بحرارة اقوى منها والنور لا يكمل الا بنور اقوى منها
والعلم الناقص الظني لا يتم حتى يصير تعينا دائما لا يزول الا ببرهان عقلي فكل وجود ناقص لا يصير كاملا الا بما هو اقوى منه وهو علته
وبه يتم ذاته ويحقق هويته فالهيولى لا يتم الا بصورتها والصورة لا يتم الا بمصورها والحس لا يتم الا بالنفس والنفس لا يتم الا بالعقل والعقل
لا يبقى الا بواجب الوجود فاذن كل ناقص يتنفر عن نقصه وينزع منه الى كماله ويتمسك به عند نيله فيكون كل شيء لا محالة عاشقا
لكماله مشتاقا اليه عند فقده فالعشق حاصل للشيء دائما سواء في حال وجود كماله او في حال فقد ذلك الكمال واما الاشتياق و
الميل فانما يحصلان للشيء حال فقدان الكمال ولذلك كان العشق ساريا في جميع الموجودات والشوق غير سار في الجميع بل يختص بما يتصور في
حقه الفقد ونحن قد بينا مرارا ان الحيوة سارية في جميع الموجودات لسريان الوجود فيها لانا بينا ان الوجود حقيقة واحدة هي عين العلم
والقدرة والحيوة كما لا يتصور موجود بدون طبيعة الوجود مطلقا فكذا لا يتصور موجود لا يكون له علم وفعل وكل ما يعلم ويفعل
باي وجه كان فله حيوة فالكل اذن حي عند العرفاء الا ان الجمهور اذا اطلق الحيوان فهو ما منه ما له حس ظاهر وحركة ارادية من مكان
الى مكان فاذا ثبت ان كل موجود سواء كان بسيطا او مركبا فله حيوة وشعور فلا محالة له عشق وشوق فاذا نظرت في الموجودات
ودرجاتها في الوجود وتاملتها وجدتها اما كاملة من كل وجه في نفس الامر او ناقصة بوجه من الوجوه والكامل من كل وجه اما ان يكون
كماله بنفسه مع قطع النظر عما هو وراءه حتى يكون نفسه وكماله شيئا واحدا من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار او يكون كماله
بما وراءه فالاول هو الواجب الوجود والثاني هو الذوات العقلية فهذا النمط من الموجود الكامل بقسميه غير منفك عن العشق والعشق
عين ذاته اما الواجب فهو عاشق لذاته بحسب معشوق لذاته ولما سوى ذاته واما الذوات العقلية فعاشقة له لا لذواتهم الا من حيث
كونها آثاراً له تعالى فعشق ذواتهم لذواتهم مستهلك في عشقهم للاول كما ان نور وجودهم مضمحل مستهلك تحت نور الاحدية فبالحقيقة
هناك عشق واحد متصل ذو مراتب بعضها محيط بالبعض والله من ورائهم محيط واما القسم الثاني فهو اما مكتف بذاته وبعلة ذاته
في خروجه من نقصه الى كماله او ليس كذلك والاول هو النفوس الفلكية فهي واجدة للكمال من وجه فاقدة له من وجه فلها العشق والشوق
على الاتصال فلها لذة المواصلة والم المفارقة ولما لم يكن لذتها يختص بوقت والمها بوقت آخر بل المها الممزوج بلذة ولانه منبعث عن
وجد العشق فيكون الما لذيذا ولذا شبهت الحكماء حال تلك النفوس في اشواقها الى كمالاتها العقلية ومعاشيقها الروحانية تشبيها
بعيدا بحال من به حكة ودغدغة والثاني اما ان يكون ناقصا من كل جهة او من دون اخرى والثاني من الثاني اما ان يكون كماله في اصل
الطبيعة النوعية للجسم من غير فضيلة زائدة عليها فهو اخس الانواع الجسمانية كالعناصر الاربعة المتضادة لنقص جوهرها او يكون كماله
بامر زايد على مجرد الطبيعة الجسمية فالقسم الاول لنقص جوهره بما ياتي منها التركيب عند التركيب تزول تضادها ويقبل ضربا آخر
من الحيوة يصدر بسببها حفظ البنية عن استيلاء احد الاضداد عليها مدة يعتد بها فان وقع لصورتها الحافظة عن افساد الاضداد
الاقتصار على هذا الكمال فهو الجماد وان كان لها مع ذلك طلب الكمال الشخصي في النشو والدوام النوعي في التوليد فهو النبات ان اقتصر
على هذا وان زاد عليه باحضار صورة غير مادية في ذاتها وادخالها منتزعة عن المواد في آلاتها ومشاعرها فهو الحيوان فان الحيوان يتقوى
بالاحساس والتخيل كما يتقوى النبات بالتغذي والنشو وظاهر ان كل واحد من هذه الموجودات الناقصة طالبة للكمال الذي يتم به
وجوده فالصورة الحافظة للتركيب كمالها في ان يصير ذات قوة يزيد بها في مقدار شخصه بان يجذب الغذاء ويحيله الى جوهره المغتذي
وتلصقه على نسبة لائقة ويزيد بها في اعداد نوعه بالتوليد واذا حصل هذا الكمال وبحسبه درجة من القرب الى المبدء المتعال الذي هو غاية
في الفضيلة من كل وجه حاول كمالا اتم من ذلك واقرب الى الكمال الحقيقي من جميع الوجوه وهو كونه ذا صورة حساسة ثم متخيلة ثم ذاكرة
ثم عاقلة للاشياء بالملكة بادراك الاوليات ثم عاقلة لها بالفعل بادراك الثواني النظريات ثم صايرة عقلا بسيطا فعالا للمعقولات
ثم راجعة الى الله تعالى راضية مرضية كل ذلك باشواق متتالية واذواق متلاحقة كل عشق سابق علة للوصول الى معشوق لاحق يكون
غاية لذلك العشق السابق وهكذا الى ان يصل الى معشوق المعاشيق وغاية اللذات والرغبات ومنتهى الحركات والاول من الثاني

وهو ما يكون ناقصا من كل جهة كالهيولى الجسمانية فانها فى ذاتها قوة كل شئ لا قوام لها الا بما تحلها من الصور فحقيقتها عين الحاجة و
الافتقار بل عين التشوق الى كل صورة كما ليست بالفعل والشيخ الرئيس انكر فى طبيعيات الشفاء كونها مشتاقة الى الصور كما هو المنقول عن المتقدمين
وغاية الانكار ثم انه قد اعترف بذلك فى رسالته التى صنفها فى العشق وكيفية سريانه فى جميع الموجودات لكنه اقتصر فى بيان كيفية عشقها
بعدم عريها عن جميع الصور وبكونها دائمة التلبس بشئ من الصور وكذا اقتصر فى كيفية عشق سائر البسائط العنصرية المركبات المعدنية
بميلها الطبيعى الى احيازها وفى النباتات بما فيها من قوة التغذية وطلب الزيادة فى الاقطار وقصد التوليد من غير ان يثبت لها شعورا
وحيوة وانت تعلم ان اثبات العشق فى شئ بدون الحيوة والشعور فيه كان مجرد تسمية ونحن قد بينا فى السفر الاول فى مباحث العلة والمعلول
عشق الهيولى الى الصورة بوجه قياسى حكمى لا مزيد عليه وقد مر ايضا اثبات الحيوة والشعور فى جميع الموجودات وهو العمدة فى هذا الباب
ولم يتيسر للشيخ الرئيس تحقيقه ولا لاحد ممن تاخر عنه الى يومنا هذا الا لاهل الكشف من الصوفية فانه لاح لهم بضرب من الوجدان وتتبع
انوار الكتاب والسنة ان جميع الاشياء حى ناطق ذاكر لله مسبح ساجد له كما نطق به القران كما فى قوله تع وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا
تفقهون تسبيحهم وقوله ولله يسجد ما فى السموات وما فى الارض ونحن بحمد الله عرفنا ذلك بالبرهان والايمان جميعا وهذا امر قد خص
بنا بفضل الله وحسن توفيقه فان الذى بلغ اليه نظر الشيخ وهو من اعاظم الفلاسفة فى هذه الدورة الاسلامية فى اثبات العشق
فى البسائط الغير الحية عنده ما ذكره فى تلك الرسالة بقوله ان البسائط الغير الحية ثلثة احدها الهيولى الحقيقية والثانى الصورة التى لا
يمكن لها القوام بانفراد ذاتها الثالث الاعراض والفرق بينها وبين هذه الصورة ان هذه الصورة مقومة للجوهر ولذلك استحفظ
الاوائل من الالهيين لان يجعلوها من اقسام الجواهر لكونها جزء للجوهر القائمة بذاتها ولم يحرموها سمة الجوهرية لاجل امتناع وجودها بمفرد
الذات اذ الجوهر الهيولانى هذا حاله ومع هذا لا يستنكر اعتداده من جملة الجواهر لكونه فى ذاته جزء للجوهر القائمة بذاتها بل وهو اعنى الصورة
من يبغى الجوهرية على الهيولى اذ هذه صورة بها يقوم الجوهر بالفعل جوهرا ومهما وجد او جب وجود جوهر بالفعل ولاجل ذلك قيل ان الصورة
جوهر بنوع فعل واما الهيولى فهى معدودة مما يقبل الجوهرية بالقوة اذ لا يلزم بوجود كل هيولى جوهر ما وجوده بالفعل ولاجل ذلك قيل
انها جوهر بنوع قوة فقد تقرر من هذا القول حقيقة الصورة ولا يحمل اطلاق هذه الحقيقة على العرض فاذا تقرر هذا فنقول ان كل واحد
من البسائط الغير الحية قرين عشق غريزى لا يخلو عنه البتة وهو سبب له فى وجوده واما الهيولى فلدوام نزاعها الى الصورة مفقودة ونزوعها
بها موجودة ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت الى الاستبدال عنها بصورة اخرى اشفاقا عن ملازمة العدم المطلق فالهيولى تنفر
للعدم فمهما كانت ذات صورة لم يتم فيها سوى العدم الاضافى ولولاها للابسها العدم المطلق ولا حاجة بنا ههنا الى الخوض فى لمية
ذلك فالهيولى كالمراة الذميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما تكشف قناعها غطت ذميمها بالكم فقد تقرر ان فى الهيولى عشقا غريزيا
واما الصورة فالعشق الغريزى فيها ظاهر لوجهين احدهما بالجذب فى ملازمتها موضوعها ومنافاتها الانسلاخ عنه والثانى بالجذب فى مواضعها
الطبيعية متى حصلت فيها وحركتها الشوقية متى باينتها كصورة الاجسام البسيطة الخمسة والمركبات عن الاربعة ولا صورة ملازمة غير هذه
الستة ولا صورة ملازمة غير هذه الستة واما الاعراض فعشقها ظاهر بالجذب فى ملازمة الموضوع ايضا وذلك عند تلاحقها الاضداد فى
الاستبدال للموضوع فاذن ليس يعرى شئ من هذه البسائط عن عشق غريزى بطباعه انتهى كلامه ولا يخفى على احد من الاذكياء ان كلامه
هذا فى غاية الضعف والقصور فان ما ذكره لا يفيد اثبات معنى العشق فى هذه البسائط الا على ضرب من التشبيه اما ما ذكره فى عشق
الهيولى فمجرد تشبيه وتخييل بلا تحصيل وتبديل بعض الالفاظ الى لفظ يناسب هذه الدعوى كالنزاع والاشفاق والمبادرة على ان ما ذكره
من مبادرة الهيولى الى الاستبدال عن صورة بصورة اخرى غير صحيح اصلا اذ الهيولى جوهر قابل لا فعل لها اصلا وليس من شانها اقتضاء وطلب
الا القبول والطاعة وقد اشرنا سابقا على المنهج الذى سلكناه فى اثبات سريان العشق فى جميع الموجودات الى ان الهيولى فى ذاتها عبارة عن
نفس قوة الشوق والعشق وقبولها لا انها مشتاقة او عاشقة بالفعل الى شئ والا لكانت صورة بالفعل لا هيولى واما ما ذكره فى عشق
الصورة من جذبها فى ملازمة الموضوع وجذبها فى ملازمة الموضع الطبيعى متى حصلت فيه وحركتها الشوقية اليه متى باينته فليس فى ذلك ايضا
ما يدل على هذا المطلوب بحسب البيان العلمى الا ايراد لفظ الجذب والشوق وهو من قبيل المصادرة على المطلوب فان مجرد القيام بالموضوع
لا يدل على العشق له وكذا السكون فى الحيز عند الوقوع فيه والحركة اليه عند الخروج عنه لا يدل على الشوق اليه الا اذا ثبت ان للطبيعة الجسمانية
شعورا بذاتها وبفعلها ولم يذكر الشيخ فى تلك الرسالة ولا فى غيرها ما يثبت ضربا من الشعور فيها وعلى هذا القياس حال ما ذكره فى

فى عشق العرض للموضوع وادعى فيه الظهور وهو من اخفى الاشياء ولو كان كل ملازمة شىء لشىء عشقا له اياه لكان جميع لوازم الماهيات والنسب والاضافات عشاقا لموصوفاتها وكذا السطوح والاطراف لمحالها المقدارية واللازم بديهى البطلان وههنا دقيقة يجب التنبيه عليها وهو ان الالهيين الذين ذهبوا الى سريان العشق فى جميع الموجودات انما اثبتوا لكل شىء عشقا وشوقا الى ما هو ذاته او كمال ذاته لا الى ما هو دون منه وانقص الا على سبيل التبعية او بالعرض لا بالذات فاذن ان الذى ذكره الشيخ من عشق الصورة لموضوعها اعنى المادة ليس بشىء بل الحق ان كل طبيعة او نفس او قوة من القوى اذا فعلت شيئا فليس مقصودها اولا وبالذات نفس ما يصدر عنها من الافاعيل ولا موضوعات تلك الافاعيل بل معشوقها ومقصودها ما هو اجل واعلى رتبة من فاعيلها وموضوعات افاعيلها اعنى به نفس الغاية او نفس كونها على الوجه الاكمل فليس مقصود الطبيعة من تحصيل المادة نفس تلك المادة بل جعلها وسيلة الى تحصيل كمال اذ الطبيعة نفسها كمال للمادة لا المادة كمال لها فانما تحصل الطبيعة المادة وتقومها لان تبلغ بها الى كمال فوق كماله وكذا النفس لا تدبر البدن ولا تنشئ الالات البدنية عشقا للبدن والالات وانما تفعل ذلك عشقا لذاتها وتشوقا الى نيل كمالها وبالجملة من سلك مسلك العرفاء الالهيين فى هذا المقام ينبغى له ان يرتب عشق الموجودات على ترتيب نظام يؤدى وينساق كل عشق للسافل الى عشق للعالى على الوجه الاتم الاكمل وهكذا الى ان ينتهى الى عشق واجب الوجود حتى يلزم ان جميع الاشياء عاشقة له مشتاقة الى لقائه وكذا الابدان يكون كل عشق للعالى عشقا للسافل لا على سبيل القصد والاستكمال بل على سبيل التطفل والاستجرار والترشح فاذن لما كان تمام الجسم بالطبيعة فلا جرم يعشق تمامه الذى هو الطبيعة وتمام الطبيعة بالنفس المدبرة لها فلا جرم يعشقها وتمام النفس بالعقل فيعشقه وتمام العقل بل تمام الكل بالواجب تعالى فيعشقه العقل و يتم به الكل بل هو الكل فى وحدة وهو مبتهج بذاته لا بغيره اذ لا غير ولا ند ولا شريك له وهو العزيز القهار وهو القاهر فوق عباده والله من ورائهم محيط فينطوى فى عشقه لذاته عشقه لجميع الاشياء كما ينطوى فى علمه بذاته علمه بجميع الاشياء وقد مر فى مباحث العلم كيفية هذا الانطواء على وجه لا يؤدى الى انثلام فى وحدته الحقة فجميع الاجرام العلوية والسفلية منطوية تحت شوق النفوس الى ذواتها والى ذوات كمالاتها العقلية وكذا شوق النفوس الى ذواتها وكمالاتها منطو تحت عشق العقول لمبداها الاعلى وعشق العقول لمبداها الاعلى منطو تحت ابتهاج النور الاول والخير الاتم والجمال الاعظم والجلال الارفع لانه مرجع الكل وغاية الكل **فصل** فى بيان طريق اخر فى سريان معنى العشق فى كل الاشياء اعلم ان قدماء الفلاسفة ذكروا وجها اخر لبيانا عاما فى هذا المطلب فقالوا ان جميع الهويات والموجودات كما لم يكن وجودها من ذواتها بل من عللها الفياضة فكذلك كمالاتها مستفادة من تلك العلل ولما لم يكن تلك العلل قاصدة لايجاد شىء من معلولاتها ولشىء من كمالاتها ولا ملتفتات للعالى بالنسبة الى السافل ولا بالنسبة الى كماله فوجب فى الحكمة الالهية والعناية الربانية وحسن التدبير وجودة النظام ان يكون فى كل موجود عشق ليكون بذلك العشق حافظا لما حصل له من الكمالات اللائقة ومشتاقا الى تحصيلها عند فقدانها فيكون ذلك سببا للنظام الكلى وحسن الترتيب فى التدبير الجزئى وهذا العشق الموجود فى كل واحد من اعيان الموجودات يجب ان يكون لازما لها غير مفارق عنها اذ لو جازت مفارقته عنها لافتقرت الى عشق اخر ليكون حافظا للعشق الاول الذى فرض انه به يحفظ كمال وجودها عند وجوده و مستردا له عند عدمه وذلك العشق ان لم يكن لازما فيحتاج الى عشق اخر ويتسلسل وان كان لازما فيصير احد العشقين معطلا وذلك ممتنع فعلم ان العشق سار فى جميع الموجودات واجزائها هذا ما قالوه وهو جيد الا ان الذى اشرنا اليه اجود واحكم واللمية فيه اتم فانا قد اشرنا الى ان الوجود حقيقة واحدة فى الكل متفاوتة بالاتم والانقص وان المعلول من سنخ حقيقة العلة والعلة تمام المعلول وقد ثبت ايضا ان الوجود خير لذيذ فكل واحد يعشق ذاته وكمال ذاته لكن كمال ذاته يتم بعلته واذا كان كمال ذاته يتم بما هو بعينه علته ومفيض وجوده فاذن العلة المفيدة وان لم تكن قاصدة لمعلولها ولا ملتفتة ايضا لمعلولها العلو ذاتها عن ذات المعلول لكنها لا محالة عاشقة لنفسها مريدة لذاتها وذاتها بعينها هى كمال المعلول وتمام المعلول من لوازم هذه التمامية التى هى بعينها ذات العلة فلاجل ذلك يحفظ كل معلول بعشق علته وينتظم كل سافل بعشق ما فوقه فلو لم يكن بين العالى والسافل هذا النحو من الارتباط لم يحفظ الموجودات ولم يبق النظام على هذا النحو من التمام بل يختل النظام ويتطرق الفساد والهرج والمرج فثبت انه لم يكف لنظام العالم مجرد عشق كل واحد لذاته ولا ايضا كون النظام عشقه لكمال ذاته لو لم يكن ذلك الكمال بوجود علته حتى يكون عشقه لكمال ذاته وتمامه بعينه عشقا لعلته المفيضة لذاته وايضا الشىء لا يجوز ان يكون حافظا لنفسه والا لزم تقدمه على نفسه اذ لا معنى للتحفظ الا الادامة والابقاء والشىء الممكن كما يفتقر فى حدوثه الى علة هى غيره كذلك يفتقر فى بقائه الى علة هى غير ذاته فلا معنى لكون الشىء حافظا بل الامر بالعكس اولى لان كمال كل شىء بما هو مقوم ذاته

لكاله

ومحصل مادته ومنوع جنسه فعلم من جميع ذلك ان العشق الحافظ لكل معلول هو عشقه لعلته التي هو عبارة عن انتساب وجوده اليها او
ارتباطه بها فبهذا الانتساب اعني الوجود الانتسابي يحفظ هوية المعلول ويتم بقاؤه بمفيد وجوده ومكمل ذاته وهذا معنى قولهم لولا عشق
العالي لانطمس السافل وعلم بما قررنا ان العشق سار في جميع الموجودات على ترتيب وجودها فكما انه نشأ من كل وجود اقوى وجود اضعف
حتى انتهى الى وجود المواد والاجسام فكذا ينشأ من كل عشق اسفل عشق اعلى حتى ينتهي الى عشق واجب الوجود فجميع الموجودات بحسب
ما لها من الكمالات اللائقة طالبة لكمالات واجب الوجود لذاته متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال فالباري تقدست اسماؤه
هو غاية جميع الموجودات ونهاية مراتبها فالعشق والشوق سبب وجود الموجودات على كمالاتها الممكنة لها وسبب دوامها ولولا العشق والشوق
ما امكن حدوث حادث للعالم الجسماني ولا تكون متكون في عالم الكون والفساد **فصل** في بيان ان المعشوق الحقيقي لجميع الموجودات
وان كان شيئا واحدا في المآل وهو نيل الخير المطلق والجمال الاكمل الا ان لكل واحد من اصناف الموجودات معشوقا خاصا فربما يتوسل
بعشقه الى ذلك المعشوق العام قد اوضحنا فيما سبق ان جميع الموجودات متوجهة الى طلب الحق الاول توجها غريزيا على ترتيب ونظام فهي عاشقة
للوصول اليه ولنيل ذاته على الترتيب من الادنى الى الاعلى ومن اخس الاحوال الى اشرفها وكما ان جميع الموجودات طالبة للخير المطلق عاشقة للموجود
الحق على الترتيب فكذلك الخير المطلق والمعشوق الحق متجل لعشاقه الا ان قبولها التجلي ونيلها النور وجماله على التفاوت وان غاية التقرب منه
هو قبول تجليه الحقيقي بلا متوسط كمرآة متجلية فيها صورة الشخص المطلوب بلا توسط مرآة اخرى وهذا حال المعلول الاول والعقل الكلي وما
ما نال غيره من ذلك الجمال فهو بمنزلة من يرى صورة معشوقه بتوسط مرآة واحدة او مرائي متعددة غير مرآة بصره ولكن مع ذلك ما وقع
التجلي الا لذلك المعشوق الحقيقي لا للمرائي اذ المرآة عدمية لا صورة لها وليست الصورة الا للشخص فما وقع التجلي الا من الشخص وان تعدد
المرائي الا ان تعدد المرائي وكثرة الوسائط القابلة يؤثر في خفاء الصورة وقلة ظهورها وضعف تأثر القابل عن اشراق نورها وهكذا
حال الممكنات في قبولها تجلي الحق الاول واستفادتها عن نور جمال الله وشروق جلاله اذ ليس لغيره تأثير ولا لشيء عن غيره تأثر وهو الحق
الواحد وليس فعله الا بنشأته ولا تجليه الا تجلي واحد لكن قبول البعض لاثر تجليه اقوى من بعض اخر لضرورة الترتيب بين الاشياء في
القرب والبعد منه تعالى فالاقرب يستضيء بنور تجليه اقوى واتم مما يستضيء به الابعد قال الشيخ الرئيس في تلك الرسالة العشقية
ان كل منفعل ينفعل عن فاعله بتوسط مثال يقع من الفاعل فيه وكل فاعل انما يفعل في قابل الانفعال بتوسط مثال واقع منه فيه و
بين ذلك بالاستقراء فقال فان الحرارة النارية انما تفعل في جرم من الاجرام بان يضع فيه مثاله وهو السخونة وكذلك سائر القوى
من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان يضع فيها مثالها الى اخر كلامه اقول وكان الشيخ لم يظفر بالبرهان
اللمي الاثري الحكمي لبيان هذا المطلب حيث اكتفى في بيانه بالاستقراء ثم قال ان العقل الفعال يقبل التجلي بغير توسط وهو بادراكه لذاته
ولسائر المعقولات فيه عن ذاته بالفعل والثبات وذلك ان الاشياء التي يتصور المعقولات بلا روية ولا استعانة بحس او تخيل انما
يعقل الامور المتأخرة بالمتقدمة والمعلولات بالعلل والردية بالشريفة ثم يناله النفوس الالهية بلا توسط ايضا عند النيل وان كان بتوسط
اعانة العقل الفعال عند الاخراج من القوة الى الفعل واعطائه القوة والامساك للتصور والطمأنينة اليه ثم يناله القوة الحيوانية
ثم النباتية ثم الطبيعية وكل واحدة مما يناله يتوفر ما ناله منه الى التشبه بغايته فان الاجرام الطبيعية انما تحرك حركاتها الطبيعية
تشبها به في غايتها وهي البقاء على بعض الاحوال اعني عند حصولها في المواضع الطبيعية وان لم يتشبه به في مبادي هذه الغاية وهي
الحركة وكذلك الجواهر الحيوانية والنباتية انما يفعل افاعيلها الخاصة بها تشبها به في غاياتها وهو ابقاء نوع او شخص او اظهار قوة و
مقدرة وما ضاهاها وان لم يتشبه به في مبادي هذه الغايات كالجماع وكالتغذي وكذلك النفوس البشرية انما تفعل افاعيلها
العقلية واعمالها الخيرية تشبها به في غاياتها وهي كونها عاقلة عادلة وان لم تكن متشبهة به في مبادي هذه كالتعلم وما شاكله
والنفوس الالهية انما تحرك تحريكاتها وتفعل افاعيلها تشبها به ايضا في استبقاء الكون والفساد والحرث والنسل والعلة في كون القوى
الحيوانية والنباتية متشبهة به في غايات افاعيلها دون مباديها لان مباديها انما هي احوال استعدادية قوية والخير المطلق منزه عن
مخالطة الاحوال الاستعدادية القوية وغاياتها كمالات فعلية والعلة الاولى هو الموصوف بالكمال الفعلي المطلق فجاز ان يتشبه به
في الكمالات الغائية وامتنع ان يتشبه به في الاستعدادات المبدئية انتهى كلامه **تذكرة** ان الحكمة الالهية والعناية
الربانية قد ربطت اطراف الموجودات بعضها ببعض ربطا حكميا ونظمها نظما عقليا تامديا كما اوضحنا سبيله من ان الموجودات

لما كان بعضها عللا وبعضها معلولات ومنها اول ومنها ثوانى فارتكزت فى جبلة المعلولات نزوع نحو عللها واشتياق اليها وجعلت فى
جبلة عللها رافة وعطوفة على معلولاتها كما يوجد ذلك فى الاباء والامهات على الاولاد ومن الكبار على الصغار ومن الاقوياء على الضعفاء
وذلك لشدة حاجة الضعفاء الى معاونة الاقوياء والسر فى ذلك ما اشرنا اليه من ان الجنس يحن على الجنس وان المعلول كانه جزء من علته وان
العلة كانها تمام لمعلولها وهكذا حال كل محتاج ومحتاج اليه فالفقير يتشبث بالغنى ويشتاق اليه والغنى يرحمه ويجود من فضله
عليه **واعلم** ان العشق اقسام والمحبة متشعبة والمحبوبات كثيرة لا تحصى حسب تكثر الانواع والاشخاص فمن انواع المحبة محبة النفوس الحيوانية
للنكاح والسفاد لما فيه من حكمة بقاء النسل وحفظ النوع ومنها محبة الرؤساء للرياسات وحرصهم على طلبها ومراعاتهم لرسومها ومحافظتهم
عليها كانها شئ مجبول فى طباعهم مركوز فى نفوسهم والحكمة فيها طلب الاستعلاء للنفس على قواها التى تحت تسخيرها فان الافعال الاختيارية
بمنزلة تقليد الافعال الطبيعية والفاعل بالصناعة يحتذى فى صنعته للفاعل بالغريزة ولهذا قيل الصنعة تتشبه بالطبيعة فلو لم يكن
محبة العلو والرفعة مرتكزة فى جبلة النفوس لما احب اكثر الناس كونه رئيسا مطاعا فى قومه ولما كان شديد الحرص فى ذلك ومنها محبة
التجار والمتمولين لكسب المال وحرصهم على الجمع والادخار وحفظ النقود والامتعة واخزانها كانه شئ مجبول فى طباعهم مركوز فى نفوسهم
لما فيه من الصلاح لغيرهم ومن ياتى بعدهم ومنها محبة العلماء والحكماء لاستخراج العلوم وتدوينها فى الكتب ونشرها والبحث عن غوامضها
وكشف اسرارها وتعليمها للمتعلمين واظهارها على المستعدين كانه شئ مجبول فى طباعهم مركوز فى نفوسهم لما فيه من احياء النفوس
وبعثها من موت الجهالة وقبر الطبيعة وتنبيهها من رقدة الغفلة ونوم النسيان ومنها محبة الصناع فى اظهار صنايعهم وحرصهم على تتميمها
وشوقهم الى تحسينها وتزيينها كانه شئ غريزى لهم لما فيه من مصلحة الخلق وانتظام احوالهم **واعلم** ان النفوس كلما كانت اشرف واعلى
كانت محبوباتها ومرغوباتها الطف واصفى وازين وابهى والذى ينبهك على هذا الامر ان القوى النباتية رؤسها ثلثة احدها
قوة التغذية والثانى قوة التنمية والثالث قوة التوليد فكذلك العشق الخاص بالقوى النباتية على اقسام ثلثة احدها يختص با
لقوة المغذية وهو مبدأ شوقها الى حضور الغذاء عند حاجة المادة اليه وبقائه فى المتغذى بعد استحالته الى طبيعته والثانى يختص
بالقوة المنمية وهو مبدأ شوقها الى تحصيل الزيادة الطبيعية المناسبة فى اقطار المتغذى والثالث يختص بالقوة المولدة وهو مبدأ
شوقها الى تهيئة مبدأ الكائن مثل الذى هو فيه من نوعه ومن البين ان هذه الافاعيل الصادرة عن قوى النفس النباتية ليست
صادرة عن مجرد اتفاق او جزاف بل هى لغايات واغراض ملائمة لها وخيرات موافقة لطبايعها وكل من تامل فيها يعلم انها صادرة
من مبدء ومقصود فيها فهى اذن عاشقة لتلك الغايات وهى متممة لمباديها ومكملة لها ومخرجة اياها عن النقص الى الكمال وعن القوة
الى الفعل ثم اذا نظرت الى قوى الحيوان الذى نفسه اشرف من نفس النبات وجدتها تصدر عن بعض قواها الشهوانية وهى الثلث النباتية
من قوة التغذية وقوة التنمية وقوة التوليد ما يصدر عن تلك القوى الثلث التى تكون فى النبات لكن على وجه الطف وابهى وذلك لان
القوة الشهوانية الحيوانية اظهر الموجودات عند الجمهور عشقا وشوقا وليس معشوق هذه القوة فى عامة الحيوان ما سوى الناطق الا
معشوق القوى النباتية بعينها الا ان عشق القوة النباتية لا يصدر عنها الافاعيل الا بنوع طبيعى وبنوع ادنى وادون واما
عشق القوة الحيوانية فانما يصدر عنه الاكل والجماع والتوليد على نحو الارادة والاختيار وبنوع اعلى والطف وماخذ احسن وافضل وفى لذة
اتم وشوق اكمل وباستعمال من الحس واعانة من التخيل ولا شبهة فى ان فعل التخيل افضل من فعل الحس وفعل الحس افضل من فعل الطبيعة فان قوة
الخيال تنال صورة ما تعشقه مجردة عن هذا العالم الظلمانى صافية عن كدورتها امنة عن الفساد والعدم ما دام يحفظها الخيال والملتفت
اليها فاذا ذهلت عنها بسبب شاغل من خارج او داخل غابت وذلك لا على نحو الفساد وكذا قوة الحس تنال الصورة المحسوسة المعشوقة لها منتزعة
عن المادة الا انه يشترط فيها حضور المادة بوضعها واما الطبيعة فلكونها مستغرقة فى بحر الهيولى لا يمكنها تجريد معشوقها عن المادة بوجه
من الوجوه واحضاره عند ذاتها الا مخلوطة بالاغشية الظلمانية والاعدام الهيولانية المغرقة لذاتها ولذات ما ينالها من الاغذية
وغيرها ثم الحيوان غير الناطق وان كانت افاعيلها افضل واحسن من افاعيل النبات ومعشوقاتها انور واشرف من معشوقات النبات
مع كونها مشتركة بينها فيما يتعلق بالشهوة دون الغضب كما علمت الا انه لانحطاط رتبته عن رتبة الحيوان العاقل وعدم فوزه بالقوة
النطقية التى يقع بها الاطلاع على الامور الكلية والغايات العقلية لا يبعد بادراك الغرض العقلى والخير الحقيقى والغاية الكلية
فى فعل من الافعال بل شوقها مقصور على نيل الامور الجزئية واللذات الفانية فلذلك صارت فيها قوتها الشهوانية مشاكلة للقو

النباتية في اقتصاره على هذا الغرض الشخصي والعشق الجزئي واما التي يترتب على افعاله وشهواته من تبعية الاشخاص وادامة الانواع واصلاح النظام
فذلك امر يحصل من فاعل اجل واعلى لغاية ارفع وابهى وينوط بعناية الله وملائكته المدبرين لامور الخلائق على احكم ترتيب واجود نظام واما
اذا انضمت الى كل واحدة من القوى الحيوانية قوة اعلى منها في الشرف فازدت بانضمام تلك القوة الشريفة اليها بزيادة حسن وبهاء وزينة حتى
يصير بذلك افعالها البارزة عنها ادوم غاية واحكم منفعة وارفع منزلة على ما يكون لها بانفرادها واكثر آثارا اما بالعدد او بالقوة
والشدة وبحسن الاتقان ولطف الماخذ وسهولة التوخي في الانتهاء الى الغرض اذ كل واحد من عاليها لها قوة على تاييد السافل وتقويته
وتهذيبه عن الشرور والمفسدات ودفع ضرر المضادات فيقبل الادنى من الاعلى زيادة كمال ورونق وكذلك تصريفات الاعالي للاسافل
واستخدامها اياها في وجوه الاغراض مما يفيدها الحسن والسناء والزينة والبهاء كما يفيد القوة الشهوانية من الحيوان القوة النباتية وذب
الغضبية الحيوانية عنها من ان ينقص موادها دون البلوغ الى منتهاها في الذبول والاستنصار وكتوفيق القوة النطقية للحيوانية في مقاصدها
وكافادتها لها اللطافة والبهاء في الاستعانة بها في اغراضها ولاجل ذلك ما يوجد القوة الحسية والشوقية التي في الانسان بحيث قد يتعدى
طورها في افعالها عن مسالك البهيمية الى شبه طور الملائكة العلوية وقد يتعاطى في افاعيلها اغراضا ودواعي لا يتعاطاها الا صريح القوة
العقلية مثال ذلك ما يشاهد من الانسان انه قد يصدر عن مفرد نفسه الحيوانية افعال وانفعالات كالاحساس والتخيل والاكل و
الجماع والمحاربة مع الاعداء كل ذلك بنوع اخس وادنى اذا لم يقع تحت تدبير النفس الشريفة العقلية كما هو شان اراذل الناس وادانيهم الذين
هم قريب الشبه بالبهائم والسباع واما اذا اكتسبت بمجاورة النفس النطقية من البهاء والنور واللطف فيصدر عنها هذه الافاعيل
بنوع احكم واتم واشرف واعلى فيتناول الانسان العقلي من المحسوسات ما كان على اشرف مزاج واعدل تركيب قاصدا بذلك تقوية للبدن في فعل
الطاعات الالهية وابقاء للشخص في طلب الخيرات واقتناء الفضائل وكذلك يتصرف بقوته المتخيلة في امور لطيفة نافعة في العاقبة
حتى تكاد تضاهي بذلك ما يقتضيه صريح العقل والعرفان ويحتال في استعمال القوة الغضبية حيلا يسهل معها الظفر بالمطلوب والغلبة
على العدو وقد يظهر ايضا عن جوهر ذاته آثار وافعال بعضها بحسب اشتراك من النطقية والحيوانية كتصريف قوته العقلية قوته الفكرية في
في الاستنباطات الدقيقة وطلب الحدود الوسطى والمبادي البرهانية والحدية وكتصريفها القوة الحسية لينتزع من الماديات صورها
المحسوسة الجزئية حتى ينتزع بطريقة الاستقراء لتلك الجزئيات الشخصية امورا كلية وصورا عقلية بالقوة المتخيلة حتى يتوصل من اوائل
المعقولات الى ثوانيها وينال غرضه من ادراك الحقائق العقلية واصول الموجودات الخارجية والمبادي القدسية وعرفان ما هو مبدأ
المبادي ومرجع كل شيء وكتكليفه القوة الشهوانية المباضعة والمجامعة لا لاجل مجرد اللذة ونيل الشهوة الحيوانية بل للتشبه بالعلة الاولى
في استبقاء الحرث والنسل وحفظ الانواع وخصوصا افضلها اعني النوع الانساني الذي هو ثمرة عالم الخلق والتركيب وزبدة المواد والاجساد
وكتكليفه اياها تناول الاغذية لا كيف اتفق بل على الوجه الاصوب من الفضل لا لنيل اللذة ولكن كعلف الدابة المركوبة واعانة الطبيعة المسخرة
للنفس الحاملة لاثقالها واحمالها في سفر الآخرة والمهاجرة الى الله وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الابطال ومباشرة القتال ومقاومة
الرجال لاجل الذب عن مدينة فاضلة وامة صالحة وقد يصدر منه افاعيل عن قوته صميم العقلية مثل تصور المعقولات والاتصال بالملأ
الاعلى وحب الموت والاشتياق الى الدار الآخرة وقرع باب الرضوان ومجاورة الرحمن **فصل** في التنبيه على اثبات الصور المفارقة التي
هي مثل الاصنام الحيوانية والنباتية ومدبراتها الكلية من هذا الماخذ اعلم انك اذا تدبرت في مراتب الانسان وترقياته من حدود النفوس
تفاوت النباتية والحيوانية الى حد النفس النطقية والى افراد البشر في اغراضهم حيث ان بعض الناس لا يفعل فعل الشهوة والغضب لا غرض له في ذلك
الا لذة الاكل والشرب والنكاح ولذة الغلبة على العدو والظفر على مجرد الانتقام والتشفي عن الغيظ والحقد من غير ان يلحظ في جميع ذلك
مصلحة حكمية وغاية عقلية مع انه معلوم عند الحكماء بالنظر العقلي والنهج البرهاني ان الغرض الاصلي من العناية الربانية في خلق هذه القوى
النباتية والمشاعر الحيوانية ليس مقصورا على مجرد ما انتهت اليه حركاتها وحصلت به اغراضها الجزئية بل لتاديتها الى اغراض اخرى ارفع من
تلك الاغراض وهي بقاء الانواع وحصول النظام على وجه التمام والانتهاء الى الخير الاقصى والملكوت كما يقصده الانسان الكامل العقلي نفسه
الناطقة ثم اذا نظرت الى افاعيل الطبائع الجمادية والنباتية وجدتها مؤدية الى حسن النظام ومصلحة الكل مع عدم شعورها بذلك لكون
درجتها ادون من درجة الحيوانات التي ليس قصدها في صدور الافاعيل منها الا تحصيل ما يلائم شهوتها الجزئية فعلم من هذا النظر الدقيق
ان لكل من تلك الطبائع الجسمانية مدبرا آخر فوق طبائعها العديمة الشعور بما يترتب على افاعيلها من مصلحة النظام وفوق النفوس الحيوانية

> قوله فذلك امر يحصل من فاعل اجل من بعد عقله وعقله فعلا مصورا لا بانه والعقل اشرف آثار الاولى ان يقال وبالكيف قوله بالعدد او بالقوة اي بالبقاء او بالشدة القوى بالنسبة الى الحيوانات الطبيعية لان غاية طبيعة العدد اولا الاجساد الاجل بها ... بالاجلة الحركة الا انما غايات ... ومنه جزئية

الجزئية التي لا شعور لها الا بما يلائم هوياتها الجزئية ولذاتها المستحيلة الزائلة فهي لا محالة مدبرات عقلية ومحركات قدسية لاغراض علوية فمثل الانسان الكامل بقوة نفسه العالية الشريفة في تدبير البدن وتحريك القوى الطبيعية والنفسانية مضاه لفعل تلك المدبرات العقلية في تحريكات تلك الطبائع الجسمانية الى اماكنها المخصوصة عند الخروج عنها وتسكينها فيها في تلك الاحياز عند الوقوع فيها وكذلك في سائر افاعيلها المخصوصة من تسخين النار وتبريد الماء وتغذية الاشجار ونشوها وتوليدها للامثال وما يجري مجرى هذه الافعال الصادرة عن الطبائع المؤدية الى الخيرات العظيمة والمنافع الكلية فكما ان الانسان اذا ساعده التوفيق يتدرج من ادنى القوى واغراضها الى اشرف القوى على الترتيب الطبيعي حيث اذا استوفى كمال كل قوة ادنى بلغ به الى الفوز بنيل كمال الاخر لقوة اعلى وهكذا يرتقي من قوة الى قوة ومن غرض الى غرض حتى ينتهي الى الجوهر العقلي الالهي الذي فاز بنيل الغرض الكلي والسرور العلوي والبهجة العظمى لاحاطته باجزاء العالم ومباديها وغاياتها علما وعملا على حسب طاقته فهكذا حال العالم الكبير في اشتماله على اجزاء مترتبة بعضها طبيعية على مراتبها وبعضها نفسانية على درجاتها وبعضها عقلية على طبقاتها وكما انها مترتبة في الذوات والجواهر بالشرف والفضيلة بعضها اشرف وافضل وبعضها ادون واخس فكذلك مترتبة في اللذة والبهجة فلذة بعضها عقلية وبعضها حيوانية خيالية وبعضها حيوانية حسية وبعضها من باب الميل الطبيعي فمحبوبات الجواهر متفننة لانها مترتبة فادناها ما للطبائع السارية في الاجسام واعلاها ما للملائكة المقربين والعشاق الالهيين في ملاحظتهم لانوار جمال الله وجلاله وقد اقمنا البراهين على تجدد الطبائع الجسمية وحركاتها الجوهرية وان جميع هذه الطبائع متحركة نحو المبدأ الاعلى مرتقية من مبدأ الجسمية الى العالم العقلي والمنزل العلوي على التدريج كالانسان الذي يتدرج في حركته الجوهرية من ادون المنازل الى اعلاها ومن حد النطفة الى حد العقل الكامل في مدة العمر وللعالم عمر طبيعي كما للانسان وعمره الطبيعي على نحو من خمسين الف سنة كما نطق به التنزيل من قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة

فصل في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه الحسان

اعلم انه اختلفت اراء الحكماء في هذا العشق وماهيته وانه حسن او قبيح محمود او مذموم فمنهم من ذمه وذكر انه رذيلة وذكر مساويه وقال انه من فعل البطالين والمعطلين ومنهم من قال انه فضيلة نفسانية ومدحه وذكر محاسن اهله وشرف غايته ومنهم من لم يقف على ماهيته وعلله واسباب معانيه وغايته ومنهم من زعم انه مرض نفساني ومنهم من قال انه جنون الهي والذي يدل عليه النظر الدقيق والمنهج الانيق وملاحظة الامور عن اسبابها الكلية ومباديها العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق اعني الالتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة والمحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمائل اللطيفة وتناسب الاعضاء وجودة التركيب لما كان موجودا على نحو وجود الامور الطبيعية في نفوس اكثر الامم من غير تكلف وتصنع فهو لا محالة من جملة الاوضاع الالهية التي يترتب عليها المصالح والحكم فلا بد ان يكون مستحسنا محمودا سيما وقد وقع من مبادٍ فاضلة لاجل غايات شريفة اما المبادي فلانا نجد اكثر نفوس الامم التي لها تعليم العلوم والصنائع والاداب والرياضات مثل اهل الفارس واهل العراق واهل الشام والروم وكل قوم فيهم العلوم الدقيقة والصنائع اللطيفة والاداب الحسنة غير خالية عن هذا العشق اللطيف الذي منشاه استحسان شمائل المحبوب ونحن لم نجد احدا ممن له قلب لطيف وطبع دقيق وذهن صافٍ ونفس رحيمة خاليا عن هذه المحبة في اوقات عمره ولكن وجدنا سائر النفوس الغليظة والقلوب القاسية والطبائع الجافية من الاكراد والاعراب والترك والزنج خالية عن هذا النوع من المحبة وانما اقتصر اكثرهم على محبة الرجال للنساء ومحبة النساء للرجال طلبا للنكاح والسفاد كما في طباع سائر الحيوانات المركوزة فيها حب الازدواج والسفاد والغرض منها في الطبيعة بقاء النسل وحفظ الصورة في هيولاتها بالجنس والنوع اذ كانت الاشخاص دائمة السيلان والاستحالة واما الغاية في هذا العشق الموجود في الظرفاء وذوي لطافة الطبع فلما ترتب عليه من تاديب الغلمان وتربية الصبيان وتهذيبهم وتعليمهم العلوم الجزئية كالنحو واللغة والبيان والهندسة وغيرها والصنائع الدقيقة والاداب الحميدة والاشعار اللطيفة الموزونة والنغمات الطيبة وتعليمهم القصص والاخبار والحكايات الغريبة والاحاديث المروية الى غير ذلك من الكمالات النفسانية فان الاطفال والصبيان اذا استغنوا عن تربية الاباء والامهات فهم بعد محتاجون الى تعليم الاستادين والمعلمين وحسن توجههم والتفاتهم اليهم بنظر الاشفاق والتعطف فمن اجل ذلك اوجدت العناية الربانية في نفوس الرجال البالغين رغبة في الصبيان وتعشقا ومحبة للغلمان الحسان الوجوه ليكون ذلك داعيا لهم الى تاديبهم وتهذيبهم وتكميل نفوسهم الناقصة وتبليغهم الى الغايات المقصودة في ايجاد نفوسهم والا لما خلق الله هذه الرغبة والمحبة في اكثر الظرفاء والعلماء عبثا وهباء فلا بد في ارتكاز هذا العشق النفساني في النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة الغير القاسية ولا الجافية من فائدة حكمية وغاية صحيحة ونحن نشاهد ترتب

هذه الغايات التي ذكرناها فلا محالة يكون وجود هذا العشق في الانسان معدودا من جملة الفضائل والمحسنات لا من جملة الرذائل والسيئات
ولعمري ان هذا العشق يترك النفس فارغة عن جميع الهموم الدنيا وبين الا هم واحد من حيث يجعل الهموم هما واحدا هو الاشتياق الى رؤية جمال
انساني فيه كثير من آثار جمال الله وجلاله حيث اشار اليه بقوله ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وقوله ثم انشاناه خلقا آخر فتبارك
الله احسن الخالقين سواء كان المراد من الخلق الآخر الصور الظاهرة الكاملة او النفس الناطقة لان الظاهر عنوان الباطن والصورة مثال
الحقيقة والبدن بما فيه مطابق للنفس وصفاتها والمجاز قنطرة الحقيقة ولاجل ذلك هذا العشق النفساني للشخص الانساني اذا لم يكن
مبداه افراط الشهوة الحيوانية بل استحسان شمائل المعشوق وجودة تركيبه واعتدال مزاجه وحسن تركيبه واعتدال مزاجه وحسن اخلاقه
وتناسب حركاته وافعاله وغنجه ودلاله معدود من جملة الفضائل وهو يرقق القلب ويذكى الذهن وينبه النفس على ادراك الامور الشريفة
ولاجل ذلك امر المشايخ مريديهم في الابتداء بالعشق وقيل العشق العفيف اوفى سبب في تلطيف النفس وتنوير القلب وفي الاخبار ان الله جميل
يحب الجمال وقيل من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا وتفصيل المقام ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي ومجازي والعشق الحقيقي
هو محبة الله وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله والمجاز ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبداه مشاكلة نفس العاشق
المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبداه شهوة بدنية وطلب
لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بظاهر المعشوق ولونه واشكال اعضائه لانها امور بدنية والاول مما يقتضيه لطافة النفس و
صفائها والثاني مما يقتضيه النفس الامارة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه وفيه استخدام القوة الحيوانية للقوة الناطقة
بخلاف الثاني فانه يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد وحزن وبكاء ورقة قلب وفكر كانها تطلب شيئا باطنا مختفيا عن الحواس فينقطع
عن الشواغل الدنيوية ويعرض عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا فلاجل ذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل
على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الانقطاع عن اشياء كثيرة بل يرغب عن واحد الى واحد لكن الذي يجب التنبيه عليه في هذا المقام ان هذا
العشق وان كان معدودا من جملة الفضائل الا انه من الفضائل التي يتوسط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض وبين النفس الحيوانية
ومثل هذه الفضائل لا تكون محمودة شريفة على الاطلاق في كل وقت وعلى كل حال من الاحوال ومن كل احد من الناس بل ينبغي استعمال
هذه المحبة في اواسط السلوك العرفاني وفي حال ترقيق النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة واخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية
واما عند استكمال النفس بالعلوم الالهية وصيرورتها عقلا بالفعل محيطا بالعلوم الكلية ذا ملكة الاتصال بعالم القدس فلا ينبغي لها
عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصور المحسنة اللحمية والشمائل اللطيفة البشرية لان مقامها صار ارفع من هذا المقام ولهذا قيل
المجاز قنطرة الحقيقة واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم الحقيقة فالرجوع الى ما وقع العبور منه تارة اخرى يكون قبيحا معدودا من الرذائل
ولا يبعد ان يكون اختلاف الاوائل في مدح العشق وذمه من هذا السبب الذي ذكرناه او من جهة انه يشتبه العشق العفيف النفساني الذي
منشاؤه لطافة النفس واستحسانها لتناسب الاعضاء واعتدال المزاج وحسن الاشكال وجودة التركيب بالشهوة البهيمية التي منشاها
افراط القوة الشهوانية واما الذين ذهبوا الى ان هذا العشق من فعل البطالين الفارغي الهم فلانهم لا خبرة لهم بالامور الخفية والاسرار
اللطيفة ولا يعرفون من الامور الا ما يتجلى للحواس وظهر للمشاعر الظاهرة ولم يعلموا ان الله تع لا يخلق شيئا في جبلة النفوس الا لحكمة
جليلة وغاية عظيمة واما الذين قالوا انه مرض نفساني او قالوا انه جنون الهي فانما قالوا ذلك من اجل انهم راوا ما يعرض للعشاق من سهر
الليل ونحول البدن وذبول الجسد وتواتر النبض وغور العيون والانفاس الصعداء مثل ما يعرض للمرضى فظنوا ان مبداه فساد المزاج و
استيلاء المرة السوداء وليس كذلك بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتدات من النفس اولا ثم اثرت في البدن فان من كان دائم الفكر والتامل
في امر باطني كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت القوى البدنية الى جانب الدماغ وينبعث من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة
تحرق الاخلاط الرطبة وتفني الكيموسات الصالحة فيستولي اليبس والجفاف على الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء وربما يتولد منه
الماليخوليا وكذا الذين زعموا انه جنون الهي فانما قالوا من اجل انهم لم يجدوا دواء يعالجون ولا شربة يسقونها فيبرؤن مما هم فيه من
المحنة والبلوى الا الدعاء لله بالصلوة والصدقة والرقى من الرهبانيين والكهنة وهكذا كان داب الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا
اذا اعياهم مداواة مريض او معالجة عليل اوياسوا منه حملوه الى هيكل عبادتهم وامروا بالصلوة والصدقة وقربوا قربانا وسئلوا اهل
دعائهم ولجبارهم ورهبانهم ان يدعوا الله بالشفاء فاذا برئ المريض سموا ذلك طبا الهيا والمرض جنونا الهيا ومنهم من قال ان العشق

هواء غالب في النفس وطبع مشاكل في الجسد او في صورة مماثلة في الجنس ومنهم من قال منشاؤه موافقة الطالع عند الولادة فكل شخصين اتفقا في الطالع ودرجته او كان صاحب الطالعين كوكباً واحداً او يكون النيران متفقين في بعض الاحوال والانظار كالمثلثات او ما شاكل ذلك مما عرفه المنجمون وقع بينهما التعاشق ومنهم من قال ان العشق هو افراط الشوق الى الاتحاد وهذا القول وان كان حسناً الا انه كلام مجمل يحتاج الى تفصيل لان هذا الاتحاد من اي ضروب الاتحاد فان الاتحاد قد يكون بين الجسمين وذلك بالامتزاج والاختلاط ولا يعقل ذلك بتصور في حق النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدني العاشق والمعشوق في حالة الغفلة والذهول او النوم فعلم يقيناً ان بذلك لم يحصل المقصود لان العشق كما مر من صفات النفوس لا من صفات الاجرام بل الذي يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذي بينا في مباحث العقل والمعقول من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى يصح صيرورة النفس العاشقة لشخص متحدة بصورة معشوقه وذلك بعد تكرر المشاهدات وتوارد الانظار وشدة الفكر والذكر في اشكاله وشمائله حتى يصير متمثلا صورته حاضرة مندرجة في ذات العاشق وهذا مما اوضحنا سبيله وحققنا طريقه بحيث لم يبق لاحد من الاذكياء مجال الانكار فيه وقد وقع في حكايات العشاق ما يدل على ذلك كما روي ان مجنون العامري كان في بعض الاحايين مستغرقاً في العشق بحيث جاءت حبيبته ونادته يا مجنون انا ليلى فما التفت اليها وقال اليك عني بعشقك فان العشق بالحقيقة هو الصورة الحاصلة وهي المعشوقة بالذات لا الامر الخارجي وهو ذو الصورة الا بالعرض كما ان المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ما خرج عن التصور واذا تبين وضح اتحاد العاقل بصورة المعقول واتحاد الجوهر الحاس بصورة المحسوس كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمشاهدة القوية كما سبق فقد صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه بحيث لم يفتقر بعد ذلك الى حضور جسمه والاستفادة من شخصه كما قال الشاعر انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا فاذا ابصرتني ابصرته واذا ابصرته ابصرتنا ثم لا يخفى ان الاتحاد بين الشيئين لا يتصور الا كما حققنا وذلك من خاصية الامور الروحانية والاحوال النفسانية واما الاجسام والجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد بوجه بل المجاورة والممازجة والمماسة لا غير بل التحقيق ان لا يوجد وصال في هذا العالم ولا يصل ذات الى ذات في هذه النشأة ابداً وذلك من جهتين احديهما ان الجسم الواحد المتصل اذا حقق امره علم انه مشوب بالغيبة والفقد لان كل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال بين اجزائه عين الانفصال الا انه لما لم يدخل بين تلك الاجزاء جسم مباين ولا فضاء خال ولا حدث سطح في خلالها قيل انها متصلة واحدة وليست وحدتها وحدة خالصة عن الكثرة فاذا كان حال الجسم في حد ذاته كذلك من عدم الحضور والوحدة فكيف يتحد به شيء آخر او يقع الوصال بينه وبين شيء والاخرى انه مع قطع النظر عما ذكرنا لا يمكن الوصلة بين الجسمين الا بنحو تلاقي السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة الجسم وذاته فاذن لا يمكن وصول شيء من المحب الى ذات الجسم الذي للمعشوق لان ذلك الشيء اما نفسه او جسمه او عرض من عوارض نفسه او بدنه والثالث محال لاستحالة انتقال العرض وكذا الثاني لاستحالة التداخل بين الجسمين والتلاقي بالاطراف والنهايات لا يشفي عليل طالب الوصال ولا يروي غليله واما الاول فهو ايضاً ممتنع لان نفساً من النفوس لو فرض اتصالها في ذاتها ببدن لكانت نفساً لها فيلزم ان يصير بدن واحد ذا نفسين وهو ممتنع ولاجل ذلك ان العاشق اذا اتفق له ما كانت غاية متمناه وهو الدنو من معشوقه والحضور في مجلس الصحبة معه فاذا حصل له هذا التمني يدعي فوق ذلك وهو تمني الخلوة والمجالسة معه من غير حضور احد فاذا سهل له ذلك وخلي المجلس عن الاغيار يتمنى المعانقة والتقبيل فان تيسر له ذلك تمنى الدخول في لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح اكثر ما ينبغي ومع ذلك كله الشوق بحاله وحرقة النفس كما كانت بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال قائلهم اعانقها والنفس بعد مشوقة اليها وهل بعد العناق تداني والثم فاها كي تزول حرارتي فيزداد ما القى من الهيمان كأن فؤادي ليس يشفي غليله سوى ان يرى الروحان يمتزجان والسبب الكلي في ذلك ان المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم ولا اللحم ولا شيء من البدن بل ولا يوجد في عالم الاجسام ما تشتاق النفس وتهواه بل صورة روحانية موجودة في غير هذا العالم

فصل في ان تفاوت المعشوقات لتفاوت الوجودات اعلم ان محبوبات النفوس والطبايع مختلفة ومعشوقاتها متفننة بحسب اختلاف مراتبها في الوجود ودرجاتها في العلوم والمعارف وذلك لان كل قوة من القوى لا تستكمل الا بما يجانسها ويشاكلها وكل حاسة من الحواس لا يلتذ الا بمحسوسها المختص بها فالقوة الباصرة لا تشتاق الا الى الالوان والاضواء لانها من جنسها وكذا القوة السامعة لا تشتاق الا الى الاصوات والنغم ولا يستلذ الا ما كان على النسبة الفاضلة وعلى هذا القياس تلتذ الشامة بالروايح والذائقة بالطعوم الملائمة لها واللامسة لا بالملموسات الملائمة لمزاجها التي يكون في حد الاعتدال بين اطراف المتضادات حتى تستكمل بها وهكذا قياس كل قوة من القوى الباطنة

[illegible]

والظاهرة الطبيعية والنفسانية والعقلية اذ كل قوة من جنس ما يقوى عليه وكذا كل قوة حاسة كما مر هي يكون من نوع محسوسها وكل قوة عاقلة
من قبيل معقولاتها فلاجل ذلك تستكمل بها وبخرج لاجلها من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال سايرة اياها متحدة بها كما علمت غير
مرة ثم ان الانسان من جملة المكونات كانه ذات مجموعة من جميع ما في العالم من الانواع والاجناس على وجه الاستعداد والقوة بمعنى ان من كل
جنس من اجناس الموجودات وطبقة من الطبقات وعالم من العوالم العقلية والنفسية والطبيعية يوجد فيه شئ ناقص في الابتداء مستعد
للاستكمال وكل ناقص مشتاق الى كماله فالانسان لكونه مشتملا على مجموع نقصانات الاشياء فلاجرم يشتاق بكله الى ما هو جامع لكل
الكمالات بالامكان العام ولا يوجد كمالات الاشياء كلها على وجه التمام الا في حق البارى لما له من الاسماء الحسنى ولهذا احق الاشياء
بان يكون معشوقا للكمل والعرفاء هو الحق جل ذكره وبعده في استحقاقية عشق الانسان مجموع العالم بكله لاشتماله على مظاهر صفات الله
واسمائه من العرش والكرسي والسموات والشمس والقمر والنجوم والارض بما فيها وعليها من انواع الحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية
من الذهب والفضة وغيرها والبحار وما فيها من العجائب وما يتكون في الجو من الرياح والسحب والامطار والثلوج والبروق والشهب وغيرها
والحركات العلوية والسفلية ومبادي تلك الحركات وغاياتها من العقول والنفوس الكلية والجزئية والطبايع الشريفة والخسيسة كل
ذلك على احسن ترتيب واجود نظام بحيث يتحير الناظر اليه العارف بكيفية وضعها وترتيبها في حسن كماله ونظامه وبعد هذين الامرين
اعني الاله جل ذكره ومظهره الاعظم الذي هو الانسان الكبير لا يستحق لان يكون محبوبا الا من يشتمل على جميع المشاعر والقوى بالقوة او بالفعل
الا العالم والانسان الشخصي فان الانسان الكلي في الحقيقة هو العالم الكبير ولاجل ذلك لا يوجد في شئ من المكونات ما يشتد العشق والتوله
من الادمي اليه بحيث يسلب عنه القرار والصبر ويعتريه ما يعتري للعشاق من سهر الليالي والغم والحزن والبكاء وغير ذلك الا من جهة
شخص انساني اذا صادف فيه جميع محبوبات ما فيه من المشاعر والقوى فيوازي كله بكله وليس غير الانسان كذلك فان كل واحد من اجزاء
العالم ليس فيه الا مشتهى قوة واحدة لانه اما معقول فلا يستلذه الا العقل واما محسوس صرف فلا يستلذه الا الحس دون العقل
ثم ذلك المحسوس ان كان من باب اللون والضوء فلا يستلذه الا البصر وان كان من باب الصوت والحرف فلا يستلذه الا السمع فاما
الانسان ففيه مفردات الاشياء ومركباتها وجواهرها واعراضها من المقولات التسع والروحانيات كملائكة القوى والجسمانيات كالجوارح
والاعضاء وبالجملة ما في الملك والملكوت من النعم الظاهرة والباطنة كما في قوله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة فمن راى مثل هذه
النشأة الكاملة والمدينة الجامعة فلاجرم يشتاق الى لقائه ويحبه لما راى فيه من صنعة موجده ومظهر آثاره ومرآة جماله وجلاله
قال الشيخ الكامل المحقق محي الدين الاعرابي في الفتوحات المكية اعلم ان العالم خلقه الله في غاية الاحكام والاتقان كما قال الامام
ابو حامد الغزالي من انه لم يبق في الامكان ابدع من هذا العالم فاخبر انه تعالى خلق ادم على صورته والانسان مجموع العالم ولم يكن علمه
بالعالم الا علمه بنفسه اذ لم يكن في الوجود الا هو وفعله فلابد ان يكون على صورته فلما اظهره في عينه كان مجلاه فما راى فيه الا جماله
فاحب الجمال فالعالم جمال الله فهو الجميل المحب للجمال فمن احب العالم بهذا النظر فقط فما احب الا جمال الله فان جمال الصنعة لا يضاف
الا الى صانعها لا الى الصنعة فجمال العالم جمال الله وصورة جماله انتهى وقال في موضع آخر اعلم ان كل ما يتصور المتصور فهو عينه
لا غيره ولا للعالم ان يتصور الحق الا بما يظهر عينه وان الانسان الكلي هو ادم عبارة عن مجموع العالم فانه الانسان الصغير وهو المختصر من
العالم الكبير والعالم ما في قوة الانسان حصره في ادراك الكثرة والعظم والانسان صغير الحجم يحيط به الادراك من حيث صورته وتشريحه
وبما يحمله من القوى الروحانية فرتب الله فيه جميع ما خرج عنه مما سوى الله فارتبط بكل جزء منه حقيقة الاسم الالهي التي ابرزته
وظهر عنها فارتبطت به الاسماء الالهية كلها لم يشذ عنه منها شئ فخرج ادم على صورة اسم الله اذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الاسماء
الالهية كذلك الانسان وان صغر جرمه فانه يتضمن جميع المعاني ولو كان اصغر مما هو فانه لا يزول عنه اسم الانسان كما جوزوا دخول الجمل
في سم الخياط وان ذلك ليس من قبيل المحال لان الصغر والكبر من العوارض الشخصية التي لا يبطل بها حقيقة الشئ ولا يخرج عنها والقدرة
صالحة ان يخلق جملا يكون من الصغر بحيث لا يضيق عن ولوجه سم الخياط فكان ذلك رجاء لهم ان يدخلوا الجنة كذلك الانسان وان صغر
من جرم العالم يجمع جميع حقائق العالم الكبير ولهذا سمى العقلاء العالم انسانا كبيرا ولم يبق في الامكان معنى الا وقد ظهر في العالم فقد
ظهر في مختصره والعلم تصور المعلوم وهو من الصفات الذاتية للعالم فعلمه صورته وعليها خلق آدم وآدم خلقه الله على صورته انتهى
نعلم ان العشق الجامع لكل معشوقات الاشياء على ثلثة انحاء الاكبر والاوسط والاصغر فالعشق الاكبر عشق الاله جل ذكره وهو لا يكون

للناهين الكاملين الذين حصل لهم الفناء الكلي وهؤلاء هم المشار اليه في قوله تعالى يحبهم ويحبونه فانه في الحقيقة ما يحب الا نفسه لا غيره فالمحب
والمحبوب في الطرفين شيء واحد والاوسط عشق العلماء الناظرين في حقايق الموجودات المتفكرين دائما في خلق السموات والارض كما في قوله
تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب
النار وهو عذاب الفرقة والاحتجاب عن رؤية الاثار وجنة الافعال والاصغر عشق الانسان الصغير لكونه ايضا انموذجا من ما في عالم
الكبير كله والعالم كله كتاب الحق الجامع وتصنيف الله الذي ابرز فيه كمالاته الذاتية ومعانيه الالهية وكتاب الانسان مجموعة مختصرة
فيه آيات الكتاب المبين فمن تامل فيه وتدبر في اياته ومعانيه بنظر الاعتبار يسهل عليه مطالعة الكتاب الكبير ويسهل معها العروج
الى مطالعة جمال الله وجلال احديته فيرى الكل منطويا في كبريائه مضمحلا تحت اشعة نوره وضيائه **فصل** في اختلاف الناس
في المحبوبات اعلم انه لا يوجد لنوع من انواع الموجودات مثل الاختلاف الذي يوجد في افراد البشر وذلك لان المادة الانسانية خلقت
على وجه يكون فيها استعداد الانتقال الى اي صورة من الصور والاتصاف باي صفة من الصفات وفيها قوة الارتقاء من حد البهيمية
الى اعلى درجات الملائكة المقربين فمنهم من هو في رتبة البهائم وتفسد النفس الشهوية ومنهم من هو في رتبة السباع وبنفسه النفس
الغضبية ومنهم من كان في منزل الشياطين ومنهم من كان من نوع الملائكة ولكل من هذه الاجناس الاربعة انواع كثيرة غير
محصورة وقد علمت ان محبوب كل احد ما يماثله ويشابهه وان الله تعالى قد ركز في طباع الموجودات وجبلات النفوس محبة الكون
والبقاء على اتم الحالات التي تخصها واتم حالات النفس الشهوانية ان تكون موجودة ابدا ينال شهواتها ويتمتع بلذاتها التي هي
مادة وجود اشخاصها من غير عائق ولا منغص فهي ابدا عاشقة للاكل والجماع لا غير وهكذا من اتم حالات النفس الغضبية ان تكون موجودة
رايسة على غيرها غالبة على عدوها منتقمة ممن يؤذيها من غير عائق ولا تنغيص فهي عاشقة للقهر والانتقام ومن اتم حالات النفس
الشيطانية ان تكون مكارة محيلة جريرة كذوبة مظهرة للامور على غير ما هي عليه شانها التدليس والتلبيس بابراز المقدمات
الباطلة في صورة الحق واظهار الاكاذيب الواهية بهيئة الصدق فهي ابدا عاشقة للمكر والحيلة والوسوسة والمواعيد
الكاذبة والاماني الباطلة كما قال تعالى في صفة الشيطان يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا ومن اتم حالات النفس
الملكية ان تعرف الحقايق على ما هي عليها ويؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وتزهد في الدنيا وترغب في الخلوة
للمناجات مع الله وتتفكر في صنع الله وملكوته راضية بقضائه فهي ابدا عاشقة للمعارف الالهية والكون مع الله بلا عائق وحجاب
مسرورة بذكره كارهة للكون في الدنيا متمنية للموت والخروج من هذه النشاة المجازية الى الدار الاخرة تشوقا الى جوار الله ومشاهدة
لقائه وهذه الخصال لا توجد الا في خواص الناس من الاخيار الذين هم بمنزلة الملائكة المقربين والرسل المكرمين واكثر الناس قصرت
افهامهم عن تصور هذه الخصال لقلة معرفتهم وكدورة اذهانهم لانغماسها في بحر الهيولى فرضوا بهذه الصور والاشباح الجسدانية
المؤلفة في العناصر والابدان المركبة من اللحم والدم والاخلاط العفنة الظلمانية واطمانوا بها وتمنوا الخلود معها وذلك لنقص
جوهرهم ودناءة نفوسهم كما ذكر الله عز وجل ورضوا بالحيوة الدنيا واطمانوا بها والذين هم عن اياتنا غافلون وايات كثيرة من القرآن
في هذا المعنى ثم لا يخفى عليك ان كل محب لشيء من الاشياء الدنيوية مشتاق اليه هايم به عند الفقدان وانه متى وصل اليه ونال ما
يهواه منه حصل مقصوده وبلغ حاجته من الاستمتاع والتلذذ به فانه لا بد يوما او ساعة ان يفارقه ويمله او يتغير عليه ويذهب عنه
تلك الحلاوة ويتلاشى له البشاشة ويخمد لهيب تلك الاشتياق والهيجان وربما يصير عين ما هو المحبوب وبالا وآفة على المحب ومرضا
وعلة لما نشاهده من حدوث الامراض والعلل من اكل الحلاوات والدسومات ومن كثرة المجامعة ورب معشوق آدمي صار من اعدى الاعداء
واوحش الاشياء عند محبه الا المحبين لله والمؤمنين باياته والمشتاقين الى لقائه من عباده واوليائه الصالحين فان لهم كل يوم من محبوبهم
قربه وكلما قربوا منه ازداد شوقهم وقوي عشقهم وكلما ازداد الشوق ازداد القرب وهكذا ابد الاباد كما ذكر الله والذين امنوا اشد حبا
لله وقال نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم ربنا اتمم لنا نورنا واشار الى حال المحجوبين سواه بقوله كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى اذا
جاءه لم يجده شيئا ثم عطف نحو محبيه فذكر حالهم وكنى عن ذكرهم بوصف حالهم فقال ووجد الله عنده فوفاه حسابه وذلك لان الدنيا
وصورها الكونية عند العارف البصير بمنزلة مرائي ومظاهر للحقايق القدسية والصفات الالهية وكما ان الناظر في السراب اذا كان
عارفا يعلم ان ما يشاهد فيه هو صورة السماء لا صورة الماء كما بين في موضعه فكذلك العارف المحقق يعلم ان الوجود الذي يرى في هذه

وابانه ومعانيه واسراره
واذا تفقه واحكم معاني
الكتاب الكبير

الموجودات العالمية ليس الا انحاء تجليات الحق وظهورات كمالاته واسمائه في مظاهر الاكوان ومرائي الاعيان واعلم ان الغرض الاقصى والحكمة
الاسنى من وجود العشق في نفوس الظرفاء ومحبتها الحسن الابدان وزينة الاشكال انما هو لان تتنبه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة وترتاض
بها مدة وتخرج من القوة الى الفعل وترتقي من الامور الجسمانية الى الامور النفسانية ومنها الى محاسن الامور الدائمة الكلية وتشتاق الى
لقاء الله ولذات الاخرة ولتعرف من هذه الدلالات شرف جوهرها وكمال عنصرها ومحاسن مآلها وصلاح معادها وذلك لان
جميع المحاسن وكل المشتهيات المرغوبة للنفس التي تراها على ظواهر الاجسام وسطوح الابدان جعلت دلالات على المحاسن الاخروية ومثلا
للصور البهية الروحانية كيما اذا نظرت اليها النفوس الجزئية حنت اليها وتشوقت نحوها واذا وصلت اليها تعمقت في ادراك كنهها
وجدها بالنظر والتدبر فيها والاعتناء لاحوالها لينتزع صورها خالصة عن الاغبار ورسومها مصفاة عن الملابس والاغشية حتى اذا
غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس لما زالت رسومها وصورها عن النفس بل بقيت تلك الرسوم والصور المعشوقة
المحبوبة مصورة فيها اعني النفس الجزئية صورا روحانية صافية عن المواد ثم اذا قويت النفس وصارت الى مقام العقل انتقلت معها الصور
المرسومة في قوة خيالها من ذلك المقام الى ما فوقه فصارت معشوقاتها باقيات صالحات وهي صور كلية دائمة عقلية متحدة بها لا يخاف
فراقها ولا دثورها وتغيرها واستحالتها ابد الآبدين مثال ذلك ان من ابتلي بعشق احد في بعض ايام عمره ثم تسلى عنه او فقده فاذا وجده
بعد مدة من الدهر وقد تغير عما كان عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن كان يراها على ظاهر جسمه فنظر الى تلك الرسوم والصور
التي في خياله للعهد القديم وجدها بحالها لم تتغير ولم تتبدل وراها برمتها مرتسمة في نفسه من تلك المحاسن والرسوم والاصباغ والاشكال
والتخاطيط على ما كانت من قبل وكان يراها بعينه على الغير من بعيد ويجدها اليوم كلها في نفسه منتزعة عن الغير مسلوبة عنه ما كان قبل ذلك
يلتمسه عنه خارجا عن ذاته فعند ذلك يتفطن اللبيب بان المعشوق بالحقيقة ليس بامر خارج عن ذاته لان تلك الرسوم والصور الحسان
التي كان يراها على ذلك الشخص وهو اليوم يجدها منقوشة في نفسه مرسومة في ذاته متمثلة بين يدي جوهره مصورة عنده باقية ثابتة
على حالة واحدة لم تتغير فاذا فطن العاقل الذكي بما وصفناه انتبهت نفسه من نوم غفلتها واستيقظت من رقدة جهالتها وعلمت
ان المعشوق بالحقيقة لم يوجد ولا يوجد في الاجسام والمواد الكثيفة والابدان اللحمية والدموية واستراحت نفسه عند ذلك من التعب
والعناء ومقاساة صحبة الغير وتحمل المشاق الشديدة والشقاء الذي لا يزال يعرض لعشاق الاجسام ومحبي الابدان ويقول كما قال القائل
صحا القلب عن سلمى واقصر باطله وعري افراس الصبى ورواحله **فصل** في الاشارة الى المحبة الالهية المختصة بالعرفاء الكاملين و
الاولياء الواصلين قد مر ان العشق الانساني على ثلثة اقسام الاكبر والاوسط والاصغر وان الاكبر هو الاشتياق الى لقاء الله و
الشهوة الى عرفان ذاته وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله فهذه الشهوة لم توجد لغير العارف وحال الناس كلهم في اشواقهم وشهواتهم
الى محبوباتهم ومرغوباتهم بالقياس الى حال العارف كحال الصبيان في التذاذهم باللعب بالصولجان بالقياس الى حال الرجال البالغين
في اغراضهم ومستلذاتهم ورياساتهم فانه لو خلق فيك شوق الى الله تع وشهوة لمعرفة جلاله وجماله وهو اصدق الشهوات والحق
اللذات لكنت تؤثرها على كل الخيرات وتختار جنة المعرفة ورياض الحكمة وثمراتها على الجنة التي فيها قضاء الشهوات الحسية والخيالية
ولكن هذه الشهوة وهذه الارادة لم تخلق لعوام الناس ولا لاكثر الخاصين الذين يعدون انفسهم من اهل الفضيلة الا من تيسر وجوده
من الراسخين في العلم وكما ان شهوة النكاح وشهوة الرياسة خلقت فيك ولم تخلق في الصبيان الا شهوة اللعب بالصولجان ونحوه وانت
متعجب في عكوفهم على لذة اللعب وخلوهم عن لذة الرياسة فهكذا العارف يتعجب منك ومن نظرائك في عكوفهم على لذة الجاه والرياسة
فان الدنيا بحذافيرها عند العارف لهو ولعب لما خلق الله هذا العشق للعارفين كان شوقهم بقدر عشقهم وشهوتهم بقدر معرفتهم
ولا نسبة لاشتياقهم وشهوتهم الى لذة الشهوات الحسية سواء كانت في الدنيا او في الاخرة فان لذاتهم بالمعرفة لذة لا يعتريها الزوال
ولا يقربها الملال بل لا يزال يتضاعف ويترادف بزيادة المعرفة والاستغراق فيها بخلاف ساير الشهوات الا ان هذا العشق لا يخلق
في الانسان الا بعد ان يمر عليه نشآت ويتحول باحوال كثيرة وينتقل من حد الحيوانية الى حد الملكية كما ينتقل نطفة الحيوان من حدود
الجمادية والنباتية الى حد الحيوانية وكما ينتقل الآدمي من حد الصبوية الى حد البلوغ الصوري وصار معدودا من الرجال البالغين لكن
في الشهوة فهكذا مادة العقل اذا انتقلت من حد القوة والاستعداد الى حد العقل بالفعل صار من الرجال البالغين في شهوة المعرفة
وغيره من افراد البشر بالنسبة اليه كالولدان والنسوان في باب لذة المعرفة وشهوة الحكمة فمن لم يخلق فيه هذه الشهوة فهو اما صبي بعد

لم يكمل عقله او عمي اشد كدورة الدنيا وشهواتها فطريه الاصلية فالعارفون لما رزقوا شهوة المعرفة ولذة النظر الى وجه الله ومطالعة
جلاله فهم في مطالعتهم جمال الحضرة الالهية في جنة عرضها السموات والارض بل اكثر واوسع فهم ينظرون الى العاكفين في حضيض الشهوات
نظر العقلاء الى الصبيان عند عكوفهم على لذة اللعب بالتماثيل المزخرفة ولذلك تريهم يستوحشون من اكثر الخلق ويؤثرون العزلة
والخلوة والذكر وهو احب الاشياء لهم ويهربون من المال والجاه علما منهم بانه يشغلهم عن لذة المناجات مع الله ويتجردون عن اهلهم و
اولادهم ترفعا عن الاشتغال بهم عن الله فيرى الناس يضحكون عليهم ويستهزؤن بهم ويقولون في حق من يرون منهم انه موسوس مجنون
وهم يتعجبون من الناس ويضحكون عليهم بقناعتهم بمتاع الدنيا الفانية ولذاتها المزخرفة ويقولون ان تسخروا منا فانا نسخر منكم كما
تسخرون والعارف مشتغل بتهيئة سفينة النجاة لنفسه ولغيره لعلمه بخطر المعاد اذا جاءت الطامة الكبرى فيضحك على اهل الغفلة عن عذاب
الله والسؤال والحساب وعقاب يوم الاخرة وسوء المرجع والمآب عند كشف الغطاء واظهار البواطن والسرائر وتحصيل ما في الصدور
واخراج من في القبور وابراز الجحيم واشرارها والجنة وابرارها كما يضحك العاقل على الصبيان واشتغالهم باللهو واللعب عند ما ورد
سلطان قاهر على البلد يريد ان يحاسب اهله ويقتل بعضهم ويخلع على بعضهم ويجلد بعضهم محبوسا في سجنه ويرفع بعضهم الى مجلس
قربه فما اشد سخافة عقل من كان مرجعه الى يوم الاخرة وهو مشتغل اليوم بكسب المال والجاه والتفوق على الغير بالذهب والفضة
والانعام والحرث والنسل وبين يديه هذه العقبات وفي طريقه الاهوية المهلكات والصادق يقول رب شهوة ساعة اورثت
حزنا طويلا وسئل الجنيد عن صفة المحب فقال دائم الفكر كثير الخلوة قليل الخلطة لا يبصر اذا نظر ولا يسمع اذا خوطب ولا يفهم اذا تكلم
ولا يحزن اذا اصيب ولا يفرح اذا اصاب ينظر الى الله في خلواته ويانس به ويناجيه في سره وجهره ولا ينازع اهل الدنيا في دنياهم تراه
حزينا يخشى حرمان ما يرجو ويخاف فوت ما يطلب قد دهش عقله من مطالعة جلال الله قليل المنام قليل الطعام دائم الاحزان
للناس شان وله شان اذا خلى حن واذا نفرد ان وله شربة من كاس الوداد واستيحاش من جميع العباد انتهى كلامه اقول ما ذكره هو
من احوال المحبين في مبادي سلوكهم الى الله وفي اوقات انزعاجهم من الخلق الى الحق واما عند الوصول وانشراح الصدر بنوره وسعة القلب
لاستوائه فهم من اهش خلق الله واوسعهم خلقا واشدهم فرحا بمطالعة جلال الله ورؤيته في كل شيء وكذلك كان النبي قبل البعثة
متوحشا من الخلق متخليا بعبادة ربه في جبل حراء ثم وسع الله قلبه وعظم خلقه فبعثه الى كافة الخلائق واشتغل بهدايتهم وتعليمهم
الكتاب والحكمة والى ذلك اشار بقوله تعالى الم نشرح لك صدرك الى اخر السورة وسنرجع الى تحقيق هذا المقام في موعده انشاء الله قال
بعض العلماء ولا تظن ان روح العارف من الانشراح في رياض المعرفة وبساتينها اقل من روح من يدخل الجنة التي يعرفها ويقضي فيها
شهوة البطن والفرج واني يتساويان بل لا ينكر ان يكون في العارفين من رغبته في فتح ابواب المعارف لينظر الى ملكوت السموات والارض
وجلال خالقها ومدبرها اكثر من رغبة الناس في الماكول والمنكوح والملبوس وكيف لا يكون هذه الرغبة اغلب وهو مشاركة الملائكة
في الفردوس الاعلى اذ لاحظ للملائكة في المطعم والمشرب والمنكح ولعل تمتع البهائم بهذه الامور يزيد على تمتع الانسان فان كنت ترى
مشاركة البهائم في لذاتها احق ما يطلب من مشاركة الملأ الاعلى في فرحهم وسرورهم بمطالعة جمال الحضرة الربوبية فما اشد جهلك
وغبنك وما اخس همتك وقيمتك على قدر همتك انتهى ومما ينبغي ان يعلم انه كما ان وجود كل شيء من اثار موجده ولا يوجد شيء
في المعلول الا ويوجد في علته على وجه اعلى واشرف فهكذا جميع المرغوبات والمستلذات التي توجد في عالم المواد الجسمية والطبايع
الكائنة المستحيلة فانما هي رشحات لما يوجد في عالم النفوس ونشأة الجنات ودار الحيوان كما قال تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين
وفيها خالدون وكذلك جميع مستلذات النفوس وتماثيل الجنة واشجارها وانهارها وغرفاتها وحورها وقصورها ونغماتها وصورها
انما هي اثار ورشحات لما يوجد في الحضرة الالهية وينالها العاكفون حول جنابه من اللذات والابتهاجات التي تكمل الانسان عن وصفها
مما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فمن ترك الدنيا وزهد فيها فاز بنعيم الاخرة ولذات الجنة ومن زهد في نعيم الاخرة
فاز بنعيم القرب وشرف الوصول والابتهاج بلقاء الله الذي يحقر في جنبه كل نعيم ولذة واعلم انه قبيح بذي عقل ان يكون بهيمة وقد امكنه
ان يكون انسانا او انسانا وقد امكنه ان يكون ملكا مقربا وقال تعالى ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا
يشعرون وقال ايضا قال الذين يريدون الحيوة الدنيا يا ليت لنا مثل ما اوتي قارون انه لذو حظ عظيم وقال الذين اوتوا العلم
ويلكم ثواب الله خير لمن امن وعمل صالحا اشارة الى ان من كان من اهل العلم يعلم ان المثوبات الاخروية اجل وابهى من اللذات الدنيوية

لان تلك الامور حقة باقية وهذه امور باطلة فانية وقال امير المؤمنين ع مات خزان الاموال والعلماء احياء باقون ما بقي الدهر اعيانهم مفقودة وآثارهم في القلوب موجودة

الموقف التاسع

في فيضه تعالى وابداعه وفعله وتحقيق وجود الصور المفارقة العقلية وفيه فصول

فصل

في تمهيد اصول يحتاج الى معرفتها في تحقيق اول الهويات الصادرة عنه تعالى وان اي وجود يخصه وليتمهد لتحقيق هذا المطلب ذكر اصول قد مضى شرحها في السفر الاول الذي في الامور العامة التي هي ضوابط الاحوال العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود بحسب المفهوم وهي هذه تلخيصا وتذكيرا

الاصل الاول

ان تقابل السلب والايجاب بالذات انما يكون بين امرين مفهوم احدهما بعينه يكون رفع الاخر اي لا مفهوم له سوى كونه رفعا له ولاجل ذلك لا يتحقق هذا التقابل الا بين شيئين والحصر بينهما لا عقلي لا يسع للعقل تجويز واسطة بينهما ويقال له تقابل التناقض ايضا والمعتنون والمهتمون بتصحيح الالفاظ لما حاولوا انتحاء مقتضى باب التفاعل في التناقض وهو التكرر من الجانبين فقالوا معنى التناقض كون شيئين يلزم من صدق احدهما لذاته كذب الاخر وقد فرع اساطينهم من ان نقيض كل شيء رفعه فتارة قلبوا القول بان نقيض كل شيء رفعه الى القول بان رفع كل شيء نقيضه وجعلوا كلا من الطرفين نقيضا للاخر واما الرفع فهو مختص بجانب السلبي دون الثبوتي وتارة ذكروا ان حقيقة التناقض كون المفهومين احدهما رفعا للاخر او الاخر مرفوعا وجعلوه بهذا المعنى من النسب المتكررة من الجانبين والاولى ان يقال ان صحة تكرر النقيض والرفع من الجانبين لاجل ان احد الطرفين نقيض للاخر بالذات والاخر نقيض له بالعرض لانه يصدق عليه نقيض النقيض ورفع الرفع فيكون بينهما تناقض متكرر في الطرفين في الجملة وهذا القدر كاف في اجراء صيغة التفاعل والامر في ذلك سهل عند طالب الحق والغاية الاخروية وبالجملة لا بد ان يكون مفهوم احد الطرفين بعينه رفع الاخر واما الاخر فغير متعين فيه ان يكون امرا بخصوصه ولا هو مشروط بتخصص معنى الاعدم كون مفهومه بعينه رفعا للذات الرفع ولا ايضا مشروط بان مفهوم المرفوع به بل الواجب ان يكون شيئا متصفا بكونه مرفوعا بذلك الرفع سواء كان هو في نفسه رفعا لشيء اخر اولا فقد اتضح ان احد المتقابلين تقابل السلب والايجاب لا بد ان يكون احد الجانبين مفهوم السلب بعينه ويكون الجانب الاخر المقابل للسلب ايجابيا اضافيا بالقياس اليه سواء تحقق في فرد الايجاب الحقيقي او في غيره من السلوب ثم ليعلم ان هذا النحو من التقابل كما يوجد بين القضيتين كذلك يوجد بين مفهومين مفردين اما بحسب حمل على بالقياس الى موضوع بعينه كما بين الانسان واللاانسان وزيد ولا زيدا ولا انسان ولا لا انسان ولا زيد ولا لا زيدا او بحسب وجود في بالنسبة الى موضوع بعينه كما بين السواد في شيء ورفعه عنه او رفع السواد ورفع رفعه فيمتنع ان يكون شيء من الموضوعات المعينة خاليا عن المتقابلين بحسب حمل على وهو حمل هو هو وكذا يمتنع ان يوجد شيء من الموضوعات فارغا عنهما بحسب وجود في وهو حمل الاشتقاق فكما ان كل شيء اما بياض واما لا بياض على سبيل المنفصلة الحقيقية فكذلك كل شيء اما ابيض واما لا ابيض بمعنى انه اما ذو بياض واما لا ذو بياض والقبيلان كلاهما تقابل في المفردات نفسها وان كان ذلك بحسب نسبتها الى موضوع وكما ان رفع كل مفرد نقيضه بالذات والمرفوع به هو نقيضه بالعرض لانه مصداق نقيض النقيض ورفع الرفع فكذا سلب كل قضية نقيضها ونقيض السلب بالذات سلب السلب لكن يلزمه الايجاب فنقيض كل انسان حيوان هو ليس كل انسان بحيوان ونقيض لا شيء من الحجر بانسان هو ليس لا شيء من الحجر بانسان لكن لو صدق هذا السلب الاستغراقي المستوعب للجميع فيلزمه الايجاب في البعض ولاجل ذلك حكم الميزانيون بان نقيض الايجاب الكلي سلب جزئي ونقيض السلب الكلي ايجاب جزئي

اصل اخر

لما تذكرت ان لمفهوم واحد نقيضا من طريق حمل هو هو ونقيضا من طريق حمل ذو هو فاستيقن ان المتناقضين من طريق حمل الاشتقاق كما استحال اجتماعهما بحسب الحمل الاشتقاقي في موضوع واحد فكذلك يستحيل صدقهما مواطاة على موضوع واحد فلا يصح ان يحمل الحركة واللاحركة على شيء واحد واما المتناقضان على نحو الحمل التواطئي فانما المستحيل اجتماعهما من حيث المفهوم بحمل على في موضوع واحد وهو حمل هو هو ولا اجتماعهما من حيث التحقق والوجود في موضوع بعينه فان ذلك غير ممتنع فالسواد مثلا يوجد مع الحركة في موضوع واحد وكل منهما نقيض الاخر بالمعنى الذي مر ذكره فقد اجتمع النقيضان في موضوع واحد والسر في ذلك ان السواد ليس نقيض الحركة بالذات بل فرد لما هو نقيضه بالعرض بحسب حمل التواطؤ وكذا الحركة بالقياس الى السواد فالسواد واللاسواد نقيضان مواطاة وكذا اشتقاقا اعني ذا السواد ولا ذا السواد واما ذو السواد وذو اللاسواد فلا تناقض بينهما اذ الموضوع اذا وجد فيه سواد وحركة فصدق عليه انه ذو سواد وصدق عليه انه ذو حركة فصدق عليه انه ذو لا سواد اذ الحركة لا سواد بحمل التواطؤ ولا يلزم من ذلك ان يصدق عليه انه اسود وانه لا اسود فان ذا السواد وان كان معناه بعينه معنى اسود الا ان ذا اللاسواد ليس معناه معنى لا اسود نعم لو اريد من اللااسود نفس هذا المفهوم السلبي

لا شيء اخر معروض له او متحد به في الوجود كالحركة في مثال الناقل يكون الشاخص بها حاصلا اذ يكون نحو مفاد قولنا هذا ذو اللا اسواد بعينه مفاد
قولنا هذا الاسود فتدبر فيه كي ينفعك فيما نحن بصدده ان شاء الله **اصل اخر** فيه قانون انحاء الحيثيات واقسام الجهات التي لابد من
مراعاتها لئلا يقع الانسان في الغلط حتى يظن الكثير واحدا والواحد كثيرا وذلك للجهل بان اي الاعتبارات المختلفة يوجب كثرة في الذات
وانها لا يوجب كما وقع لطائفة حيث جوز كثير من الناس صدور الكثير من الواحد الحقيقي في اول الامر ولم يشعروا بان ذا التسلسل يوجد
الاول وكذا صنع كثير من الناس اتصافه تعالى بصفاته الكمالية كالعلم والقدرة والارادة وغيرها في مرتبة ذاته بلا اثر ولم يشعروا بان تلك
الصفات مع انها غير متحدة المفهوم لا توجب كثرة في الموصوف وكذا احال الكثيرون من العقلاء علمه التفصيلي بالاشياء في مرتبة ذاته
وقد علمت لب القول فيه فاذن نقول ان مطلق الحيثيات اما تقييدية او تعليلية والاولى هي التي جعلت كالجزء للحيثية بها كالناطق
للانسان وكالكاتب للمركب الصنفي والثانية هي التي كالخارج منه مثل كون الشيء علة ومعلولا وان كان التقييد والتحيث بها داخلا
بشرط ان يكون التقييد بها ماخوذا على انه تقييد لا على انه قيد والتحيث بحيثيات الاحيثية اي معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية كما
علمت في الحصة من الفرق بينها وبين الفرد ثم الحيثية التقييدية قد يكون في العنوانات المعبر بها واحكامها دون المعبر عنه والمحكي عنه
كما تقول الماهية من حيث الاطلاق او لا بشرط شيء كذا وليس المراد به الا نفس الماهية المرسلة من غير اعتبار حيثية اخرى معها بخلاف ما اذا
جعلت الاطلاق واللابشرطية والارسال قيدا للماهية فتقابل حينئذ للماهية المحيثة بشرط شيء او لا بشرط شيء ولا يصدق الماخوذة
مع الاطلاق على شيء منهما لكونه مقابلا لهما كما انهما متقابلتان واما الماخوذة على الوجه الاول فيصدق على كل منهما لكونها مطلقة
مرسلة في الواقع من غير اعتبار الاطلاق والارسال معها ثم نقول ان اختلاف الحيثيات التعليلية لا توجب كثرة في نفس الموضوع بل في
ما خرج عنه واما اختلاف الحيثيات التقييدية فالمشهور عند الجمهور انها تقتضي كثرة في ذات الموضوع لكن الفحص والبرهان يحكمان
بالفرق بين اختلافها من جهة المعنى والمفهوم ومن جهة الحقيقة والوجود فكل مفهوم من المفهومات مقتضاه مغايرته مع سائر المفهومات
بحسب المفهوم والمعنى لكن بعضها مما لا يأبى الاتحاد مع بعض الا ترى ان مفهوم الوجود غير مفهوم التشخص من حيث المعنى وعينه من حيث
الحقيقة وكذا مفهوم العاقل والمعقول متغايران معنى ولا ينافي ذلك اجتماعهما من حيثية واحدة في ذات واحدة بسيطة من كل الوجوه
مقتضى التغاير بحسب المفهوم عدم حمل احدهما على الاخر بالحمل الذاتي الاولي دون عدم حمله على الاخر بالحمل الشائع الصناعي الذي مناطه
الاتحاد في الوجود لان المفهوم قد يصدق معنى على اخر بالحمل الشائع ويكذب عليه بالحمل الذاتي الذي مفاده الاتحاد في المفهوم فعلمه تعالى
غير قدرته بحسب المعنى لكن عينها بحسب الوجود الواجبي كما سبق ذكره مرارا فاتضح ان الحيثيات التقييدية قد يكون مخالفة المعنى فقط ويتعدد
ذلك ببساطة ذات الموضوع وهويته وقد يكون مع ذلك مكثرة لذات الموضوع وهويته **قسمة اخرى** ثم الحيثيات المتخالفة
المستوجبة لاختلاف ذات الموضوع وتكثرها على قسمين فضرب منها حيثيات مختلفة بالذات متغايرة في نفسها لكنها غير متقابلة
بنحو من انحاء التقابل الاربعة اصلا الا بالعرض كالشكل والمقدار واللون والطعم والرائحة والحرارة والحركة والاضافة وغيرها من
انواع المقولات التسع وضرب منها حيثيات متقابلة بالذات نوعا من انواع التقابل كالسواد والبياض والعلم والجهل والتقدم و
التاخر بالقياس الى شيء واحد والوجود والعدم **اصل اخر** جميع الحيثيات الذاتية والعرضية مشتركة في ان مناط الاتصاف بشيء
منها ليس بعينه مناط الاتصاف بالاخر اعني بذلك انه لا يصح للشيء المقيد بحيثية منها من حيث المقيد بالحيثية الاخرى فليست انسانية
الانسان من حيث كاتبيته ولا الناطقية له من حيث حيوانيته ولا المتحركية له من حيث المتشكلية والا لكان كل حيوان ناطقا وكل انسان
كاتبا بالفعل وكل متشكل متحركا هذا كله بحسب الوجود وكذا بحسب المفهوم فليس الاتصاف بالعاقلية بحسب المفهوم عين الاتصاف بالمعقولية
بحسب المفهوم والا لكان اللفظان مترادفين لمعنى واحد والقوم لم يفرقوا بين القبيلين كما سبقت الاشارة اليه فقالوا قولا مطلقا ان ما يحصل
الذات بحسب حيثية ما اية حيثية كانت ليس يصح ان يلحقها بحسب حيثية اخرى وان الحيثيات كلها متصادمة بجميعها انها غير متصحة الحصول
الا بالاسناد الى حيثيات مختلفة سابقة تعليلية وان لم يكن من حقها مطلقا ان لا تعرض لذات واحدة الا من بعد حيثيات مختلفة
تقييدية سابقة مكثرة للذات قبل العروض واما الحيثيات المتقابلة بخصوصها فلابد في طباعها مع ما ذكر انها لا توجد في موضوع
واحد شيء منها في الواقع الا بعد خلوه عن المقابل الاخر ولا يكفي في صحة اجتماع المتقابلين في موضوع واحد بوجه من الوجوه كونه ذا كثرة
تحليلية عقلية بل لابد فيه من كثرة وجودية خارجية فاختلاف الموضوع بالحيثية التقييدية بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر كاختلاف

اجزاء الماهية النوعية مثل الحيوانية والناطقية في الانسان المتمايزين بحسب تحليل الذهن لا يستصحح به امكان اجتماع المتقابلين فيه كالعلم والجهل والسواد والبياض بل لا بد لوجودهما معا في زمان واحد من وجود موضوعين متغايرين وجودا واما الحيثيات التقييدية المختلفة التي يجوز عند العقل انتفاء بعض منها مع بقاء البعض كالسواد والحركة مثلا فهي وان كانت جائزة الاجتماع في موضوع واحد طبيعي لكن بشرط ان يكون بازائها مباد وجهات مختلفة متغايرة الوجود سواء كانت متلازمة التحقق ام لا وذلك كالقوى النباتية والحيوانية لاجل صدور الافاعيل والآثار المنفكة عنها **اصل آخر** انك تستطيع مما مر ذكره ان تعلم ان اتصاف الشيء بصفة من الصفات في الواقع ليس يستدعي اتصافه في كل مرتبة من مراتب الواقع ولا ايضا يستوجب اتصافه بها من جميع الحيثيات التي تثبت لهذا الموضوع فاذا قلنا زيد موجود في الواقع فيكفي لنا في صدق هذا الحكم اتصاف زيد بالوجود في الجملة وان لم يكن موجودا في مرتبة نفس مهيته مجردة عن تاثير الفاعل فاذا قلنا زيد اسود فلا يلزم ان يكون متصفا بالسواد من حيث انسانيته ولا من حيث كتابته ولا من حيث علمه او قدرته وسخاوته وشجاعته الى غير ذلك من الصفات والحيثيات التي لا يدخل لها في السوادية فالسواد مسلوب عن زيد من حيث ثبوت تلك الامور التي اشرنا اليها ومع ذلك لا يضر عدم صدقه من تلك الحيثيات صدقه في الواقع وذلك لان تحقق الشيء يقع بتحقق نحو من انحاء الوقوع وارتفاعه بارتفاع جميع الانحاء فاذا تقرر هذا نقول اذا اتصف موضوع بسيط الذات من جميع الوجوه بصفة من الصفات فيجب ان يتصف بها بجميع الاعتبارات وفي كل مرتبة من مراتب نفس الامر فالذي سبق بيانه من ان المتقابلين بحمل على قد لا يكونان متقابلين بحسب وجود في كالرائحة واللارائحة مثلا التفاحة التي وجدت فيه رائحة واللون لا رائحة انما يستقيم ذلك اذا لم يكن الموضوع واحدا صرفا والحيثيات فيه واحدة ففي مثال التفاحة لو كانت حيثية الرائحة بعينها هي حيثية اللون لكان قولنا فيه رائحة وفيه لا رائحة بمنزلة قولنا الرائحة لا رائحة فيلزم ح ان يكون النقيضان من سبيل حمل على نقيضين من سبيل وجود في فالذي قد سبق ذكره من ان الشيء ونقيضه بحسب حمل على لا يتناقضان من جهة الاقتران بينهما في الثبوت من سبيل وجود في انما يصحح ذلك الحكم بحسب تحقق اصل الوجود للموضوع في متن الاعيان ولو من جهة واحدة هي صدوره عن الفاعل وبحسب مطلق الاقتران بينهما فيه لا الاقتران من كل حيثية وجهة واما اذا كان اقتران الموضوع باحد المتقابلين من طريق حمل على كاللون والحركة بنفس الحيثية التي اقترن بحسبها بالآخر حتى كانت الحيثية التي من جهتها بخصوصها وبحسب حقيقتها يترتب عليها اللاحركة اعني اللون في موضوع بعينه هي بعينها الحيثية التي من جهتها وبحسبها ترتب الحركة في ذلك الموضوع كانت اللاحركة حركة بالضرورة فاذن قد لزم من اجتماع النقيضين من طريق حمل على وهما الحركة واللاحركة بحسب وجود في من حيثية واحدة اجتماعهما بحسب حمل على ايضا وذلك بديهي الاستحالة على ان العقل السليم المفطور على الاستقامة يحكم قبل الرجوع الى البرهان ان الحيثية التي بها تكون انبعاث الحركة عن شيء ليست بعينها الحيثية التي بها يكون انبعاث اللاحركة والا لكانت الحركة لاحركة بل كانت الحيثية تلك الحيثية غير تلك الحيثية بل كان ذلك الموضوع بعينه لا ذلك الموضوع بعينه والكل باطل فقد تحقق وتبين ان المتناقضين بحسب حمل على كالسواد والحركة انما يصح اجتماعهما في موضوع واحد بحسب وجود في بشرط ان يكون الاقتران بهما من حيثيتين مختلفتين تقييديتين لا من حيثية واحدة **فصل** في ان اول ما يصدر عن الحق الاول يجب ان يكون امرا واحدا هذه الاصول الممهدة التي قد مر ذكرها مما يستقل به العقل النظري الذي ليس لعينه غشاوة التقليد ولا لمرآته رين العصبية وظلمة العناد لاثبات ان الواحد الحق الصرف وكذا الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه من تلك الحيثية الا واحد وان ليس في طباع الكثرة بما هي كثرة ان يصدر عنه مبدعا مقابل واحدا فواحدا الى ان يتكثر الجهات والحيثيات وينفتح باب الخيرات فلعل هذا الاصل من فطريات الطبع السليم والذوق المستقيم كما مر ذكره الا ان المعاندين لاهل الحق يجحد وا هذا الاصل اشد جحود كيلا ينفتح على احد باب الحكمة ولا ينكشف اثبات النور المجرد والجوهر المفارق والصورة المفارقة عن المواد والاجرام والابعاد في عالم الامكان لانهم لثقل طبعهم ثبطوا عن الخروج الى نشأة اخرى ومجاورة العاكفين حول حرم الله وكعبة القدس والبيت الحرام فقعدوا اول مرة مع القاعدين ولو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين ويشبه ان يكون اكثر هؤلاء المجادلين خصما للروحانيين واعداء الملائكة المقربين ضميرا وقلبا وان لم يصرحوا بما اضمروه لسانا ونطقا كاليهود كما في قوله تعالى من كان عدوا لجبرئيل فانه نزله على قلبك باذن الله فلاجرم حاول اهل الحق اثبات هذا المطلب بالحجة القاطعة ودفع الشبه عنه صونا للعقائد الطالبين للحق عن شكوك المضلين المعطلين فقالوا كما سلف ذكره في السفر الاول في ضوابط العلة والمعلول انه لو صدر عن الواحد من حيث هو واحد أ و ب مثلا وآ ليس ب فقد صدر عنه من الجهة الواحدة ب وما ليس ب وذلك يتضمن اجتماع النقيضين وقد مر ذكر

بعض

بعض الشكوك على هذا البرهان مع اجوبتها هناك وقد اوردنا ايضا هناك اعتراض امام الباحثين المعترضين على الحكمة متمنطقا على نفس صناعة الميزان مع الاشارة الى موضع الاشتباه ومعرض الخلل والخبط وهنا نقول بعد تمهيد هذه الاصول ان من الواضح المنكشف بما سبق ان صدور ما ليس آ بعينه في قوة عدم صدور آ من حيثية صدور ما ليس ب والا لكان ما ليس ب هو بعينه ب وان لم يكن هو في قوة عدم صدور ب بحسب اصل الواقع واصل الوجود في نفس الامر فان ما ليس برائحة في الجسم وان لم يكن بمنزلة نقيض الرائحة في مطلق التحقق فيمكن اجتماع ما ليس برائحة مع ما هو رائحة في جسم واحد لكن لا يمكن وجود ما هو رائحة فيه من الحيثية التي وجد فيه ما ليس برائحة والا لكان ما هو رائحة وما ليس برائحة شيئا واحدا والحاصل ان النقيضين بحمل على انما يجوز اجتماعهما في موضوع واحد بعينه باعتبار حمل الاشتقاق من حيثيتين مختلفتين تعليليتين لا من حيثية واحدة والا لزم التناقض لا محالة وهذا الاسلوب قريب المأخذ مما سلكناه في دفع شبهة صاحب المباحث من ان الفاعل بنفس ذاته اذا صدر منه آ كانت ذاته بخصوصها مصدرا لآ بمعنى ان ذاته بخصوصها مصداق لهذا المفهوم وهو بعينه عنوان لتلك الخصوصية فلو صدرت ب ايضا بحسب تلك الخصوصية بعينها مصداقا لصدور غير آ اولا شبهة في ان صدور آ وصدور ليس آ متخالفان في المفهوم فيلزم ان يكون تلك الخصوصية غير تلك الخصوصية وهو محال ويقرب من هذا ايضا الحق ما ذكره الكاتبي في شرح الملخص فانه بعد ما حرر كلام الماتن وقرر المنع المذكور اعني منع كون صدور ولا آ مثلا مستلزما للاصدور آ قال وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كذلك اوكانت المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه جعل الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا واراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها واوضح ان تقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحدت الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وفي ذلك ظ قال وعند هذا يظهر انعكاس تشنيع الامام الرازي على الشيخ **فصل** في سياقة اخرى من الكلام لتبيين هذا المرام اورده بهمنيار في كتاب التحصيل تلخيصا لما قد تكرر ذكره في كلام الشيخ الرئيس سيما في التعليقات حيث قال واعلم ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين معا معية بالطبع فانه لا يصدر عنه شيء الا بعد ان يجب صدوره عنه فان صدر عنه آ من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن حينئذ واجبا صدور ب عنه فانه ان صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون اذن صدور ب عنه واجبا فاذن كل بسيط فان ما يصدر عنه اولا يكون لحدي الذات انتهى واعترض عليه الفاضل الدواني في حاشية التجريد بقوله وانت تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من المفروض وهو صدور ج من حيث يجب صدور ب ان لا يكون ب واجبا بل ان يكون ب واجبا من حيث وجب ج بعينه وهل الكلام الا في نفيه اقول في زيادة قيد الوجوب في هذه السياقة تنبيه على ان العلة الموجبة للشيء لا بد وان يكون فيه من الخصوصية بالقياس الى معلولها بعينه ما لا يكون لها تلك الخصوصية بالقياس الى معلولها الاخر لو فرض بعينه كما لا يكون لعلة اخرى لو فرضت بالقياس الى هذا المعلول او معلول اخر فتلك الخصوصية الذاتية مبدأ ايجاب المعلول المعين بخصوصه ومنشأ انبعاثه عنها بما هي هي وليس المراد بالخصوصية والحيثية هنا المفهوم المصدري الذي يجوز كسائر المعاني المصدرية ان يتعدد بتعدد ما اضيف اليه بل المبدأ الخاص الذي يكون بجوهر ذاته وحاق تعينه مصداق الحيثية المذكورة التي يعبر عنها بصدور كذا او بترتب كذا ويعبر عن مبدئها ايضا تارة بالحيثية وتارة بالخصوصية وبالجملة كل ممكن موجود فانه متعلق الوجود والوجوب بوجوب سابق هو وجوب حصوله عن الفاعل بوجوب حصوله قائم بالفاعل كما مر ذكره في بيان كون كل ممكن محفوفا بالوجوبين وقد علمت من طريقتنا ان هذا الوجوب السابق وان كان صفة للممكن لكنه يحصل بالفاعل ولا شبهة في ان وجوب زيد مثلا كوجوده يباين وجوب عمرو ولا يمكن ان يكون لذاتين متغايرتين وجوب واحد كما لا يمكن لهما وجود واحد وقيام هذا الوجوب السابق بفاعل الشيء كقيام امكانه وقوة استعداده بقابله وكما لا يكون لحادثين امكان واحد سابق عليهما بالزمان فكذا لا يكون لمعلولين متغايرين وجوب واحد سابق عليهما بالذات فاذن نقول وجوب صدور المعلول عن المبدأ الاول اما لذاته او لاجل غيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيما يستند اليه بالذات لا لاجل واسطة وان كان صدوره منه بغير واسطة والمبدأ مبدأ له لذاته وفي ذاته بعينها وجوب وجود ذلك الاثر واذا كانت ذاته امرا واحدا حقيقيا فلا يتصور منه حصول شيئين على سبيل الوجوب في درجة واحدة فالذي سبق الى بعض الاوهام السخيفة انه من الجائز ان يكون للواحد المحض بنفس ذاته مناسبة ذاتية بالنسبة الى شيئين مثلا لا يكون تلك المناسبة له

ان يكون

بالقياس الى غيرهما من ساير الاشياء فهما يتعينان من بين الاشياء لاجل تلك المناسبة بالصدور عنه في درجة واحدة فمن ساقط الاعتبار ومستبين انما عند التامل فان مطلق الخصوصية والخصوصية الاضافية غير الخصوصية المعينة فهي كساير المطلقات لا يغني عن حاجة الى التعيين فنقول ان ذينك الشيئين لا بد لهما من اشتراك جهة مطلق الخصوصية الاضافية وجهة خصوصية لكل منهما متميز بها عن خصوصية صاحبه فاذن تنشأ تلك المناسبة الذاتية التي تكون للمبدأ بالقياس اليهما اما احدى الخصوصيتين بخصوصها فهي بعينها ملاك الصدور ومصحح المعلولية فلم يصح صدور الاخر منهما عن تلك العلة واما القدر المشترك ومطلق الخصوصية من غير اعتبار شيء من الخصوصيتين في تحقق تلك المناسبة الا على وجه الاتفاق والتبعية فقد عاد الامر في صحة الصدور الى مناسبة العلة للامر الواحد المشترك فلا يصح صدور شيء من احدى الخصوصيتين الهويتين عنها بتلك المناسبة المشتركة فالمعلول بالحقيقة هو ذلك الامر الواحد لو كانت وحدته وحدة تحصلية لا كالوحدة المبهمة المرسلة التي هي في الوجود والتحصل يفتقر الى المخصص ذاتي مقوم للوجود وان لم يكن مقوما للحد والمفهوم فاذن انكشف انه يستحيل صدور معلولين عن علة واحدة بسيطة في درجة واحدة من جهة واحدة **فصل**

وهنالك مساق اخر في البرهان على هذا الاصل افاده الشيخ الرئيس في اكثر كتبه كالشفاء والاشارات والتعليقات وغيرها وهو ان مفهوم ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه ا غير مفهوم ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه ب فالمفهومان المختلفان اما ان يكونا مقومين لتلك العلة واما ان يكونا لازمين لها واما ان يكون احدهما مقوما والاخر لازما لها فان كان المفهومان مقومين لتلك العلة كانت العلة مركبة لا واحدة من كل وجه وان كانا لازمين واللازم معلول فيعود التقسيم من الراس في ان مفهوم انه صدر عنه احد اللازمين مغاير لمفهوم انه صدر عنه اللازم الاخر فان كان لا ينتهي الى كثرة في المقوم لزم ان يكون كل لازم لازما بواسطة لازم اخر وهذا الكلام مع انه يلزم منه اثبات لوازم مترتبة غير متناهية وفيه قول باثبات علل ومعلولات غير متناهية يلزم منه نفي اللوازم اصلا لان تلك المهية اما ان يقتضي لما هي هي ان يكون لها لازم او لا يقتضي فان اقتضت كان ذلك اللازم لازما لما هي هي فيكون بغير وسط وقد فرض كلها بوسط هذا خلف وان كانت المهية لا تقتضي شيئا اصلا فهذا اعتراف بانه ليس لها شيء من اللوازم فقد ظهر ان القول باثبات اللوازم الغير المتناهية يوجب فساد القول بها واما ان جعل احد المفهومين مقوما للعلة والاخر لازما لها فح لا يكون المفهومان معا في الدرجة لان المقوم متقدم والمتقدم ليس ما ليس بمتقدم ويرجع حاصل ذلك الى ان ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحدا فانه ح لا يكون حيثية التزام العلة ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدء حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا فعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم من صدور الاثنين عنه تركب وتكثر اما في مهية العلة او لانها موجودة بعد كونها شيئا ما او بعد وجودها بتفريق لها والاول كما في الجسم بحسب مهيته الجوهرية من مادة وصورة ومن جنس وفصل والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده من حيث تغاير مهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه المقدارية المتاخرة عنه في الوجود او الى جزئياته وتلك انحاء الكثرة قبل الوجود ومع الوجود وبعد الوجود فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة او متكثر الهوية بوجه البتة فقد ظهر ان العلة الواحدة بما هي واحدة لا يصدر عنها اكثر من معلول واحد من غير توسط وانما اشترط ان لا يكون شيء منهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يصح ان تصدر جميعا عن الواحد الحقيقي ولكن لا في درجة واحدة بل البعض بتوسط بعض **فصل** في ذكر شكوك اوردت على هذه القاعدة والاشارة الى دفعها قال صاحب التشكيك في المحصل مسئلة العلة الواحدة يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد عندنا خلافا للفلاسفة والمعتزلة لنا ان الجسمية يقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض احتجوا بان مفهوم كونه مصدرا للاخر فالمفهومان المتغايران ان كانا داخلين في مهية المصدر لم يكن المصدر فردا بل كان مركبا وان كانا خارجين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الاول فيفضي الى التسلسل وان كان احدهما داخلا والاخر خارجا كانت المهية مركبة لان الداخل هو جزء المهية وما له جزء كان مركبا وكان المعلول ايضا واحدا لان الداخل لا يكون معلولا اقول هذا هو البرهان الذي نقلنا عن الشيخ مع تغيير لفظ المقوم في الشق الثالث بالداخل وبهذا التغيير افسد صورة البرهان لعدم انحصار الشقوق في الثلثة بل بقي شق رابع وهو ان يكون احدهما عين المصدر والاخر خارجا فكان يجب ذكره ثم اشار فيه الى الخلف باحد الوجهين او كليهما من لزوم كون ما فرض معلولا علة وما فرض اثنين واحدا ثم قال والجواب ان مؤثرية الشيء ليست صفة ثبوتية على ما بيناه واذا كان كذلك بطل ان يقال انه جزء المهية او خارج عنها وقال المحقق الطوسي ره في نقده للمحصل اقول الاشعرية قالوا

الصفة الواحدة لا يقتضي اكثر من حكم اما الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه اذ لم يقولوا بعليه ما عدا الصفات والمعتزلة والفلاسفة
قالوا بذلك في الذوات ايضا وصاحب الكتاب خالف الكل والحصول في المكان امر وجودي ومعلول للجسمية من باب التاثير وقبول الاعراض
ليس بوجودي عنده وان كان وجوديا لكنه من باب التاثر وهم لا يمنعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعلة فليس هذا
الدليل بصحيح ودليلهم غير مبنى على كون المؤثرية ثبوتية بل مفهوم ان مؤثرية المؤثر الواحد في اثر لا يكون من جهة مؤثريته في غير ذلك
الاثر ثم الجهتان اما داخلتان او غير داخلتين الى اخره ثم قال صاحب الكتاب والذي يدل عليه ان مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة
من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الاخرى ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون الالف
ليس ب مغاير لمفهوم انه ليس ج ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة في الماهية فكذا هنا فقال الناقد المحقق اقول الاضافة
والسلب لا يعقلان في شيء واحد وعندهم ان العلة الواحدة لا يصدر عنه شيئان من حيث انها واحدة ولا يمنعون صدور شيئين
يقبلهما قابلان عنها فلا يتوجه النقض بالاضافة والسلب عليهم انتهى كلام ناقد المحصل بالفاظه وستعلم منا الكلام في تحقيق
الامر من جهة صدق السلوب عليه تع وانه من اي وجه يصح صدقها على ذات احدية والاشارة الى قصور نظر القوم عن بلوغ الاصابة في ذلك
فاعترض ايضا في بعض كتبه تارة في صورة النقض وتارة صورة المعارضة بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس
بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر الواحد يقبل السواد والحركة
ولا شك في ان مفهومات سلب الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم
ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه المحقق الطوسي ره في شرح الاشارات ان سلب
الشيء عن الشيء باتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث
هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق واحد يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء
الكثيرة ليس بمجال بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط فكذلك الاتصاف
يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى ثبوت قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد
والحركة يفتقر الى اختلاف القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمنع خروجه
عنها واما صدور الشيء عن الشيء فامر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدء واحد
انتهى كلامه اقول جميع ما ذكره في هذا الكلام صحيح الا الذي دفع به النقض بالسلوب فان لاحد ان يقول سلب الشيء عن الشيء لا يتوقف
على ثبوت الشيء المسلوب عنه فقط فالواحد الحق تع في اي مرتبة فرض يتصف بسلب جميع ما عداه عنه وهذا اشكال قوي لا يمكن التفصي
عنه الا بما حققناه فان حيثية سلب الحجرية عن الانسان لا يمكن ان يكون بعينه حيثية وجوده من حيث هو وجوده ولا ايضا وجود
الحجر وهو ظاهر فلا بد من تركيب في المسلوب عنه كالانسان في مثالنا هذا حسبما مر بيانه في مسئلة توحيد الواجب تع وفي تحقيق ان
البسيط يجب ان يكون كل الاشياء نحو الجواب عن هذا الاشكال ان صدق تلك السلوب كلها لكونها سلوب النقايص واعدام
الاعدام يرجع الى اثبات الوجود التام الكامل الذي هو منشأ كل موجود وتمام كل كائن وغاية كل كمال فلا فقد هناك اصلا
الا فقد الفقد ولا سلب الا سلب السلب هو نفس الوجود الواجب الاحد التام واما الذي تفصى به الفاضل الدواني في حواشي شرح
التجريد عن هذا الاشكال من ان السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة بعد العلة الا
بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها وح لا يعقل تعدد العلة والثاني ان يعتبر له نحو تحقق لينضم الى العلة وله بهذا
الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتامل انتهى كلامه
فليس مما فيه جدوى لان الذي استصعب في هذا المقام انا نعلم ان سلوب اشياء كثيرة صادقة على الاول تع بمعنى ان ذاته بذاته
بحيث متى لاحظ العقل شيئا من تلك الاشياء حكم بانها مسلوبة عنه تع في بدو الامر وازل الازال قبل وجود هذه الاشياء فلا
مدخل لانضمام هذه الاشياء في مصداقية تلك السلوب فالسلب المعتبر على الوجه الاول من الوجهين الذين ذكرهما وهو كونه
على وجه السلب المحض وان لم يحتج الى انضمام شيء الى العلة لكن يحتاج صدقه الى ان يكون بازائه في الموضوع وفيما يصدق عليه
شيء وقوله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها موضع خلط فان مفهوم ان يوجد ذات غير مفهوم ان ينتفي غيرها عنها

ولا

ولا يجوز ان يكون حيثية الوجود بعينها حيثية للانتفاء ولو فرض بالقياس الى امرين كما مر وقال بعض اكابر الاعلام في هذا المقام لدفع تلك النقوض التي اوردت على اصل الحجة انه لا مساغ للاعتراض على هذه الحجة في شيء مما اورده اما الاول فلان السلب البسيط بما هو سلب بسيط ليس يحوج صدقه الى علة او علية بل انما مناط انتفاء تحقق علة لصدق الايجاب واما الاخيران فلان شيئا من الاتصاف بالاشياء وقبول الاشياء الكثيرة بالفعل ليس يصحح الامر بالغاء الاسناد الى حيثيات تعليلية مختلفة فلا نقض ولا معارضة ثمة اصلا وانما يتوجه شيء منهما لو لم يختلف الحيثية مطلقا انتهى كلامه اقول ان السلب البسيط قد يكون واردا على النسبة الحكمية ويكون مفاده مفاد القضية السالبة فلا حاجة فيها الى مطابق للحكم كما لا يحتاج الى وجود موضوع من تلك الجهة واما اذا صار في طرف الحكم او جزء المحمول حتى يكون مفاد الحكم به مفاد قضية موجبة سالبة المحمول فلا بد هناك من وجود موضوع مطابق لذلك السلب البسيط وقد ثبت في ضابطة علم الميزان تسويغ رد السوالب الى الموجبات عند وجود الموضوع فكلما صدق ان ليس كذا بجسم صدق ان كذا ليس بجسم فالسالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمول متلازمان في الصدق والتحقق عند وجود الموضوع فاذا كان كذلك ولا شبهة في ان مفاد الموجبة هو الحكم باتحاد الطرفين اعني الموضوع والمحمول فلا بد له في السلب من نحو من الوجود سيما اذا كان الحمل بنفس ذات الموضوع وكان الحمل حملا بالذات لا بالعرض فاذن لا بد من تحقق تركيب في ذات الموضوع ليصح بحسبه كونه موجودا كذا وكونه موجودا ليس كذا كما تقول الانسان ليس بفرس ففيه تركيب من امر به يوجد انسانا ومن امر به يوجد لا فرسا وليست حيثية الانسانية بعينها حيثية اللافرسية كما مضى فلا بد في التخلص عن الاشكال المذكور باعتبار صدق السلوب عليه تعالى من المصير الى ما سلكناه ولذلك قال بعض المحققين ان جميع السلوب عنه تعالى يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان ومرجعه الى وجوب الوجود ووجه ذلك ان الامكان معنى سلبي يندرج تحته جميع النقائص والقصورات والاعدام فسلب الامكان عن شيء يستلزم سلب الكثرة والتركيب والماهية والجسمية والجوهرية والعرضية وغير ذلك عنه فسلب كل منها عن الواجب يرجع الى سلب الامكان عنه وسلب الامكان لكونه سلب سلب ضرورة الوجود من حيث ذات الموجود في نفسها بما هي هو بعينه ضرورة الوجود ووجوب الذات من حيث هي هي اقول وكذا الاشكال الوارد على الاصل المذكور من جهة اتصافه تعالى بصفات اضافية كثيرة لا يندفع بما ذكروه في وجه التفصي من ان تحقق هذه الاضافات انما هو بعد وجود الاشياء التي يقع الاضافة له تعالى اليها وتكثرها تابع لتكثر تلك الاشياء فان لاحد ان يقول انا نعيد الكلام الى مبادي هذه الاضافة وموجباتها فان اكثرها بل كلها مما يحتاج الى مبدأ وخصوصية ينشأ منه الاضافة كالعلم والقدرة والارادة وما يجري مجراها الا ترى ان علمنا بزيد وقدرتنا عليه وارادتنا له ليس مجرد نسبة بيننا وبينه بل فينا صفة مستقرة بازاء اضافتنا اليه وكذا علمنا بزيد وقدرتنا عليه وارادتنا له غير علمنا بعمرو وقدرتنا عليه وارادتنا له كيف والقوم قائلون بانه تعالى يعلم جميع الممكنات في الازل على الوجه التفصيلي قبل تكونها فالحق في الجواب ان يقال ان اضافته الى الاشياء لا يتكثر بحسب الحقيقة كما ان صفاته الحقيقية لا تتكثر بحسب الحقيقة بل هو بهويته الكل قيوم واحدة وجودية فعالية تعم بكل احد من المعلولات بعينها قادرية عليه وهي بعينها مريدية له واما تكثر اضافته تعالى الى الاشياء بالعدد فانما يكون على ترتيب ونظام لا يقدح في وحدته تعالى فان اضافته الى المعلول الاول مبدأ لاضافته الى المعلول الثاني وهي لاضافته الى الثالث وهكذا يتكثر الاضافات حسب تكثر المعلولات طولا وعرضا في سلسلة الابداع والتكوين وكما ان الترتيب الواقع في ذوات المجعولات طولا وعرضا مما يصحح صدور الكثرة عن الواحد الحق فكذا ترتب الاضافات على هذا الوجه يصحح اتصافه تعالى بكثرة الاضافات **وهم وتنوير** وربما توهم متوهم انه اذا كان صدور المعلول عن العلة بحسب الخصوصية والمناسبة فلا يكون العلة علة لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصية والمناسبة فلا يكون العلة علة لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصية فلا يكون واحدا حقيقيا لاشتمالها على امرين مختلفين هما نفس الذات واعتبار الخصوصية فاذن لا يصح صدور المعلول الواحد عن العلة الواحدة اذ كل علة تكون لا محالة مركبة متكثرة بهذا الاعتبار فانسد بذلك اثبات ان اول الصوادر يجب ان يكون امرا وحدانيا لجواز كونه مركبا لتركب ما هو علته فيزاح بان الخصوصية انما يراد بها هاهنا ما هو مبدأ استيجاب التخصيص لمعلول معين بالصدور عن العلة دون غيره والتعبير بالخصوصية وبالجملة المراد بها مصداق مفهوم الخصوصية وملاك صدقها وذلك الامر في صورة صدور الواحد عن المبدأ الاول يجب ان يكون عين ذاته واما في صورة صدور الاشياء المتعددة لو فرض صدورها في درجة واحدة معا فلا يمكن

ان يكون

ان يكون الخصوصية التي بحسبها يصدر بعضها هي بعينها التي يصدر البعض الاخر اللهم الا خصوصية مرسلة نسبتها الى الكل واحدة فيحتاج
في صدور كل منها الى خصوصية اخرى متميزة عن غيرها مع فرض الاشتراك في خصوصية ما مطلقة ليصح بها صدوره بعينه فالاشياء
اذا تساوت نسبتها بالصدور الى مبداها واستوت نسبة مبداها اليها بالايجاد لزم تساويها في جميع ما لها من الوجود والتشخص
فلا يتصور هناك امور متكثرة وموجودات متعددة قال المحقق في شرح الاشارات لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء
يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض العلة والمعلول معا وكلامنا ليس فيه والثاني
كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد
ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت لا لذاتها
بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر انتهت عبارته

بحث وتحصيل ذكر استادنا السيد ايرادا على الجواب المذكور بقوله التفتيش الفاحص والفحص البالغ هو انه سبحانه بنفس ذاته
الاحدية فاعل جوهر الصادر الاول والعلية الصدورية بالمعنى الثاني الغير الاضافي الذي ذكره بالنسبة الى الصادر الاول هو من مراتب
الاعتبارات السابقة على وجوده وتقرره وهي كون الباري الفعال بذاته بحيث يجب صدور المعلول الاول بخصوصه عنه فهذا
المعنى الغير الاضافي متقدم على ذات المعلول الاول ثم على العلية الصدورية الاضافية التي هي فرع وجود المتضايفين فهذا المعنى كما انه
متقدم بالمرتبة العقلية على ذات المعلول الاول ومستتبع اياه في الاعتبار فكذلك هو متاخر عن مرتبة ذات الباري الفعال ولازم
له وليس هو عين ذاته تعالى انما العلية الصدورية الغير الاضافية هي عين ذاته تعالى معناها كونه بحسب مرتبة ذاته بحيث يجب عنه بالذات
صدور كل ما هو مطلقا لنظام الوجود على الاطلاق فاذن للعلية الصدورية معنيان غير اضافيين ومعنى ثالث اضافي والذي هو
عين ذاته من الاولين هو حيثية افاضة الخيرات المطلقة على الاطلاق بالذات لا الذي هو بحسب خصوصية ذات معلول خاص بخصوصه
فالذي هو بحسب خصوصية ذات المعلول الاول انما هو لازم نفس ذاته تعالى لا انه عين مرتبة ذاته والبرهان عليه من سبل الاول
ان اعتبار وجوب صدور المعلول الاول بخصوصه الذي هو احد معنيي العلة الحقيقية المتقدمة بالذات على ذات المعلول متاخر بالذات
عن مرتبة امكانه ومتقدم على مرتبة وجوده كما تعرف في ترتيب المراتب العقلية السابقة على مرتبة وجود المعلول فما يكون متاخرا عن
مرتبة امكان المعلول كيف يصح ان يكون عين ذات مبدع الكل الثاني ان وحدة المعلول الاول عددية فكذلك العلية التي هي بالنسبة اليه
بخصوصه تكون واحدة بالعدد ايضا ووحدة الحق تعالى كبرياؤه متقدسة عن الدخول في باب الاعداد الثالث انه انما يصح ان يكون عين ذاته
سبحانه من الصفات الكمالية ما يكون كمالا مطلقا للوجود بما هو وجود ومن المستبين ان كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه بالفعل
هذا المعلول ليس هو من الكمالات المطلقة للوجود بما هو وجود مع عزل النظر عن كل اعتبار سواه وكل خصوصية دونه بل هو من اوصاف
المجد والكبرياء له جل ذكره بالقياس الى هذا المعلول بخصوصه وبالجملة علوه ومجده هو انه في ذاته بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه كل جود
وكل كمال وجود لا ان هذه الذات بخصوصها صنعه وهذا الوجود بخصوصه فيضه فالاخير كماله ومجده بحسب النسبة الى خصوصيات
الموجودات والاول مجده وكماله بحسب نفسه على الاطلاق وكذلك عزه وعلاه جل سلطانه هو ان ذاته بحيث يدبر نظام الوجود ويخلق كل
مهية وانية ويفعل كل ذات ووجود وكل كمال ذات وكمال وجود لا ان نظام الوجود بالفعل صوغه وصبغته والموجودات باسرها
خلقه وخليقته ولذلك كان كماله في فعاليته وخلاقيته قبل وجود الممكنات وعند وجودها على سنن واحد كما من نظيره في عالميته
بكل شيء انتهى ما ذكره باختصار اقول وفي كلام هذا السيد الاجل ابحاث الاول انه يلزم على ما ذكره ان يكون الصادر الاول عن
الواجب امران احدهما العقل الاول والاخر تلك الخصوصية الزائدة على ذاته كما نص عليه مرارا في ما ذكره من الكلام وفي ذي قبل في فصل
وذلك ممتنع لا يقال لا يلزم بما ذكره كونهما معا في درجة واحدة بل الخصوصية سابقة على جوهر المعلول الاول في الوجود لانا نقول فالصادر
الاول بالحقيقة هو تلك الخصوصية لا غير فيحتاج صدوره الى خصوصية اخرى بالقياس اليها وتلك الخصوصية السابقة عليها ايضا
زائدة على ذاته حسب ما قرره والكلام عائد في صدورها فيتسلسل الخصوصيات الى غير النهاية لا يقال لعل تلك الخصوصية زائدة
في اعتبار العقل وتحليله لا في الخارج فيكون من العوارض التحليلية لذاته تعالى لانا نقول ليس الواجب جل ذكره ذا مهية حتى يجري فيه التحليل
العقلي كما يجري فيما له وحدة خارجية وكثرة عقلية والواجب منزه عن انحاء الكثرة مطلقا فكما هو بسيط في الخارج بسيط من كل وجه

كما ليس يمكن فيه عارض ومعروض بحسب الوجود كذلك لا يمكن باى اعتبار اخذ الثانى ان حيثية كونه تعم بحيث يصدر عنه المعلول الاول هى بعينه حيثية كونه سبحانه بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه النظام الاتم والانسان الكبير فان نسبة العقل الاول الى مجموع العالم وجملة النظام كنسبة صورة الشئ ذى الاجزاء الى ذلك الشئ وقد مر ان الشئ شئ بصورته لا بمادته وان صورة الشئ هى نفسه وتمامه وقد علمت ايضا ان العقل كل الاشياء التى بعدها على وجه اشرف والطف فمتى قلت العقل فكانك قلت العالم كله فحيثية صدوره لا تغاير حيثية صدور النظام الجملى الا باعتبار الاجمال والتفصيل وقد علم ان المفصل عين المجمل بالحقيقة وغيره بالاعتبار فاذن نقول كما ان كونه تعم بحيث يفيض عنه الخير كله ويعلم الاشياء كلها عين ذاته المقدسة فكذا كونه بحيث يفيض عنه العقل ويعلمه عين ذاته بلا تغاير حيثية الثالث ان كون ايجاب العلة للمعلول بعد مرتبة امكانه حين ما كان المنظور اليه حال مهية ذلك المعلول لا ينافى كونه سابقا فى الوجود عليه ولا ايضا عينية الشئ وتحققه فى الخارج ينافى كونه من الاعتبارات العقلية لمهية من المهيات اذ قيس مفهوم اليها فان المنظور اليه اذا كان حال مهية الشئ وعوارضها واحكامها كان نفسها لنفسها متقدمة على جميع الاعتبارات حتى موجب وجودها وعلة كونها وكان الحكم بنفسها على نفسها مقدما على كل حكم عليها وبعده الحكم عليها بالامكان ثم بالحاجة فى الوجود الى الغير ثم بايجاب الغير وجودها ووجوب وجودها ثم بانها موجودة مع ان الوجود الذى به توجد متقدم عندنا عليها وكذا ايجاب العلة متقدم على ذلك الوجود فلا منافاة بين خصوصية الايجاب وما به منشأ وجود المعلول عين حقيقة المبدء وبين ان نسبتها بحسب المفهوم الى مهية المعلول فى اعتباراتها العقلية متاخرة عنها وعن امكانها الرابع ان كون وحدة الصادر الاول علة بها على تقدير التسليم لانه ان ما بازائها من المبدء يجب ان تكون وحدة علة بها ولا يجب انحفاظ نحو الوحدة فى جانبى العلة والمعلول والذى يجب انحفاظه من الجانبين هو اصل الوحدة مع ان وحدة العلة لا بد وان يكون اقوى واشرف على ان ما ذكره بعينه جار فيما اخذت خصوصية العلية الصدورية بالقياس الى مجموع العالم فهل لمجموع العالم وحدة اقوى وافضل من وحدة المعلول الاول والوحدة التى من باب الاعداد هى ما يتصور بازائها ومن نوعها وجنسها وحدات اخرى ذهنا او خارجا يندرج معها تحت طبيعة واحدة فمتى يسوغ هذا المعنى فى العقل من جهة ونوعة العقل مهية كلية فكذا يجرى فى النظام الجملى من جهة نوعه تحت مهية كلية عند العقل وكون المركب ذا مهية اولى من كون البسيطة ذا مهية على انك قد علمت ان البسيط لا مهية له وان العقل انية بلا مهية والمغايرة بينه تعم وبين الهويات البسيطة والانيات المحضة بالتقدم والتاخر والكمال والنقص الخامس ان قوله كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه هذا المعلول بالفعل بخصوصه ليس هو من الكمالات المطلقة للموجود بما هو وجود غير مسلم بل وجود العقل بالفعل مطلقا من الكمالات المطلقة لطبيعة الموجود بما هو موجود فضلا عن وجود الخصوصية المصدرية التى هى مبدؤه ومنشاؤه والتخصيص الذى ينافى كون الشئ من عوارض الموجود بما هو موجود ومن كمالات الوجود المطلق هو ما يصير به الشئ نوعا متخصص الاستعداد كان يصير امرا طبيعيا او تعليميا فكل ما يصح ان يلحق الموجود المطلق من غير ان يكون مشروطا بتغير او تقدر او تكثر او انفعال فهو من عوارض الوجود المطلق وكمالاته وان كان بتقدم وتاخر وشدة وضعف وكل يبحث عنه فى علم ما فوق الطبيعة معنى ومهية وفى علم الربوبيات وجودا وانية **اشعار وتنبيه** قد ذكر صاحب روضة الجنان قريبا من الايراد المذكور بوجه اخر على قولهم يجب ان يكون للعلة خصوصية بالقياس الى معلول معين لا يكون لها تلك الخصوصية بالقياس الى معلول اخر لها فاذا كان المعلول واحدا جاز ان يكون تلك الخصوصية عين الفاعل البسيط والا لم يجز بقوله وايضا الخصوصية التى هى عبارة عن ذات الفاعل الواحد الحقيقى لا يمكن ان يسلب عنها بالقياس الى غير معلولها فان ذات الشئ لا يمكن ان يسلب عنه اصلا لكن الخصوصية له بالقياس الى معلول معين مسلوب عنه اذا قيس الى غير ذلك المعلول فهى ليست ذات الفاعل فقط بل هى عبارة عن الفاعل مع مناسبة مخصوصة زائدة عليه وارتباط خاص ينضم اليه فلا يكون واحدا حقيقيا ثم اجاب عنه بان معنى كون الخصوصية عين ذات الفاعل ان يها بنفسها بعينها يعين ذات المعلول من غير انضمام معنى اخر اجنبى اليه اصلا وليس الذات مع غير هذا المعلول كذلك ولا يلزم منه ان يسلب عن نفسها بمجرد ذلك فتدبر واحد تجد انتهى كلامه ومراده ان الخصوصية التى بها يصدر عنه ما سوى المعلول الاول هى امور منضمة اليه والتحقيق ما قررناه **نور مشرقى يزاح به ظل وهمى** قد اورد بعض المتاخرين من الاذكياء نقضا على البرهان المذكور من انه لو صدر عن الواحد امران مثل آ وب فصدور آ ليس صدور ب فاتصف المبدء بالنقيضين بعد قوله واجيب بان نقيض صدور آ لا صدور آ لا صدور آ وصدور آ ه وبان صدور ب ليس صدور آ فاتصف

يصدر او بلا اصدور فاذا لم يكن الذات واحدا حقيقيا جاز اتصافه بهما من جهتين واذا لم يكن واحدا حقيقيا لم يجز اتصافه بهما لعدم التعلق بهذه العبارة اقول لو تم ما ذكروه لزم ان لا يصدر عن الواحد واحد ايضا بل لا يكون الواحد موجودا اذ كل موجود متصف بصفتين اعتباريتين واقلها الوحدة والشيئية والمفهومية والجزئية وغير ذلك فاتصف بالوحدة وبما ليس بوحدة وبالوجود وبما ليس بوجود الى غير ذلك فحاصل كلامهم على هذا التقدير قضية اتفاقية مبنية على عدم امكان الواحد الحقيقي ويلزم ان لا يصدر منه اثنان فما ذكروه مغلطة سخيفة انتهى اقول البرهان المذكور في غاية الاحكام والمتانة ولا يمكن القدح في مواده ومقدماته لانها قضايا ضرورية ومواد برهانية ليست خطابية ولا جدلية ولا شعرية ولا مغالطية وصورتها صورة منتجة لانه قياس استثنائي يستثنى نقيض التالي لينتج نقيض المقدم هكذا متى صدر عن الواحد الحقيقي امران كا وب كان متصفا بالنقيضين وهما صدور ا ولا صدور ا لكن التالي بط فالمقدم كذلك وبيان اللزوم ما مر ويمكن تصويره على قياس صورة شرطي اقتراني كما يسهل ذلك على من له قدم في فن الميزان فاذا كان القياس برهانيا ثم اشتبه تخلف حكم النتيجة في موضع فلا يوجب ذلك الاشتغال بالقدح على البرهان الصحيح مادة وصورة كما هو شان اكثر الناقضين والجدليين بل ينبغي للعاقل الطالب للحق ان يشتغل بالفحص والتفتيش ليتضح عليه جلية الحال ويرتفع شبهة ما يختلج بالبال فنقول في رفع ما ذكره من ان كل موجود يتصف بمفهومات متعددة كالوجود والشيئية والجزئية وغير ذلك انا قد اشرنا سابقا ان تغاير المفهومات واختلافها بحسب المعنى لا يوجب تكثرا في الذات لا في الخارج ولا في العقل بحسب التحليل وهكذا الحال في صفات الواجب تع فان مفهوماتها متغايرة لا محة اذ ليست العلم والقدرة والارادة والحيوة والسمع والبصر الفاظا مترادفة ولا ان اطلاقها او اطلاق بعضها عليه تع على سبيل المجاز المرسل او التشبيه تعالى عن التشبيه علوا كبيرا فهي مع كونها متغايرة المعاني والمفهومات كلها موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص واحد لا بمعنى ان الوجود زايد على ذاتها ولا ان وجودها شئ غير تشخصها ولا ان وحدتها غير وجودها بل الوجود الواحد الاحدي بنفس احديته مصداق لهذه المعاني ومطابق بذاته وفردانيته للحكم بها عليه من غير ان يقتضي صدقها عليه تغايرا في الذات ولا في عوارض الذات حتى يصير الموصوف بها مركبا في ذاته من امرين سواء كان التركيب خارجيا كالجسم المركب من مادة وصورة في الوجود او ذهنا كالمهية المركبة من جنس وفصل كالانسان الماخوذ في حد مهية الحيوان فانا اذا وجدنا جسم النار وقد صدق عليها انها في ذاتها شاغلة للحيز وانها حارة يحكم بان حقيقتها مركبة في الخارج من مادة مشتركة وصورة مخصوصة لان اتصافها بانها شاغلة للحيز من جهة ذاتها امر يعم الاجسام فهو اذن لاجل جسميتها التي هي مادة مشتركة بينها وبين غيرها من الاجسام ولهذا تنقلب الى عنصر اخر فينتقل المادة من صورتها الى صورة اخرى واتصافها بانها حارة في نفسها امر يخصها فهو لاجل صورتها فالاتصاف بتينك الصفتين يوجب تركيبا في ذات الموصوف بهما تركيبا خارجيا وكذا اتصاف الانسان بالحيوة والنطق يوجب في الموصوف تركيبا عقليا بحسب المهية وان نوقش مناقش في المثال فلنمثل له مثالا اخر من البسايط الخارجية فنقول اتصاف الخط بمطلق المساوات والمفاوتة من جهة مطلق الكمية وهو جنسه البعيد واتصافه بان اجزائه مجتمعة في ان واحد من جهة اتصاله وهو فصله البعيد واتصافه بالاستقامة من جهة فصل اخر تحت جنسه المتوسط واتصافه بالاستقامة مثلا من جهة فصل اخر قريب فهذه الامور مما يوجب الاتصاف بها تركيبا في مهية الخط من معان متعددة وذاتيات متكثرة بحسب العقل في ظرف التحليل وان كانت موجودة في الخارج بوجود واحد كما ان اتصافه بكونه ضلعا لزاوية وقطر المربع وسهما لمخروط ووترا لقوس يوجب كثرة في العوارض واختلافا في الحيثيات التعليلية المؤدى الى كثرة العلل والاسباب وبالجملة اتصافه سبحانه بصفاته الكمالية من العلم والقدرة وغيرها لا يستلزم كثرة لا في الداخل ولا في الخارج لا في الذات ولا في عارض الذات لا في الوجود ولا في المهية لا في العين ولا في الذهن لا في الحقيقة ولا في الاعتبار وكذلك في الصفات الاعتبارية التي يجوز اتصافه تع بها كالموجودية والمعلومية والشيئية والمبدئية والاولية ليست مما يوجب تكثرا او اختلافا لا في العين ولا في الذهن فان الاعتباريات التي تستلزم اختلافا بالحيثيات والجهات هي مثل الامكان والوجوب والقدم والحدوث والتقدم والتاخر ولهذا حكموا بان كل ممكن زوج تركيبي لاشتماله على الامكان والوجود وحكموا بان امكانه لاجل مهيته ووجوده لاجل ايجاب علته وكذا عدم حصوله في مرتبة من مراتب الواقع مع حصوله في الواقع مما يستلزم تركيبا عقليا في ذاته كما ان عدم حصوله في وقت مع حصوله في وقت اخر مما يستلزم تركيبا خارجيا في ذاته من مادة وصورة

فهذه الصفات وان كانت اعتبارية توجب كثرة في الموصوف. واما التي ذكرها المعترض نقضا على الحجة المذكورة من الوحدة والشيئية والمفهومية
وغيرها فليست مما يقتضي كثرة واختلافا اصلا لا في الذات ولا في حيثية الذات ولا في الصفة ولا في حيثية الصفة الا مجرد المغايرة في
المعاني والمفهومات وقد مر غير مرة ان اختلاف المفهومات انفسها لا يستلزم ضرورة اختلافا في ذات الشيء ولا في صفته ولا في اعتباره
هكذا يجب ان يفهم الانسان الموحد اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية وبالصفات الاعتبارية وبالاضافات والسلوب حسبما قررناه
واوضحنا سبيله وبينا دليله ليصفو توحيده عن شوب الاشراك والا يقع في ضرب من الاشراك والالحاد او التعطيل كما لاكثر
المعطلين الذين جعلوا الله عضين والله ولي الفضل العظيم **حكمة عرشية** يبطل بها شبهة قرشية لعلك
ترجع وتقول ايرادا علينا مناقضا لما قررنا من اتحاد حقيقة العلم والقدرة والارادة وغيرها من نعوت الكمال وصفات الجمال
عينا وعقلا بلا اختلاف وحيثية لا في الخارج ولا في الذهن ولو بحسب الاعتبار بانه لو كان الامر كما قررت وصورت لكان كل عالم
قادرا وكل قادر مريدا بل يلزم من ذلك كون كل موجود عالما قادرا حيا مريدا مع ان الواضح لدى كل بديهة واتفاقا فان كل احد يعلم
ان الاحجار والجمادات ليست علماء قادرين مريدين قلنا لو كنت ايها المناظر المعترض في قلب منور بنور الكشف والعرفان وذا بصيرة
غير محتجبة بحجب الاغشية والاكوان لشاهدت جميع الموجودات التي في الارض والسموات عقولا كانت او نفوسا او صورا او اجساما او اعراضا
احياء عالمين قادرين مريدين لكن على تفاوت وجوداتها فان هذه الصفات اذا كانت عين الوجود كانت شدتها وضعفها وكمالها
ونقصها وخلوصها وشوبها تابعة لشدة الوجود وضعفه وكماله ونقصه وخلوصه وشوبه فالمادة الجسمية اذا حقق الامر في نحو وجودها
الخارجي ظهر ان وجودها متضمن للعدم وظهورها مندمج في الخفاء وحضورها متحصل بالغيبة وبقاؤها منحفظ بالتجدد والزوال
واستمرارها منضبط بتوارد الامثال وذلك من وجهين احدهما من جهة الامتداد والانبساط في المكان وافتراق كل جزء منها عن ساير الاجزاء
في الكون الوضعي والوجود التحيزي وقد علمت ان كونها في الوضع والحيز هو بعينه نحو وجودها فاختلاف اجزاء الجسم في الوضع والمكان هو
بعينه اختلاف في الوجود والتشخص وكون اجزاء الجسم بحيث حضور كل منها يستصحب عدمه عن ساير الاجزاء هو مقوم ذاته وحقيقة وجوده و
محصل مهيته وهويته الاتصالية فذاته متقومة بالاعدام والاحتجابات فذاته في غشاوة من ذاته لان ذاته محتجبة عن ذاته بذاته وغايبة
عن نفسها بنفسها فضلا عن ان يكون الشيء محتجبا بشيء اخر عن نفسه او خافيا بنفسه عن شيء اخر او غائبا بنفسه عن شيء اخر وثانيهما
من جهة تجدد الطبيعة في الوجود وتبدلها في الكون وسيلانها كالماء الجاري شيئا فشيئا ودثورها آنا فآنا وحدوثها في كل حين
بنحو اخر فهاتان الجهتان برهانان على ان ليس للصورة الجرمية الهيولانية وجود علمي شعوري لا لذاتها ولا لغيرها الا بواسطة صورة
ماخوذة منها مطابقة اياها يكون لها حضور جمعي غير مادي ولا مخلوط بالاعدام والظلمات والحجب والجهالات فان كلما فرض
منها علما او عالما في اي آن مفروض كان غيره في ساير الآنات والازمنة وكل ما فرض حيوة او حيا في حين مفروض كان موتا او فسادا
في باقي الاحيان فلم يوجد منها علم مستمر ولا حيوة باقية ولا ارادة ثابتة لحال اصل الوجود اذا دقق احد النظر وحدق البصر فانه يجد ان
نقصان الاجسام والماديات في الوجود هو بعينه نقصانها في العلم والحيوة والارادة فكما ان اصل طبيعة الوجود فيها مشوب بالعدم
حتى صار وجودها ضربا من العدم لغاية النزول والخسة فكذلك صورها التي في الخارج كانها صورة علمية قد نقصت وضعفت و
تكدرت بدخول النقايص والقصورات في ذاتها فصارت علما كلا علم وحيوة كالموت وارادة كالكراهة وقدرة هي بعينها العجز وسمعا
هو الصمم وبصرا هو العمى وكلاما هو السكوت فما ورد في الكلام الالهي من قوله جل ذكره وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون
تسبيحهم وقوله ولله يسجد من في السموات ومن في الارض وما حكمت به مكاشفات ائمة الكشف والوجدان واصحاب الشهود والعرفان
ان جميع ذرات الاكوان من الجماد والنبات فضلا عن الحيوان احياء ناطقون ساجدون ومسبحون بحمد ربهم فهو اما لاجل ان الوجود
وكمالاته من الصفات السبعة متلازمة بعضها البعض غير منفكة شيء منها عن صاحبه ذاتا وحيثية فكلما وقع عليه اسم الوجود لا بد و
ان يقع اسماء هذه الائمة السبعة من الصفات الا ان العرف العام اطلق اسم الوجود على بعض الاجسام دون اسم القدرة والعلم وغيرهما
لاحتجابهم عن الاطلاع عليها واما لان لكل نوع من الاجسام الطبيعية صورا اخرى مفارقة مدبرة لهذه الصور الطبيعية فياضة عليها
باذن الله مبدع الامر والخلق بايراد الامثال وتلك الصور المفارقة لكونها مقومة لهذه الصور الطبيعية فنسبتها الى هذه كنسبة
الارواح الى الاجساد وبين الجسد والروح نسبة اتحادية كما ستقف عليه فهي حية بحيوتها عارفة بعرفانها بالحقيقة لا بالمجاز كما ظنه

من لم يعرف الفرق بين الجسم بالمعنى الذى هى مادة وبينه بالمعنى الذى هو جنس فانه بالاعتبار الثانى متحد بفصله متحصل بصورته التى هى بازاء مفهوم فصله كما اشرنا اليه وكلا الوجهين لطيف دقيق غامض شريف والاول اولى واشمل والله ولى التوفيق **فصل** فى الاشارة الى منهج اخر فى ان الصادر الاول واحد غير مركب وهو ان العلة المقتضية لابد وان يكون بينها وبين معلولها ملايمة ومناسبة لا يكون لها مع غيره تلك الملائمة كما بين النار والاحراق والماء والتبريد والشمس والاضائة ولذلك لا يوجد بين النار والتبريد ولا بين الماء والاحراق والارض والاشراق تلك الملائمة فلو صدر عن واحد حقيقى اثنان فاما بجهة واحدة او بجهتين لا سبيل الى الاول لان الملائمة هى المشابهة والمشابهة ضرب من المماثلة فى الصفة وهى الاتحاد فى الحقيقة الا ان هذا الاتحاد اذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة واذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة فرجع المشابهة الى الاتحاد فى الحقيقة ثم ان الواحد الحقيقى من كل وجه هو الذى صفاته لا تزيد على ذاته فلو شابه الواحد لذاته شيئين مختلفين لساوى حقيقته حقيقتين والمساوى للمختلفين بالحقيقة مختلف والمفروض انه واحد هف ولا سبيل الى الثانى والا لم يكن العلة علة واحدة حقيقية وهذا قريب المأخذ مما سبق واعترض عليه بعض الاذكياء بقوله ويرد عليه ان الملائمة المعتبرة فى العلة ليست هى الاتفاق فى تمام المهية والمساواة فى الحقيقة بل فى خصوصية بها يصدر هو عنها دون غيره كما فى النار والاحراق فان مناسبتها للسخونة ليست لتمام مهيتها بل لخصوصية صورتها النارية فلو كانت العلة ملائمة لذاتها لا لامر لم يلزم تساويهما فى الحقيقة وهى ظاهرة اقول اذا كانت العلة بسيطة كانت الخصوصية التى بها يلائم للمعلول تمام حقيقته وذاته بخلاف ما اذا كانت مركبة كالنار والماء فان الخصوصية التى بها يصدر عنها الاثر لا يلزم ان يكون تمام حقيقتها بل يجوز ان يكون داخلا فيها كالصورة النارية للنار فى فعل الاحراق او عارضا لها ككيفية الحرارة العارضة للماء المسخن بالقسر فى فعله السخونة فى جسم اخر ثم قال بقى النظر فى انه تعالى واحد حقيقى كما قصدوه اذ ذهبوا الى انه تعالى وجود بحت بسيط برئ عن المهية وشوائب التكثر مطلقا لكنهم قالوا انه علم باعتبار قدرة من جهة ارادة من حيثية عاقل من وجه معقول من وجه واذا جاز هذه الاعتبارات فى ذاته فليجز ان يكون منشأ الصدور لامور متعددة فلم يتفرع ح ما ذهبوا اليه من انه تعالى لما كان واحدا حقيقيا لم يصدر عنه الا امر بسيط مجرد لم يركب الجسم عن الهيولى والصورة واحتياج الهيولى الى الصورة فلا يكون معلولا اولا والعرض يحتاج الى الموضوع وذلك المجرد ليس نفسا لانها مع البدن ومحدث بحدوثه فهى اذن عقل مجرد وهو المطلوب اقول من زعم ان اتصافه تعالى بالعلم والقدرة و غيرهما من الكمالات الوجودية للموجود بما هو موجود مما يوجب اختلاف جهات وحيثيات ووجوه واعتبارات حتى لا يكون واحدا من جميع الجهات والحيثيات فلا يخلص توحيده عن الاشراك نعوذ بالله منه وقد اسمعناك ان حيثية كل صفة فيها هى بعينها اذ لحقيقتها حيثية الصفة الاخرى فعلمه تعالى بعينه قدرته تعالى وقدرته تعالى بعينها ارادته ذاتا واعتبارا وكذا عاقليته بعينها معقوليته ذاتا واعتبارا كما صرح به الشيخ الرئيس فى اكثر كتبه بهذه العبارة كون ذات البارى عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينية فى الذات ولا اثنينية فى الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن فى العبارة تقديم وتاخير للمعانى فان قلت العاقلية مضايفة للمعقولية والمتضايفان لا يجتمعان فى موضوع واحد من جهة واحدة لان التضايف قسم من التقابل فكيف يصح اجتماع العاقلية والمعقولية فى شئ واحد من الجهة الواحدة قلت ليس الامر كما زعمته فانه لم يقم برهان على ان كل متضايفين متقابلان لان معنى الاضافة وحدها كون احد المفهومين بحيث يلزم من تعقله تعقل الاخر ومجرد ذلك الحد لا يستلزم تقابلهما فى الوجود ولا تغايرهما فى الحيثية نعم قد يكون بعض الاضافات بخصوصها مما يقتضى التقابل والتخالف فى الوجود بين المتضايفين كالتحريك والتحرك وكالابوة والبنوة والتقدم والتاخر والعظم والصغر والعلو والسفل لا ان كل اضافة يوجب ذلك فالصحيح ان احد اقسام التقابل الاربعة هو تقابل التضايف لا ان احد اقسامه هو التضايف كما توهمه الجمهور حسبما راوا ان الحال فى التضاد وغيره على هذا المنوال وهو وهم فاسد على ما هو التحقيق ثم قال اقول على ان فى دليلهم هذا ايضا نظر من وجوه منها ان الصورة عندهم متقدمة البتة على الهيولى فليجز ان يصدر عن المبدء اولا عقل الصورة وطبيعتها وبتوسطها يصدر عنه الهيولى على ما ذهبوا اليه فى استناد الافلاك الى العقول التسعة واستناد هيولى العناصر الى العقل العاشر ومنها ان كون حدوث النفس مع الجسم مطلقا ممنوع غير بين ولا مبين فلم لا يجوز ان يوجد ولا نفسا من النفوس المجردة الفلكية ويوجد بتوسطها الفلك المتعلقة هى به او غير ذلك انتهى قوله بعبارته اقول كلامه اعتراض فى غاية السقوط لا يورده من له ادنى بضاعة فى فن الحكمة فالذى ذكره اولا من ان الصورة جزء من علة وجود الهيولى وان كان صحيحا مما

والصورة ايضا محتاج فى تشخصها الى العوارض والى الحصول معلولا اولا

جزء من علة وجود هيولى البتة على ما نشير اليه تلويحا وبلوح اليه اشاراتهم فى الوجودية

اليه فمباحث التلازم بينهما لكنه ما اخذ كيفية جزئيتها العلة الهيولى وما عرف ان الصورة باى وجه وباية حيثية سبب للهيولى ومتقدمة
عليها والا لما شرع في تسويغ هذا الاحتمال ودرى انه امر مح فان التى هى شريكة علة الهيولى هى الصورة المطلقة بوحدتها المرسلة التى
تفتقر في تحصلها الوجودى وتشخصها الجزئى الى استعداد خاص وعوارض مخصوصة لا توجد الا في الهيولى المنفعلة دائما على نعت
التجدد وهذا انما ينضبط بحركة وزمان وتجدد صورة بعد صورة مستتبعة لاستعداد بعد استعداد فلا يمكن ان يكون الصور
الجسمانية او الطبيعية اول الصوادر وان يكون وجودها في عالم الابداع قبل الاكوان المتجددة وذلك لان وجودها لا ينفك عن تناه
وتشكل ومقدار مخصوص ووضع معين وغير ذلك من الامور وهى اما داخلة في قوام تشخصيتها او من الامارات واللوازم للهوية
التى ترتفع بارتفاعها الهوية التشخصية لها وكل واحد من تلك الامور لا يمكن ان يكون من لوازمها الحاصلة لذاتها من ذاتها مجردة
عن المادة وانفعالاتها والا لكانت جميع الجزئيات التى من نوعها متفقة في هذه اللوازم الشكلية والمقدارية والوضعية حتى الاجزاء
المفروضة لكل طبيعة جرمية بالقياس الى كلها فلم يتصور عند ذلك كل ولا جزء واللازم ضرورى الاستحالة فكيف يجوز ان
يكون اول الصوادر طبيعة مرسلة غير متحصلة ولا متشخصة ثم يصير قبل تشخصها علة متوسطة لصدور ما يفتقر هى في تشخصها
الى ذلك الصادر بعدها مع ان العلة للشئ الواحد سواء كانت قريبا او بعيدا او شرطا او آلة لا بد ان يكون بتشخصيتها وهويتها
متقدمة عليه واما الذى قرروه في مبحث التلازم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهو انما يصح اذا كانت الصورة واقعة في عالم الحركات
والانفعالات حتى يكون جايز التبدل والتعاقب وكونها جايز التبدل والتعاقب والاتصال والانفصال والوحدة والكثرة والحدوث
والزوال من ضروريات الصورة الجرمية المشتركة بين الكل والنوعية العنصرية لذاتها وكذلك الصورة النوعية الفلكية ولو من بعض
الجهات على انك قد علمت من طريقتنا في حدوث العالم من اثبات التجدد والكون والفساد لكل صورة طبيعية فكيف يسع لعاقل
ان يحتمل عنده كون صورة مادية اول الصوادر وهى عندنا متدرجة الوجود وفي الحكمة المتعالية ملتئمة الحقيقة من حيثيتين حيثية
بها قبل الهيولى وحيثية بها بعد الهيولى فالشئ الذى بحسب الحقيقة منتظم الذات من جهتين جهة فعلية بقائية وجهة انفعالية
حدوثية لا يمكن ان يكون سببا لوجود ما يفتقر اليه في ذاته ولو من احدى الجهتين دون الاخرى الا ان يكون واقعا في عالم الحركات و
الاستعدادات التى لا يمكن حصولها الا باسباب كثيرة وعلل ذاتية وعرضية وايضا لو فرض ان الذى صدر من الواحد هو الصورة و
بتوسطها المادة فتلك الصورة اما صورة واحدة او صور كثيرة فعلى الثانى يلزم صدور الكثرة منه ابتداء وعلى الاول يلزم ان بعض
الاجسام علة لبعض وهذا مما يبطله البرهان ثم قوله على ما ذهبوا اليه من استناد الافلاك الى العقول التسعة واستناد هيولى العناصر
الى العاشر اقول الخلط فيه ظاهر لان فيه قياس الواحد المحض من كل جهة الى الواحد الذى له فيه كثرة من جهة عقلية كما في استناد
الفلك الى العقل او الى الواحد الذى هو كثير في الخارج ايضا بوجه كما في استناد الهيولى الى العقل فان في الاول صدور الفلك وهو واحد
طبيعى ملتئم الذات من مادة وصورة عن جوهر عقلى واحد قابل للتحليل العقلى الى جنس وفصل او وجود ومهية او كمال وجودى ونقص
عدمى او غنى وفقر فقد صدر مركب عن مركب الا ان التركيب في المعلول اشد من التركيب في العلة والوحدة بالعكس وهكذا الامر
في كل مفيض ومستفيض فاذا كان كذلك فكيف يقاس حال صدور المركب عن البسيط الحقيقى بحال صدوره عن المركب وفي الثانى نقول
صدرت الهيولى المشتركة عن العقل باعانة الحركة المستمرة الفلكية التى لها في كل آن هوية اخرى بعد هوية كما للهيولى في كل وقت
تهيؤ واستعداد آخر بصورة اخرى لاحقة من جهة اقترانها بصورة اولى سابقة فههنا بالحقيقة الكثير الخارجى علة للكثير الخارجى
وان كان في ضمن ذلك استناد واحد مبهم مشترك الذات من جهة وحدتها الضعيفة المبهمة الى واحد عددى من جهة انفراده عن ضمائم
الحركات السماوية والاستعدادات الارضية فكيف يقاس الى هذا الواحد الذى مع الكثرة الى الواحد الذى هو قبل كثرة كل ولا يكون
معه في مرتبة وجوده شئ فضلا عن كثرة اشياء واما الوجه الثانى له في الاعتراض فهو ايضا فاسد لان نفسية النفس هى بعينها نحو وجودها
ليست كساير الاضافات العارضة للاشياء بعد وجودها وتحصلها كالابوة والاخوة والملك والسلطنة وليس الامر فيها كما
هو المشهور من ان نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ونسبة الربان الى السفينة لان ذلك مبرهن البطلان كما حقق
فاذن لا يمكن ان يتصور للنفس بحسب وجودها التشخصى مرتبة سابقة على البدن لا بالزمان ولا بالذات والهوية فلو كانت علة للبدن
فلا بد ان تكون متقدمة عليه وهو مح كما بيناه وايضا على طريقة الحكمة المتعالية نقول النفس هى الجوهر الذى يفتقر في فعله الى المادة

فان الذي يستغني في فعله وايجاده عن المادة والايجاد متقوم بالوجود فلا محالة يستغني في الوجود عن المادة فيكون عقلا لا نفسا فاذا كان كذلك فلا يمكن صدور ما هو مادة لفعل النفس من النفس ولا مادة اخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس اذ لا يمكن تحقق وضع لمادة تعلق بها النفس بالقياس الى مادة يمكن صدورها عن نفس من النفوس قبل وجودها بل انما الذي يحتمل صدوره بسبب المادة بوضعها الخاص في صدوره من النفس هي الاعراض اللاحقة بالمواد بعد وجودها بل ههنا قاعدة كلية في انه لا يمكن صدور مادة جسمانية مطلقا عن قوة جسمانية او صورة متعلقة بالمادة سواء كان التعلق بها في اصل الوجود او في الفعل والايجاد فسقط اذن احتمال كون الصادر الاول نفسا فلكية يصدر بسببها فلكا من الافلاك على ان باقي الافلاك ان كانت في مرتبة وجوده يلزم صدور الكثير معا وان لم يكن فهو اما حاو فيلزم امكان الخلاء وان كان محويا يلزم صدور ما هو في مكان اعلى قبل تحدده او بعد تحدده فيلزم امكان الخلاء مع لزوم صدور الاعظم الاشرف عن الاصغر الاخس وهذا كله من مجازفات الاوهام **فصل في قاعدة امكان الاشرف** الموروثة من الفيلسوف الاول مما يتشعب عن اصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق قاعدة اخرى هي قاعدة الامكان الاشرف مفادها ان الممكن الاشرف يجب ان يكون اقدم في مراتب الوجود من الممكن الاخس وانه اذا وجد الممكن الاخس فلا بد ان يكون الممكن الاشرف منه قد وجد قبله وهذا اصل شريف برهاني عظيم جدواه كريم مؤداه كثير فوائده متوفر منافعه جليل خيراته وبركاته وقد نفعنا الله سبحانه به نفعا كثيرا بحمد الله وحسن توفيقه وقد استعمله معلم المشائين ومفيدهم صناعة الفلسفة في اثولوجيا كثيرا وفي كتاب السماء والعالم حيث قال كما هو المنقول عنه يجب ان يعتقد في العلويات ما هو اكرم وكذا الشيخ الرئيس في الشفاء والتعليقات وعليه بنى في سائر كتبه ورسائله ترتيب نظام الوجود وبيان سلسلتي البدو والعود وامعن في تاسيسه الشيخ الاشراقي امعانا شديدا في جميع كتبه كالمطارحات والتلويحات وكتابه المسمى بحكمة الاشراق حتى في مختصراته كالالواح العمادية والهياكل النورية والفارسي المسمى بپرتونامه والاخر المسمى بيزدان بخش قد استعمل هذه القاعدة في اثبات العقول واثبات المثل النورية ارباب الانواع وغير ذلك وقلده محمد الشهرزوري المورخ الحكماء في كتاب الشجرة الالهية في تحريرها بايجاز شرحها مستوفى فنقول في بيانه على محاذاة ما وجدنا في كتب الشيخ الاشراقي ان الممكن الاخس اذا وجد عن البارى جل ذكره فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله والا فاما ان جاز ان يوجد معه فيلزم ان يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة واحدة من جهة واحدة شيئان احدهما الاشرف والاخر الاخس وهو مح واما ان جاز وجوده بعد الاخس وبواسطته فيلزم جواز كون المعلول اشرف عن علته واما ان لم يجز صدور الاشرف لا مع الاخس ولا بعده ولا قبله كما هو المفروض مع انه ممكن والممكن لا يلزم من فرض تحققه مح فان لزم فانما يكون لاسباب خارجة عن ذاته وذات موجده والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض وجوده وليس بصادر فرضا عن الواجب الوجود ولا قبل الاخس وقد استحال وجوده مع الاخس ولا بعده بلا واسطة او بواسطة معلول اخر من المعلولات فبالضرورة وجوده لكونه ممكنا ولم يكن علته واجب الوجود ولا شيء من معلولاته يستدعي جهة مقتضية له اشرف مما عليه واجب الوجود حتى يكون عدم حصوله في عالم الوجود لعدم علته من جهة انه بمرتبة عن الفضيلة والشرف يستدعي فاعلا اكرم واشرف من فاعل هذا الصادر وفاعل الصادر الاول ليس الا البارى تعالى فيلزم ان يكون ذلك الممكن مستدعيا بامكانه مبدعا يكون اعلى واشرف من الاول سبحانه وذلك مح لان واجب الوجود فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى في الشدة وشارح حكمة الاشراق قد قرر هذا البرهان هكذا لو وجد الممكن الاخس ولم يوجد الممكن الاخس قبله لزم اما خلاف المقدر او جواز صدور الكثير عن الواحد او الاشرف عن الاخس او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود الاخس ان كان بواسطته لزم الاول وان كان بغير واسطة وجاز صدور الاشرف عن الواجب لزم الثاني وان جاز عن معلوله لزم الثالث وان لم يجز عنهما لزم الرابع واذا بطلت الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس مع عدم وجود الاشرف قبل بالذات فذلك التقدير باطل والمزم من بطلانه صدق النتيجة المذكورة وهي قاعدة الامكان الاشرف اذ لا اشرف من واجب الوجود ولا من اقتضائه فمحال ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون اقرب اليه وان يكون الوسائط بينه وبين الاخس هي الاشرف فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات من غير ان يصدر عن الاخس الاشرف بل العكس من ذلك الى اخر المراتب انتهى كلام هذا الشارح بالفاظه **تنبيه عرشي** المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة ان يراعى في جريانها شرطان احدهما استعمالها في متحد المهية للشريف والخسيس دون غيره والثاني استعمالها فيما فوق الكون والابداعيات دون ما تحت الكون وما في عالم الحركات ولما كان الوجود عندنا حقيقة بسيطة لا يتفاوت افرادها في ذاتها الا بالكمال والنقص في نفس حقيقتها المشتركة وانما يتكثر بها الماهيات نوعا او في عوارضها باموز خارجة متكثرة بها افراد ماهية واحدة من الوجود تشخصا

والثاني لا يكون الا في عالم الحركات والاستعدادات فالقاعدة جارية في اثبات الممكن الاشرف اذا وجد الممكن الاخس وان لم يكونا جميعا تحت مهية واحدة نوعية لان اتحادهما في طبيعة الوجود وهي طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف لها في ذاتها المشتركة يكفي في جريان القاعدة في اثبات ان الاشرف من افرادها يجب ان يكون اقدم من الاخس وان كل مرتبة من مراتب الشرف بالاضافة يجب ان تكون صادرة عن الحق الاول جل ذكره واما الشرط الثاني فيجب مراعاته ضرورة لئلا يرد ان القاعدة لو كانت حقة لزم ان لا يكون بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف واكمل له وليس الامر كذلك فان اكثر الخلق ممنوعون عن كمالاتهم العقلية والحسية مع ان حصولها لهم اشرف واكمل من عدم حصولها لهم وذلك لان القاعدة انما تكون مطردة في الامور الممكنة الثابتة الوجود الدائمة بدوام عللها الثابتة المرتفعة عن تاثير الحركات الفلكية والاوضاع السماوية والانوار الكوكبية المقتضية لحدوث الحادثات وزوال الممكنات بحسب تضادها في الوجود وتمانعها في المكان والزمان وتباينها في المادة والموضوع كالمركبات العنصرية والاشخاص المتكونة فان الحركات السماوية كما انها مؤثرة في وجودها كذلك مؤثرة في عدمها فان كثيرا ما في عالم الكون والفساد يمكن عليها في ذاتها وهويتها اشياء كثيرة كمالية ثم تصير ممنوعة باسباب اخرى خارجة عن ذاتها فهي ربما تكون محرومة عما هو اكمل واشرف لممانعة اسباب سماوية وعلل طبيعية لاستعدادات ارضية تابعة للحركات السماوية بانوارها واوضاعها ومطالعها ومغاربها فاذن يجوز ان يعطى الشيء الواحد امرا شريفا تارة وخسيسا اخرى بسبب اختلاف الاستعدادات له واما الامور الدائمة فان شرفها وخستها تابعان لشرف الفاعل وخسته لا غير فلا يختلف الامور هنالك الا لاختلاف الفاعل او لاختلاف جهات الفاعل فيفعل بالاشرف الاشرف وبالاخس الاخس فاتضح الفرق بين ما يطرد فيه الامكان الاشرف وبين ما لا يطرد واندفع السؤال ومما يجب ان يعلم ان الخسيس في الاشياء الكائنة والفاسدة وان امكن ان يكون متقدما على الشريف زمانا وطبعا بحسب الاعداد كالنطفة تتقدم على الحيوان والبيضة على الدجاج والبذر على الشجر والعنصر على الجماد لكن عند التامل يظهر ان الشريف متقدم على الخسيس ذاتا بحسب الايجاد وان الفضل والكمال للمتقدم بالذات في الايجاد والخسة والنقيصة للمتاخر بالذات فيه وقد مر سابقا ان ما بالفعل متقدم على ما بالقوة على الاطلاق وانك لو تصفحت الاشياء وترتيبها بالذات لا بالعرض لوجدت ان الشريف متقدم دائما على الخسيس وان الوجوب متقدم على الامكان والجزئي متقدم على الكلي والفصل متقدم على الجنس والتشخص على النوع والصورة على المادة والوحدة على الكثرة والاتصال على الانفصال والوجود على العدم والخير على الشر والصدق على الكذب **شك وتحقيق** ان على برهان القاعدة بحثا قويا وشكا عويصا وهو ان في نظم البرهان خلطا بين الامتناع والامكان بالذات وبين الامتناع والامكان بالقياس الى الغير فمن الجائز ان يكون ما هو ممتنع بالذات ممكنا بالقياس الى الغير لا بالغير لان الامكان لا يكون بالغير كما مر ومن الجائز ايضا كون الممكن بالذات بحيث يكون الممتنع الذاتي ممكنا لا به بل بالقياس اليه فجهة الشرف مما عليه واجب الوجود وان كانت ممتنعة بالذات لاستحالته لكن لا يمتنع امكانها بالقياس الى الممكن الاشرف المستدعى اياها قال العلامة الدواني في شرحه للهياكل بعد تحرير البرهان بصورته ومادته انما يتم ابطال الشق الاخير لو كان امكان المعلول مستلزما لامكان العلة وهو منقوض بان انتفاء المعلول الاول ممكن مع ان علته وهو انتفاء الواجب مستحيل والتحقيق ان امكان المعلول يستلزم امكان العلة نظرا الى ذات المعلول بمعنى انه اذا نظر الى المعلول لم يوجد فيه ما يوجب استحالته وانتفاء ذلك ممنوع في صورة النزاع كما في صورة السند قال ويمكن ان يقرر هكذا ما ليس موجودا قبل الموجود الممكن ليس ممكنا اشرف منه وينعكس بعكس النقيض الى قولنا ما هو ممكن اشرف فهو موجود قبله بيان الاول انه لو كان ممكنا اشرف فعلى تقدير وجوده اما ان يوجد من الواجب بلا واسطة وقد فرض وجود الاخس منه بلا واسطة فيلزم صدور الكثير عن الواحد او بواسطة وتخصص الاخس فيلزم كون العلة اخس من المعلول واللازمان محالان وما يلزم منه على تقدير وجوده محال فهو محال فامكانه يستلزم كونه محالا وفيه ايضا مثل النظر السابق والحق انه ان اريد بامتناع الاشرف ما يشمل الامتناع بالغير فهو كذلك وان اريد الامتناع بالذات فلا نسلم كما ذكره انتهى قوله بالفاظه اقول في حله ان الامكانات كما علمت من طريقتنا تابعة للوجودات بحسب انبعاث المهيات الممكنة عن مراتبها فالمجعول بالذات والصادر من الفاعل هو وجود اي مهية كانت ثم العقل يحلل الموجود بضرب من التحليل الى طبيعة الوجود ومعنى خاص كلي هو المسمى بالمهية كما مر وتلك المهية هي المتصفة بالامكان اذا لوحظت في ذاتها من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود ولا العدم فالمهيات وامكاناتها تابعة للوجودات وجميع سلسلة الوجودات ينتهي الى الواجب جل ذكره فلا يتصور ممكن من الممكنات الا يكون وجوده اذا فرض مستندا الى الواجب الوجود او الى ما يستند اليه ولا ان يكون بحيث يستدعي امكان وجوده علة هي ممتنعة بالذات فان ذلك من مجازفات الوهم وايضا

نقول من طريقنا ان الواجب بالذات يتعالى ويتعاظم ان يكون مرتبة من الكمال والشرف يتصور ان يمتنع عليه بل كل كمال وفضيلة وكل حيثية فعلية وجهة وجودية يجب ان يتحقق فيه على وجه اعلى واشرف فكلما فرضت مرتبة من مراتب الشرف والفضل انها فوق ما عليه الواجب الوجود فهى عند الفحص والبرهان يعلم انها فيه لا محالة اذ لا جهة فيه غير جهة الوجوب بالذات اذ لو وجدت فيه جهة امتناعية او امكانية لم يكن بسيطا كما علم من برهاننا على التوحيد فكل كمال يستدعى ممكن بالذات لم يجب ان يكون موجودا فيه او فيما يستند اليه اذ الواجب الوجود بالذات هو الواجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات الوجودية التى تفرض او توجد فى كل شئ من الاشياء فذاته الاحدية الحقة تامة وفوق التمام من كل جهة كمالية وجميع حيثية وجودية تمامية غير متناهية وفوقية غير متناهية لانه وراء ما لا يتناهى قوة فى التاثير الايجادى بما لا يتناهى قوة فى الشدة الذاتية الوجوبية التى لا حظ لاحد منها ولا نصيب لعقل من العقول القدسية الا الاطلاع عليها او التشوق اليها والتعشق لها واما البرهان يؤدى الى اثباتها ويحكم بثبوتها فلا يمكن ان يتصور مرتبة من مراتب المجد والشرف ولا مرتبة من مراتب اللاتناهى بحسب جهات الشدة او العدة او المدة لا تكون متحققة فى ذاته البسيطة الحقة او لا يكون ثبوتها وتحققها فى ذاته على وجه اعلى واشرف بالوجوب الذاتى لما مر من ان جميع الحيثيات الوجودية نسبتها الى ذاته نعم ليس الا على وجه الضرورة الذاتية الاولية واذا اتضح هذا فقد انكشف انه ليس فى صنع البرهان المذكور خلط بين الامكان بالذات والامكان بالقياس الى الغير ولا اشتباه بين الامتناع بالذات والامتناع بالقياس الى الغير هذا تم الذى ذكره هذا الفاضل المشهور بالتحقيق والتدقيق ليس بصحيح فى نفسه والاشكال الذى يرد فى المشهور على قولهم الممكن لا يستلزم محالا بامكان عدم المعلول الاول واستلزامه لعدم الواجب لا يدفع بما ذكره فان الامكان الخاص بالقياس الى الغير انما يتصور بين شيئين لا يكون بينهما علاقة ذاتية ونسبة ايجابية علية ومعلولية واما اللذان بينهما العلاقة فللعلة وجوب بالقياس الى معلولها لاحتياجه اليها وللمعلول وجوب بالقياس الى علته لاقتضائها اياه فالاشكال المشهور غير مندفع بما قرره ولا البرهان المذكور منقدح بما صوره واما حل الاشكال فقد مر بيانه منا موافقا لطريقتنا من ان المعلول ليس الا نحو الوجود على طريق الاستتباع والوجوب واما الامكان فهو حال المهية الماخوذة فى ذاتها ولا علاقة ولا ارتباط بين المهية وبين العلة وجودا ولا عدما فامكانها لا يستلزم شيئا من وجود العلة وعدمها اذ لو استلزمت فى ذاتها بذاتها علة لكانت من حيث هى مرتبطة مجعولة بها وذلك باطل كما سبق واما النظر الى الوجود الذى هى متحدة به فليس له حيثية الا حيثية الوجوب بالواجب بالذات والقيام بالقيوم الحق وهو الوجوب التعلقى لا غير ولا يمكن فيه فرض اللاوجود لانه فرض النقيضين مواطاة واشتقاقا جميعا لما مر ان الوجود موجود فى ذاته فالممكن غير مستلزم للمحال والمستلزم للمحال اعنى عدم المعلول الاول لعدم الواجب هو غير ممكن فى نفسه بل هو فى نفسه محال بالغير الذى هو المحال بالذات ولا جهة فيه غير المحالية فتفطن

اشكال فكرى وانحلال نورى

انه قد وقع لنا فى سالف الزمان اشكال معضل على قاعدة الامكان الاشرف هو ان العقول انوار محضة متفقة فى حقيقة النورية البسيطة متفاوتة بحسب الشدة والضعف فى اصل تلك المهية النورية على طريقة حكماء الفرس والاشراقيين وهى عندنا وجودات صرفة غير مشوبة بعدم خارجى متفقة فى طبيعة الوجود المطلق وهى حقيقة بسيطة خارجية متفاوتة بالشدة والضعف كما مر مرارا فيلزم على كل من المنهجين ان يوجد بين كل اثنين واقعين فى سلسلة العلية والمعلولية افراد بلا نهاية وكذا بين نور الانوار والمعلول الاول يجب ان يوجد احاد بلا نهاية لاشتراك النورية الوجودية بينه تعالى وبين ساير الانوار الصرفة والوجودات المحضة وذلك لانه ما من مرتبة من الشدة الا ويتصور بينها وبين ما هو اشد منها مرتبة اخرى بل مراتب غير معدودة يكون هى اشد من تلك المرتبة واضعف مما فوقها فقاعدة الامكان الاشرف جارية فيها حاكمة بتحقق وجودها فتكون موجودة لا محالة وكذا يجرى ويحكم بوجود مرتبة بينها وبين كل من الطرفين وهكذا الى ما لا نهاية له فيكون بين كل عقل وعقل ونور ونور وجود عقول وانوار غير متناهية مجتمعة مترتبة ترتيبا ذاتيا وهو ممتنع على انها محصورة بين حاصرين بل يلزم هناك وجود سلاسل غير متناهية وهذا الاشكال مما عرضته على كثير من فضلاء العصر وما قدر احد على حله الى ان نور الله قلبى وهدانى الى صراط مستقيم وفتح على بصيرتى بابا من ملكوت السموات والارض بمفتاح معرفة نفسى فان معرفة النفس مفتاح خزائن الملكوت وذلك لانى نظرت الى نفسى فوجدتها انية صرفة لا يدخل فيها جسد ولا عضو من الاعضاء كقلب او دماغ او بخار يسمى عند الاطباء بالروح ولا انية يدخل فيها امر ذهنى ولا ماهية عقلية لان جميعها يغيب عن ذاتى وذاتى لا تغرب عن ذاتى ابدا كما استفاده صاحب التلويحات

عن الفيلسوف المعلم للمشائين في الواقعة ثم وجدت ذاتي وانيتي غير محدودة في حد معين ومرتبة مخصوصة لا يتعداها بل رأيتها مع وحدتها وبساطتها يعقل الاشياء المعقولة بذاتها ويتخيل الصور المتخيلة بذاتها وكذا يدرك الصور المحسوسة بذاتها الا كما توهم كثير من النظار ان النفس تدرك المعقولات بذاتها وتدرك غيرها بالآلات عنوا بان المدرك بالذات للمتخيلات والمحسوسات هي الآلة لا النفس وهذا في غاية السخافة والبطلان كيف والمستعمل للآلة الجزئية في امر جزئي محسوس لا بد ان يدركهما لا محالة والا لم يكن الآلة آلة طبيعية ولا القوة قوة نفسانية بل جعلوا انا مباين الذات الا انه صار بقوته ومادته ونفسه وجسده عضوا من اعضائنا كالبصر والاذن وغيرهما وتجويزه خروج عن الغريزة العقلية نعم هذه الآلات استعملها لانها مخصصات لحدوث الادراكات والمدرك بالذات في الجميع هي النفس كما سينكشف لك زيادة في الايضاح في مباحث علم النفس فاذن للنفس الانسانية مع وحدة وجودها وهويتها درجات ذاتية من حد العقل الى حد الطبيعة والحس فلها مقام في عالم العقل ومقام في عالم المثال ومقام في عالم الطبيعة وكل واحد من هذه المقامات الثلاثة ايضا متفاوت الدرجات قوة وضعفا وكمالا ونقصا فحس يكون اقوى واشد من حس آخر في باب الحس كالبصر اقوى من السمع وكذا خيال اقوى وانور من خيال آخر في باب التمثل وعقل اشرف واوضح من عقل آخر في باب التعقل فهي مع صرافة وحدتها كثيرة المقامات رفيعة الدرجات فاذا كانت النفس حالها كذلك فالعقول اولى بهذا الحال فعلى هذا القياس حال كل عقل في وحدته الجمعية المطوية فيها مراتب وحدود غير متناهية فرضية موجودة بوجود واحد اجمالي اعلاها واشدها هو ما يلي ادون مراتب ما هو فوقه وادناها وانقصها هو ما يليه اعلى مراتب ما هو تحته ويتلوه في سلسلة الابداع وان سلكت الحق فالعقول القادسة على تفاوت طبقاتها طولا وعرضا كلها من المراتب الالهية والشئون الصمدية والسرادقات النورية لانه سبحانه رفيع الدرجات ذو العرش واما تعددها لاجل تعدد آثارها من الافلاك وغيرها من انواع البسائط والمركبات فذلك لا يقدح في وحدتها في الوجود بل انما يوجب ذلك كثرة الجهات والحيثيات فيها باعتبار الشدة والضعف والعلو والدنو والكمال والنقص فيفعل بالاشرف الاشرف من الطبايع وبالاخس الاخس منها وبالاعلى الاعلى من طبقات الاجرام كالفلك الاعلى وما يتلوه وبالادنى الاسفل منها كالارض السفلى وما يعلوه وكذا قدمها ودوامها ببقاء الله تعالى لا ينافي حدوث العالم وتغير ما سوى الله جميعا كما اتفق عليه جميع اهل الملل واقتضاه البرهان القاطع الخالي عن الجدل كما سنوضحه ايضا فيما بعد اشد ايضاح وذلك لما اشرنا اليه مرارا انها من حيث ذاتها من لوازم الاحدية والشئون الالهية وهي لوامع وجهه تعالى وتجليات نوره واما من حيث نسبتها الى ما يصدر عنها على التدريج والتجدد من خلوقاته فهي حادثة من هذه الجهة متجددة لان العلة مع المعلول في الوجود من جهة ما هي علة له فلا محالة يتجدد بتجددها لكن كيفية هذا التجدد من جانب العلة الثابتة الذات وكيفية ارتباط المتغير بالثابت الذات مما يصعب ادراكه على اكثر النظار ويسهل على من [illegible]

تبصرة مشرقية اعلم ان للوجود المطلق حاشيتين احدهما واجب الوجود وهو الغاية في الشرف لانه غير متناهي الشدة في الكمال وغير متناهي القوة في الفعل والاخرى الهيولى الاولى وهي الغاية في الخسة لانها غير متناهية القصور عن الكمال وغير متناهي الامكان والقوة في الانفعال ولا ينزل الوجود اليها ما لم يقع المرور على جميع الاوساط المترتبة وكذا لم يرتفع الوجود في الاستكمال الى الله تعالى ما لم يقع له المرور على جميع الحدود المتوسطة بينها وبين الله تعالى على الترتيب الصعودي فاذا تقررت هذه المقدمة بالبرهان كما اشرنا اليه سابقا وسيتضح لك ايضا الاحقاق بزيادة ان شاء الله ظهر وتبين انه كما يمكن اثبات الموجودات المتوسطة بقاعدة الامكان الاشرف يمكن اثبات كثير منها بقاعدة اخرى لنا ان نسميها قاعدة الامكان الاخس وقد استعملناها حسب ما اشار اليه معلم الفلاسفة في كتاب اثولوجيا في كثير من المواضع منها ان الارض وغيرها من بسائط العناصر بعد ان ثبت ان لكل منها مدبرا عقليا وصورة مثالية في عالم المفارقات ثبت ان لها نفسا قوة نباتية ولها ايضا حيوة نفسانية وقوة خيالية موجودة في عالم البرزخ ومنها ان للكل جسمانية مباشرة للحركة بعد النفس الحيوانية وقبل الميل المستدير الذي هو من قبيل الاعراض ومنها ان للنبات طبيعة جوهرية شأنها حفظ التركيب في حفظ الكيفية المزاجية وهي المزاوجة للمادة باستخدام النفس النباتية اياها وليست هذه القوى اعراضا كما هو المشهور بل جواهر الا ان وجودها غير مباين لوجود ما هي قوة له الى غير ذلك من المواضع التي يقع لك العثور عليها ان كنت من اهله ان شاء الله

فصل في نتيجة ما قدمناه من الاصول وثمرة ما اصلناه في هذه الفصول فنقول ان ذاته جلت كبرياؤه في غاية الكمال والفعلية والوجوب بحيث لا يتطرق فيه شوب عدم ونقيصة فاول ما يصدر ويترتب عليه يجب ان يكون اشرف الموجودات التي لا يتصور

شوب عدم ونقص. فيجب ان يكون ذلك من جنس العقول دون النفوس فضلا عما دونها وذلك لان النفوس بما هي نفوس قد شوب
فيها ضربان من العدم احدهما العدم التحليلي الذهني الذي لا عين له في الخارج لانه مندمج في الوجود فلا يوجب تركيبا خارجيا ولا يهيا
الا في ظرف التحليل العقلي حيث يحلل العقل كل موجود دون الحقيقة الصمدية الى طبيعة اصل الوجود والى كونه محدودا بحد معين من الوجود
ففيه زيادة اعتبار غير اعتبار طبيعة الوجود بما هو وجود فذاتها كانه امر مزدوج الحقيقة من وجود وعدم وكمال ونقص وخير وشر ونور
وظلمة ووجوب وامكان ومهية وهوية الا ان عدمه مضمحل بالوجود وشره بالخير ونقصه مندمج في الكمال وظلمته مقهورة تحت شروق
النور وامكانه مطوي في الوجوب ومهيته في عين الهوية الوجودية فليس له في نفس الامر عدم ولا شرية ولا نقص ولا ظلمة ولا امكان ولا مهية
بل في اعتبار من الاعتبارات الذهنية وثانيهما هو العدم الواقعي المستلزم للتركيب الخارجي في الشيء من العدم والوجود اعني القوة و
الفعل فان النفس ابدا فيها شيء بالقوة وهو كمالها المنتظر وشيء بالفعل وهو وجودها اذ لو لم يكن لها كمال مترقب ولا حالة منتظرة
كانت عقلا لا نفسا ففيها نوعان من العدم فلا يصح ان يكون هي اقرب المفطورات من الحق الواحد واشرف الدرجات بعد درجة الاول
ولا يصح ايضا ان يكون من جنس الطبايع والصور المقارنة للمواد لان مقارنتها مقارنة افتقارية في الحقيقة والفعل جميعا ففيها دخول
العدم من ثلاثة اوجه الوجهان المذكوران في النفس والوجه الثالث ان العدم سبب لوجودها والوجود سبب لعدمها والعدم الاول
هو قوة وجودها والعدم الثاني هي مادة تكونها وتقدم الاول عليها تقدم بالطبع وتاخر الثاني عنها تاخر بالذات فذاتها في كل حين
محفوف بالعدمين لانها ندريجية الحصول وجودا وبقاء والفرق بين النفس والطبيعة انها اعني النفس الكلية الفلكية مستمرة
الحقيقة الذاتية متجددة الهوية التعلقية فلها في ذاتها التشخصية حيثيتان احديهما تجردية عقلية باقية والاخرى تعلقية تدبيرية
متبدلة واما الطبيعة فانما هي عين الهوية التعلقية المتجددة في ذاتها التشخصية وان كان لكل طبيعة نوعية سبب عقلي ذو عناية
بها لكنها خارجة من جهة استغراقها في الهيولى عن ذلك المدبر النوري وظاهر ان الصورة المقدارية لتضاعف الاعدام فيها لا يمكن
ان يكون اول الصوادر وتلك الاعدام اولها عدم الكمال الاتم اللازم للقصور الامكاني والثاني هو فقد الكمال المنتظر والثالث غيبة
ذاته عن ذاته في كل وقت وزمان والرابع غيبة ذاته عن ذاته في كل حد ومكان واما الهيولى الاولى فهي القوة الصرفة والامكان الاستعدادي
المحض وقيل الفرق بينها وبين العدم الذي هو احد الاسباب الثلثة للكاينات مع السببين الاخرين وهما الصورة والهيولى ان العدم
معدوم بالذات موجود بالعرض والهيولى موجودة بالذات معدومة بالعرض ومعنى هذا الكلام ان العدم السابق للحادث المجدد
الهوية والذات وان كان متحدا مع وجود جزئه السابق بالعرض لكنه بالذات عدم لهذا الجزء الحادث واما الهيولى فانها موجودة بوجود
هذا الحادث بالذات لانها مستكملة به متحدة معه لكنها قوة استعدادية عدمية بالقياس الى ما بعده من المتجددات بالتبع لانها
قوة بالقياس الى ما تصورت به بالفعل فهي موجودة بالذات معدومة بالعرض فان القوة على شيء لم يوجد بعد بالفعل لا بد وان
يكون قوة لشيء موجود بالفعل فهي من حيث انها قوة على الشيء معدومة ومن حيث انها قوة من الشيء او قوة للشيء او قوة بالشيء موجودة
منه اوله او به واما العرض فبالضرورة متاخرة عن وجود الموضوع كتاخر الهيولى عن الصورة وهو اشد تاخرا عن الموضوع من الهيولى
عن الصورة لما علمت ان لها ضربا من التقدم على الصورة بخلاف العرض فانه متاخر عن موضوعه من كل وجه فلا يكون اول الصوادر وقد
علمت ان ليس للبارى جل ذكره عرض قائم به او صفة زائدة قديمة او حادثة كالارادة القديمة او الحادثة التي اثبتها الاشاعرة والكرامية
حتى يتوهم متوهم ان اول الموجودات عنه تعالى عرض موضوعه ذاته تعالى فاذن اول ما يوجد بعد الذات الاحدية من كل وجه موجود واحد
مستقل الذات والفعل جميعا فلا يكون الا عقلا محضا لانتفاء الوجود من الهيولى والوحدة من الجسم والاستقلال في الذات من
الصورة والعرض وفي الفعل من النفس **تبصرة تفصيلية** المناهج لاثبات هذا الموجود المفارق القدسي المتوسط في
الشرف والعلو بينه تعالى وبين عالم الخلق الواسط لافاضة الخير والجود على الدوام كثيرة الاول من طريق النبوة والالهام كما اشار
اليه سيدنا سيد المرسلين سلام الله عليهم وعلى آله اجمعين بقوله اول ما خلق الله العقل وقوله اول ما خلق الله القلم لانه
واسطة لتصوير الموجودات وترتيب النظام كالقلم لتصوير الكلام وترتيب الارقام وقوله اول ما خلق الله نوري وقوله خلقت
انا وعلي من نور واحد والثاني من منهج امتناع الكثير عن الواحد فبالضرورة يجب ان يكون اقرب الاشياء منه ذاتا واحدا بسيطة
متبرئة عن ملابسة العدم الخارجي والقوة الاستعدادية مستغنية في ذاته وفي فعله عن غير مبدعه وقيومه ليصح ان يكون واسطة

في افاضة الخير والجود من المعطي الحق على ما عداه من المخلوقات ورشح الفيض الدائم على سائر المجعولات فهو لامحة امر عقلي وجوهر قدسي لانتفا
هذه النعوت من الجسم جزئيه وسما المادة والصورة وكاله وهو النفس فضلا عن العرض لتاكث من سبيل الامكان الاشرف ولاشبهة
في ان العقل اشرف من سائر الممكنات وهو فرد من افراد الوجود ومرتبة من مراتبه والوجود طبيعة واحدة نوعية على الوجه الذي قررناه
وان لم يكن نوعيتها باعتبار عروض الكلية لها في الذهن كما في الماهيات فيكون الموجود الاشرف ممكنا لامحة بالامكان العام فيجب
حصوله قبل الاخس فالموجود الاول عنه سبحانه وجب ان يكون اشرف الذوات العقلية والجواهر النورية واشدها قوة واكملها هوية
وابعدها عن النقيصة والقصور واقربها الى مبدأ المبادي وغاية الغايات الرابع من مسلك الملائمة والمناسبة الذاتية بين المقتضي
والمقتضى والعلة التامة ومعلولها والفاعل التام وفعله فيجب ان يكون المناسبة الذاتية الحاصلة للعقل الاول والمعلول الاقدم
اتم واكمل ما يتصور من المناسبات بالقياس الى اي ممكن فرض بعده فاذن ان هو الا اكرم العقول القادسة وابسط الجواهر العقلية وانور الذوات
النورية بعد نور الانوار الخامس من جهة اخراج ما بالقوة الى ما بالفعل للنفوس في بابي كمالاتها العلمية والعملية فان شيئا من الاشيا
اذا كان بالقوة في كمال ثم صار بالفعل في ذلك الكمال فمخرج ذاته من حد القوة الى الفعل لا يمكن ان يكون ذاته والا لكان الامر الواحد
مفيدا ومستفيدا عن نفسه لنفسه وايضا لو كانت الذات بذاتها مقتضية الخروج من القوة الى الفعل لما كانت بالقوة اصلا وايضا
الخارج من القوة الى الفعل اشرف واكمل من حيث الفعل واخس وانقص من حيث القوة والقبول فلو كان خروجه منها اليه من تلقاء ذاته
لكانت ذاته اشرف من ذاته وذاته انقص من ذاته لانه يفعل ويقبل ويكمل ويتكمل وبالجملة يلزم ان يكون معطي الكمال
قاصرا عنه فاذن النفس العاقلة لا يستطيع ان يخرج ذاته من القوة الى الفعل ومن العقل الهيولاني الى العقل الصوري بواسطة الاستعداد
والتهيؤ الذي هو العقل بالملكة فلابد من معلم قدسي ومصور عقلي متوسط بين الفياض الحق تعالى والنفوس المستفيضة المستكملة
بالعقل بالفعل فهو واهب الصور باذن الله ويجب ان يكون بريئا من القوة والانفعال والا لاحتاج الى مكمل آخر يخرجه من القوة
الى الكمال ويعود الكلام اليه فيتسلسل وهو محال او ينتهي الى مكمل لا يكون فيه شوب قوة استعدادية وليس هو الواجب القيوم
بلا واسطة اذ النفوس كثيرة والواجب واحد محض فلابد من متوسط عقلي وقد علمت في مباحث العقل والمعقول ان قياس العقل الفعال
منه على قابلية النفس وصيرورتها عقلا بالفعل متحدة به قياس النور الفائض من الشمس باذن ربها على البصر اذ به يصير البصر بصرا بالفعل
بعد ما كان بالقوة في باب الابصار وبه يصير المبصرات مبصرات بالفعل بعد ما كانت مبصرات بالقوة وقوة البصر يتحد بالنور الذي
هو المبصر بالفعل والباصر بالفعل والمبصر بالفعل وبه يكون ساير الامور التي يتعلق بها الابصار مبصرة بالفعل وذواتها وذات الماهيات
التي يصير معقولة بهذا الذي يتحد به لا انفسها كما ان الاعيان الثابتة والماهيات يصير موجودة لا بانفسها بل بالوجود الذي يتحد
بها السادس من طريق الهيولى والصورة وكيفية التلازم بينهما حيث يحتاج وجود الهيولى الى واحد بالابهام من صورة مطلقة غير
متخصصة بشيء من افرادها وواحد بالهوية التحصلية وهو الجوهر العقلي المعقب لكل صورة زائلة عن الهيولى بصورة عاقبة اياها
ليستحفظ وحدتها الشخصية الدائمة بوحدة مرسلة متبدلة الافراد ووحدة ثابتة باقية عقلية كما مر بيانه في مبحث التلازم السابع
من سلوك الطبيعة المتجددة الهوية عندنا فانها لما كانت متجددة الهوية دون الماهية فلا يمكن ان يكون مفيض وجودها ذاتا احدية
من كل وجه كواجب الوجود ولا ايضا طبيعة اخرى والا لعاد الكلام الى تجدد هويتها وحاجتها الى سبب موجب لوجودها فيلزم التسلسل
وهما ممتنعان فكذا ما يؤدي الى احدهما ولا النفس فانها كما علمت حكمها من حيث تعلقها الى البدن واستكمالاتها اللازمة لوجودها
حكم الطبيعة في الانقضاء والتجدد والتصرم والتبدل ولا الهيولى لانها قوة انفعالية للصورة فعلية ايجابية فوجب وجودها
ومقتضي ذاتها من حيث الثبات المضمن فيه التجدد والحدوث جوهر عقلي وصورة مجردة ومثال ربوبي وملك كريم واسم الهي الثامن
من مذهب الاشواق والاغراض والشهوات وميول الاشياء الى الكمالات وتوجهها الى الغايات فلا محالة لابد ان يكون لكل
نوع طبيعي غاية كمالية عقلية لتصح توجه افرادها بحسب الجبلة وتشوقها بحسب الغريزة الى ما فوقها والا لكان ارتكاز هذا المعنى
اعني الميل الى التمام والتوجه الى الكمال باطلا وعبثا وهدرا ومحال ان يكون في الطبيعة باطل او عبث كما مر في مسائل العلة الغائية
من مباحث العلل الاربع نعم ربما عاق لها عما ذكرنا عائق او اتفق ان منعها عنه قاسر او مزاحم والعائق لا يكون دائميا ولا اكثريا
وكذا الامر الاتفاقي فالاصول للاشياء الى كمالاتها الاخيرة التي لاحركة بعدها ليست نفوسا لانها بالقوة ايضا مادامت نفوسا

مشتاقة الى الكمال الاتم وليست ايضا واجب الوجود لانها متعددة متنوعة والواجب واحد فهي عقول البتة فكما علم انه لا بد من سلسلة المبادي وترتيب صدور الاشياء من واسطة عقلية بينه تعالى وبين المجعولات كذلك لا بد في سلسلة الغايات وترتيب رجوع الموجودات وعودها الى الكمالات بعد نزولها عنها من واسطة عقلية بينها وبين غاية الغايات واخر النهايات وهو اول الاوائل ومبدء المبادي لما سبق من عدم كفاية الامكان الذاتي للانواع المحصلة التي لا يفتقر فيضانها نوعا ولا تشخصا عن المبدء الواهب الى امكان استعدادي غير امكانها الذاتي فهي لا محالة صادرة عن الواهب مبدعة قبل الزمان والزمانيات والامكنة والمكانيات قبلية بالذات في عالم الدهر اذ لا مانع في ذاتها من قبول فيض الوجود ولا صاد للجواد المطلق ولا مبطل ولا معطل لفيض الحق عن جوده وفعله وصنعه وابداعه فهي لا محالة فائضة عنه ابدا واما التي يفتقر في خصوصيات افرادها الشخصية الى سبق امكان استعدادي وراء امكانها الذاتي فهي ايضا فائضة من حيث طبيعتها المرسلة في عالم الصنع والابداع وان كانت في نشاتها الشخصية مرهونة الهويات بالمادة والاستعدادات والازمنة والاوقات وبالجملة فالافاضة عليها من جانب المفيض ثابتة دائمة وان كان المفاض عليه وهي الانواع بحسب الهويات والوجودات متجددة داثرة بائدة فاذن جميع الماهيات وصور الانواع على الدوام فائضة من جانب الله ابد الدهر وان كان العالم الجسماني بجميع ما فيه ومعه وله حادث زماني مسبوق بعدم زماني ولما كانت الانواع والطبايع لا بد في صدورها عن الواحد الحق من وسايط عقلية مع جهاتها النورية ليصح فيضان هذه الانواع والطبايع عنه والمادة وان تكثرت بتعددها او تعدد جهاتها الاستعدادية اشخاص نوع واحد وافراد طبيعة واحدة لكن يستحيل ان يتكثر بها وباستعداداتها انواع متخالفة وطبايع متكثرة فثبت من هذا المنهج ايضا وجود العالم العقلي وتكثر صوره وذلك العالم مع كثرة صوره ليس مباينا لذات الحق الاول بل تلك الصور هي علوم الهية قائمة بذاته تعالى واقعة في صقع الربوبية فليست هي من جملة ما سوى الله العاشر من سبيل الحركات الفلكية وذلك من وجوه احدها ان لكل متحرك محركا غيره اذ الشيء لا يحرك نفسه ولا يتحرك عن نفسه والا لكان شيء واحد قابلا وفاعلا ولكان المكمل للشيء مستكملا به وذلك المحرك ان كان متحركا ايضا يحتاج الى محرك اخر وهكذا الى لا نهاية ومع ذلك لكانت بالاسر وسايط بلا طرف فما دام حكمها حكم الواسطة لا يكون الحركة متحققة بالفعل على نحو وجودها فلا بد من الانتهاء الى محرك لا يتحرك اصلا به يخرج المتحرك من القوة الى الفعل ولا محالة امر بالفعل لا يتغير اصلا لا بالذات ولا بالعرض لا بالطبيعة ولا بالقسر ولا بالتسخير ولا بالارادة ولا بالمشابهة وتحريكه الفلك اما باعطاء المبدء القريب اياه الذي به التحرك حركة وضعية واما بان يكون هو المؤتم به والمعشوق للجوهر المتحرك حركة شوقية تتبعها الحركة الدورية لانه الموجب له اشواقا متتالية وتخيلات متتابعة وثانيها انا نقول الحركة المستديرة يمتنع ان تكون طبيعية فهي لا محالة ارادية مستندة الى نفس دراكة والباعث لها في الحركة اما امر شهوي او غضبي وغاية الحركة فيهما جلب ملائم بدني او دفع منافر بدني وهما منفيان عن الفلك لانه تام الخلقة لا يفتقر الى الغذاء وليس له مضاد ليفتقر الى دفعه فوجود الشهوة والغضب فيه عبث معطل والاغراض الحيوانية الحسية منحصرة في هذين الغرضين وما يرجع اليهما فالغرض للافلاك في حركاتها الشوقية امر عقلي جازم غير مظنون ولا موهوم والا لما دامت الحركات لامر غير مجزوم وليس الغرض امرا حقيرا كنفع السافل او ما يجري مجراه فحركتها لاجل كمال عقلي جليل الخطر فهي اما لتحصيل ذات عقلية او للتشبه اليها والاول غير ممكن فتعين الثاني ولا يمكن ان يكون المتشبه به المعشوق اليه ذاتا واحدة هي الواجب جل ذكره والا لما اختلفت الحركات للافلاك تعددا وجهة فهي للتشبه الى معشوقات كثيرة وان صح ان يكون لها اشتراك في طلب المعشوق الاول لاشتراكها في دورية الحركات والاختلاف في طلب المعشوقات الثواني لاختلافها في جهات الحركات وازمنتها فلكل منها معشوق يخصه هو امام نفسه ومكمله بالتشويق والايتمام به والتشبه به في التقرب الى الحق الاول والتوسل اليه في الاستشراق من اشعة نور الانوار والاستقبال للتجليات قدسه وثالثها من جهة ان حركاتها غير متناهية ولا منقطعة فلها مبدء غير متناهي القوة وكل قوة جسمانية سواء كانت نفسا او صورة منطبعة فهي متناهية القوة والاثر فلا محالة مبدأ حركتها قوة مفارقة غير متناهية التاثير والتحريك وليس ذلك هو الباري بلا توسط لان الحركات الدائمة كثيرة والواجب واحد محض فثبت كون العقول موجودة بهذه الوجوه الثلثة من هذا المنهج الحادي عشر من منهج مطابقة الاحكام الصادقة الحاصلة في هذه الاذهان لما في نفس الامر وقد تمسك المحقق الطوسي ره لسلوك هذا المنهج وعمل في بيانه رسالة حاصلها انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية التي نحكم بها اذهاننا مطابقا لما في نفس الامر ولا في ان الاحكام التي يخالفها مما يعتقدها الجهال غير مطابقة لما فيه ونعلم يقينا ان المطابقة لا تتصور الا بين شيئين

متغايرين بالتشخص ومتحدين فيما يقع به المطابقة ولاشك في ان الصنفين المذكورين من الاحكام متشاركان في الثبوت الذهني فاذن يجب
ان يكون للصنف الاول منهما دون الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في اذهاننا وبينه وهو الذي يعبر عنه بنفس الامر
فنقول ذلك الثابت الخارج اما ان يكون قائما بنفسه او متمثلا في غيره والقائم بنفسه اما ذو وضع او غير ذي وضع والاول لا يصح لوجوه احدها
ان تلك الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات العالم ولا بزمان وكل ذي وضع يتعلق بهما وثانيها ان العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد
الشعور بالمتطابقين ونحن لا نشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون ذا وضع وثالثها ان الذي في اذهاننا من تلك
الاحكام انما ندركه بعقولنا واما ذوات الاوضاع فلا ندركها الا بالحواس من جهة ما هي محسوسات والثاني وهو ان يكون ذلك القائم
بنفسه غير ذي وضع هو ايضا صحيح لانه قول بالمثل الافلاطونية واما ان يكون ذلك الخارج المطابق له متمثلا في غيره منقسم فنقول ذلك المتمثل
فيه لا يمكن ان يكون بالقوة وان كان بعض ما في الاذهان بالقوة وذلك لامتناع المطابقة بين ما بالفعل او يمكن ان يصير وقتا ما بالفعل
وبين ما بالقوة وايضا لا يمكن ان يزول او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان ما بالقوة في وقت من الاوقات لان الاحكام المذكورة واجبة
الثبوت ازلا وابدا من غير تغير واستحالة ومن تقييد بوقت ومكان ووجب ان يكون محلها كذلك والا فامكن ثبوت الحال دون المحل
فاذن ثبت وجود قائم بنفسه في الخارج غير ذي وضع مشتمل على جميع المعقولات التي يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل بحيث يستحيل عليه
وعليها التغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون هو وهي بهذه الصفات ازلا وابدا واذا ثبت ذلك فنقول لا يمكن ان يكون ذلك الموجود
هو اول الاوائل عز شانه وذلك لوجود ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل واول الاوائل يمتنع عليه ان يكون فيه كثرة وان
يكون مبدء فاعلا لها ومحلا قابلا اياها فاذن ثبت وجود موجود غير الواجب تعالى ولنسميه عقل الكل وهو الذي عبر عنه في القران تارة
باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وذلك ما اوردناه انتهى تلخيص ما افاده اعلم ان القول بالمثل الافلاطونية
حق عندنا كما علمته ومع ذلك لا يضرنا في اثبات المرام من هذا المنهج وهو وجود صور الاحكام الثابتة في عالم الحق عقلي او قائمة بذواتها
الثاني عشر من مسلك التمام ومقابله فان الاشياء بحسب الاحتمال العقلي اربعة اقسام لانها اما تام او ناقص والاول اما فوق التمام او لا
والثاني اما مستكف بذاته او بما لا يخرج عن قوام ذاته اولا ثم ان العنصريات ناقصة محضة والفلكيات مستكفية والواجب عز اسمه
فوق التمام فلا بد ان يكون في الوجود موجود تام ليكون متوسطا بين ما هو فوق التمام وبين ما هو ناقص او مستكف وهو العقل وذلك
لانه لو صدر منه تعالى ناقص ابتداء وهو فوق التمام لانتفت المناسبة بين المفيض والمفاض عليه وايضا يلزم الفرجة والانقطاع في سلسلة
الوجود فهو غير جائز وقد بينا من جهة قاعدة الامكان الاخس انه لا يمكن وجود مرتبة من الشرف لا يترتب عليه جميع ما هو دونه الى
اخر الحاشية الاخرى **تأييد سماعي** قال مقتدى المشائين ومعلمهم في اثولوجيا في عاشر ميامره الواحد المحض هو علة الاشياء
كلها وليس كشيء من الاشياء بل هو بدو الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس هو في شيء من الاشياء وذلك ان الاشياء
كلها انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي لا مشوبة فيه
ولا كثرة بجهة من الجهات قلنا لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء فلما كان واحدا محضا انبجست منه الاشياء كلها وذلك
انه لما لم يكن هوية انبجست منه الهوية اقول واختصر القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء رايت الاشياء كلها منه غير انه وان كانت
الاشياء انبجست منه فان الهوية الاولى اعني به هوية العقل هي التي انبجست منه بغير وسط ثم انبجست منه جميع هويات الاشياء التي في العالم
الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي اقول ان الواحد المحض هو فوق التمام والكمال واما العالم الحسي فناقص لانه
مبتدع من الشيء التام وهو العقل وانما صار العقل تاما كاملا لانه مبتدع من الواحد المحض الحق الذي هو فوق التمام ولم يكن يمكن ان يبدع
الشيء الذي فوق التمام الشيء الناقص بلا توسط ولا يمكن للشيء التام ان يبدع تاما مثله لان الابداع نقصان اعني به ان المبدع لا يكون في
درجة المبدع بل يكون دونه انتهى كلام الفيلسوف المقدم بعبارته وكانت قد تهيات بما قدمناه اليك من بيان كون البسيط الحق كل
الاشياء لفهم كلام هذا المعلم وتحقيق مرامه ولعله اراد بالهوية هيهنا الوجود لا الماهية المرسلة كما ظن لانها غير مجعولة بل اراد به التشخص
المتميز عن سائر التشخصات المباين لها وهذا انما يتحقق عند هذا الفيلسوف فيما سوى الاول حيث ان لكل منها وجود محدد وبحد من الكمال
فيكون مباينا لموجود اخر مغايرا له واما الوجود الواجبي فهو لكونه غير متناهي القوة والشدة ولا محدد وبحد وغاية فلا هوية له بهذا المعنى
لانه جامع كل حد وجودي وما فوقه وورائه فلا مباين له في الوجود ولا غير ليكون متميزا عنه بكونه مسلوبا عنه وبالعكس فانه لا يكون

عادمًا لشيء من الاشياء فحيث هو هو كانت الاشياء كلها وحيث يكون شيء من الاشياء كان هو معه كما في قوله وهو الذي في السماء اله
وفي الارض اله وقوله وهو معكم اينما كنتم وقوله ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم الاية الى غير ذلك من الايات
القرآنية والسنة النبوية وفيما صحت روايته عن علي ع انه قال مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة حجة قوية على هذا المطلب من
طريقة النقل والسماع فهذه مناهج اثبات العقل المفارق وعالمه وسيأتي بيان كثرة العقول وتفاصيل ما في عالمها وحسن ترتيبه
وجودة نظامه واشتمال ذلك العالم على جميع الطبايع النوعية التي في هذا العالم مع ما يزيد عليها على وجه اعلى واشرف في موضعه
حسبما قد منا ذكره في مباحث الماهية انشاء الله واعلم ان لنا منهجًا اخر في اثبات عالم العقل وهو من جهة اثبات الخزانة للمعقولات كما قال
عز اسمه وان من شيء الا عندنا خزائنه وقوله ولله خزائن السموات وبيانه انا قد نعلم شيئا معقولا ثم ننسى ولا نذكره اصلا بل نحتاج
في ادراكه الى تجشم تحصيل جديد وكسب مستانف وربما نذهل عنه ذهولا ثم نتذكره بعد التوجه وكلا لتفات من غير حاجة الى كسب
جديد فعند الذهول والنسيان كليهما لا اشكال ان الصورة غير حاصلة في قوتنا الغير المدركة والا لكانت مدركة اذ لا معنى للادراك
الا حصول صورة الشيء في القوة الدراكة لكن يجب الفرق بين حالتي الذهول والنسيان والفرق بينهما ليس الا ان يكون الصورة حال الذهول
وان لم تكن حاصلة في القوة المدركة لكنها حاصلة في القوة الحافظة لها واما في حالة النسيان فزال عنهما جميعا اما زوالها عن المدركة
فمحوها عنها واما زوالها عن الحافظة فبزوال نسبة كونها حافظة لبطلان استعداد النفس وتهيؤها للاتصال بها وقبول الفيض
عنها ففي القوى الانطباعية لقبولها التكثر والانقسام جاز عند العقل ان يكون بعضها مدركا وبعضها حافظا كما هو المشهور
من ان موضعا من تجاويف الدماغ فيه محل الادراك وقبول الصورة وموضعا اخر فيه محل الحفظ والادامة واما القوة الغير المنطبعة
كالعاقلة منا فلا يمكن انقسامها الى محل الادراك ومحل الحفظ والاختزان فلا جرم خازن المعقولات جوهر عقلي يختزن فيه صور
الاشياء المعقولة كلما توجهت النفس اليه انتقشت بصورة ما تناسبه واذا اعرضت عنه الى ما يلي العالم الحسي والدار الجسمانية
او الى صورة اخرى انمحت عنها المتمثلات وغابت كمرآة تحاذي بها جانب صورة مطلوبة بعد ان صارت مجلوة وازيلت عنها الغشاوة
والصدى بتجشم اكتساب وتعمل وتكلف فمهما بقيت على وضع المحاذات كانت الصورة منعكسة فيها او فايضة عليها على اختلاف الرأيين
اعني الاشراق والرشح في الممثل له كما في المثال وكلاهما غير ما هو المختار عندنا فيهما كما اشرنا اليه ومهما تحولت وانصرفت زالت عنها
فاذن النفس متى كانت مجلوة المرآة منظهرة القلب بقيت على ملكة الاتصال واستعداد الاستشراق وقابلية الارتسام التي كسبتها
فكان المنمحي عنها مذهولا عنه لا منسيا وكانت قوية على الاسترجاع والاعادة من دون تعمل اكتساب جديد وتجشم اقتناص
مستانف لبقاء المفارقة والمناسبة بين المدرك والحافظ والقابل والفاعل والمستفيض والمفيض بخلاف ما اذا بطلت صقالتها
وانكدرت تارة اخرى بغشاوة مادية وظلمة طبيعية فيحتاج الى استيناف اكتساب وتعمل لازالة الحجاب وحصول المناسبة والمحاذاة
فقد ثبت وجود جوهر عقلي انحفظت فيه المعقولات كلها وهو المط

تكميل انحلالي لشك اعضالي

ان في هذا المنهج شكا من جهة السهو والنسيان قد استصعبه المناظرون حتى انه نقل عن تلامذة المحقق الطوسي انه لم يقدر على حله
ولم يات بمشبع من الكلام في دفعه قال العلامة الحلي في شرح تجريد العقايد في مطابقة الاحكام الذهنية الصادقة لما في نفس الامر
بهذه العبارة وقد كان في بعض اوقات استفادتي منه ره جرت هذه النكتة وسئلته عن معنى قولهم ان الصادق في الاحكام الذهنية
هو اعتبار مطابقتها لما في نفس الامر والمعقول في نفس الامر اما الثبوت الذهني او الخارجي وقد منع كل منهما فقرره ان المراد بنفس الامر هو
العقل الفعال فكل صورة او حكم ثابت في الذهن يطابق الصورة المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاوردت
عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصورة الكاذبة في العقل الفعال لانهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين السهو والنسيان فان
السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظة لها والنسيان هو زوالها عنهما وهذا يتاتي في الصور المحسوسة
اما المعقولة فان سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد العلم في باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد
يعرضان في الاحكام فلم يات بمشبع انتهى كلامه ره قال الفاضل الدواني في حله ان شان العقل الفعال في اختزان المعقولات غير
الصادق الحفظ والتصديق جميعا دون التصديق اي الحفظ على سبيل التصور دون الاذعان لم لا يختزن الشرور والاسواء التي هي
من توابع المادة انتهى ما ذكره وفيه ما لا يخفى من الخلل والقصور اما اولا فلان ما في العقل الفعال هو اشد تحصلا واقوى ثبوتا مما

في اذهاننا فاقتران الموضوع للمحمول اذا حصل في اذهاننا فربما كان الاقتران بينهما اقترانا ضعيفا وارتباط احدهما بالاخر ارتباطا متزلزلا وذلك لضعف سببه وكاسبه ودليله حيث لم يكن الاقتران بينهما من برهان ذى وسط لمى او من تحدس او حس او تجربة او غير ذلك فيكون الحكم منا باقترانهما غير قاطع فهو شك او وهم وربما كان الواقع بخلافه فيكون حكما كاذبا واما اذا اقترن الموضوع بالمحمول في العقل الفعال فيكون اقتران احدهما بالاخر اقترانا مؤكدا ضروريا حاصلا عن اسباب وجودهما على هذا الوجه كاقتران احدهما بالاخر في الطرف الخارج وليس مصداق الحكم الا عبارة عن اقتران الموضوع بالمحمول او اتحادهما في نحو من الوجود في الواقع واما ثانيا فلان التصور والتصديق كما تقرر وتبين في مقامه انما هما نوعان من العلم الانطباعي الحادث في الفطرة الثانية فاما علوم المبادى العقلية وعلم الحق الاول جل ذكره فليس شئ منها تصورا ولا تصديقا فان علوم المبادى كلها عبارة عن حضور ذواتها العاقلة والمعقولة بانفسها وحضور لوازمها الوجودية بنفس حضور ذواتها الثابتة لذواتها من غير جعل وتاثير مستانف وتحصيل ثان حسبما قررناه كعلمنا بذاتنا ولوازم ذاتنا الغير المنسلخة عنا بحسب وجودنا العيني وهو نفس الادراكية التي هي عين الحيوة والشعور واما حل الاشكال وحق المقال فيه على وجه يطمئن به القلب ويسكن اليه النفس فهو يستدعي تمهيد مقدمة هي ان كل ملكة راسخة في النفس الانسانية سواء كانت من باب الكمالات والملكات العلمية او من باب الملكات والكمالات العملية كملكة الصناعات التي تحصل بتمرن الاعمال وتكرر الافعال كالكتابة والتجارة والحراثة وغيرها فهي انما تحصل بارتباط خاص من النفس بالعقل الفعال لاجل جهة فعلية من الجهات الموجودة فيه لان الانواع المختلفة لا تكفي في تكثرها ووجودها تكثر القوابل وتكثر جهاتها القابلية بل يحتاج الى مبادى متعددة عقلية كما راه الافلاطونيون من ان علل الانواع المتكثرة في هذا العالم عقول متكثرة هي اربابها واما الى جهات متعددة فاعلية في العقل الاخير كما هو راى المشائين وبالجملة فجميع الكمالات الوجودية في هذا العالم مبداها ومنشاها من حيث كونها امرا وجوديا من ذلك العالم سواء سميت خيرات او شرورا اذ الشرور الوجودية شريتها راجعة الى استلزامها العدم شئ اخر او زوال حالة وجودية له وهي في حد نفسها ومن جهة وجودها تكون معدودة من الخيرات كالزنا والسرقة ونظايرهما ومنها الجهل المركب والكذب فكل منهما صفة نفسانية يعد من الكمالات لمطلق النفوس بما هي حيوانية وانما يعد شرا بالاضافة الى النفس الناطقة لمضادتها اليقين العلمي الدائم وملكة الصدق فان الاول خير حقيقي والثاني نافع في تحصيل الحق فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول لا يلزم ان يكون مابازاء كل ملكة نفسانية امر وجودي في العقل الفعال او في عالم العقل هو بعينه من نوع تلك الملكة او ذلك الامر بل الذي لا بد منه هو ان يكون فيه امر مناسب لتلك الملكة او لذلك الامر فاذن كما ان النفس اذا تكررت ملاحظتها العلوم صادقة حقة حصلت لها ملكة الاتصال والارتباط بشان من شئون العقل الفعال متى شائت من هذه الجهة فكذلك اذا ارتسمت فيها صورة قضية كاذبة وتكررت او ترسخت وداومت عليها او التفتت النفس اليها التفاتا قويا حصلت لها ملكة الاتصال من هذه الجهة بشان اخر من شئونه متى شائت ولا يلزم ان يكون ذلك الشان بعينه قضية ذهنية صادقة ولا هذا قضية كاذبة بل امرا مناسبا لذلك او امرا مناسبا لهذا فهذا معنى اختزان صور الاشياء في عالم العقل واسترجاع النفس اليه وقد اشرنا لك مرارا ان ليس معنى حصول صور الموجودات في العقل البسيط ارتسامها فيه على وجه الكثرة المتمايزة بعضها عن بعض كما ان صورها المحسوسة ترتسم في المادة الجسمانية وكذا صورها النفسانية التفصيلية التي ترتسم في النفس الخيالية على هذا الوجه وذلك لضيق هذا العالم وما يتعلق به من التشاعر عن الحضور الجمعي والتمام العقلي والبرائة عن العدم والغيرية والكثرة والانقسام

الموقف العاشر

في دوام جود المبدء الاول وازلية قدرته وبيان انه لم ينقطع ولا ينقطع فيضه عما سواه ابدا ولا يتعطل عن الفعل دائما مع ان العالم متجدد كائن فاسد وانما الذي لا يبيد ولا ينقص ولا ينفد ابدا هي كلمات الله التامات وعلومه الباقيات وهي ليست من جملة العالم وما سوى الحق كما اشرنا اليه مرارا وفيه فصول

فصل

في الاشارة الى شرف هذه المسئلة وان دوام الفيض والجود لا ينافي حدوث العالم وتجدده في الوجود اعلم ان هذه المسئلة من عظائم المهمات الحكمية والدينية التي يجب تقريرها في الاذهان والعقول ولا يمكن الوصول الى معرفة الله وتوحيده وتنزيهه عن الكثرة والنقصان الا باتقان هذه المسئلة الشريفة على وجه يطابق البراهين الحكمية ويوافق القوانين النبوية وقد يتوهم اكثر ضعفاء العقول والجمهور من المترسمين ان اقوال الملتزمين للقواعد الحكمية والعلوم العقلية وحججهم وادلتهم مخالفة للشرايع الالهية والمجانبة لاراء الانبياء وان اساطين الحكماء الاقدمين يقولون ان العالم قديم بالكلية وان الافلاك والكواكب صورها وهيولياتها بل هيولى العناصر

وكليا انها قديمة بالهويات الشخصية مستمرة الذوات بوجوداتها وشخصياتها لا داثرة ولا زائلة ولا حادثة ولا فاسدة وهذا قد ذكرنا في مباحث مقولة الجوهر واقسامها انه افتراء على اولئك السابقين الاولين قدس الله انوارهم واسرارهم عن هذا الظن القبيح المستنكر المخالف لما جائت به الرسل واولياؤهم نعم ذهبوا الى ان وجوده دائم وفيضه غير منقطع ولكن العالم متجدد مع الانفاس ومن هذا الوجه قوله عز ذكره كل يوم هو في شان وليست شؤونه الا افعاله وتجليات اسمائه كما سبق بيانه ولا يمكن حدوث الفعل من المبدأ التام ولا ارتباط المتغير بالثابت القديم الا بنحو دوام التجدد والانقضاء والتدرج في الحدوث والبقاء واتصال السيلان والتصرم في الوجود والفناء كما هو المشهور عند الجمهور في نفس الحركة حيث قيل انها هوية تدريجية توجد في الخارج شيئا فشيئا وتعدم شيئا فشيئا واما عندنا فالحركة ليست من الهويات الخارجية بل امر عقلي معناها نفس الخروج من القوة الى الفعل على التدريج وهو كسائر المفهومات الاعتبارية التي تصلح لان تكون عنوانا لحقيقة خارجية والذي ينتزع منه هذا المعنى المصدري هو الذي الخارجي التي يخرج وجوده من القوة الى الفعل تدريجا فوجوده لا محالة تدريجي وحدوثه بعينه يلزم الزوال وانقطاع بعضها عن بعض عين الاتصال وليس هذا الذي ذكرناه صفة الحركة لانه ليست في الحركة حركة وليس لها وجود تدريجي بل هي عبارة عن تدريج وجود شيء اخر وخروجه الى الفعل يسيرا يسيرا فالحركة عبارة عن متحركية شيء اخر في الحصول لا متحركية نفسها والا لتسلسلت الحركات الى غير نهاية والذي يتدرج وجوده بالذات هو بعض انواع المقولات ففي المشهور هي انواع اربع من المقولات الكم والكيف والاين والوضع وفي التحقيق هي انواع خمس وهي الاربع المذكورة مع مقولة الجوهر فان الطبائع المادية والنفوس المتعلقة بالابدان الطبيعية كلها متحركة في ذاتها وجوهرها عندنا كما اقمنا البراهين عليه وبينا ان جميع الهويات الجسمانية التي في هذا العالم سواء كانت بسائط او مركبات وسواء كانت صورا او موادا وسواء كانت فلكية او عنصرية وسواء كانت نفوسا او طبائع فهي مسبوقة بالعدم الزماني فلها بحسب كل وجود معين مسبوق بعدم زماني غير منقطع في الازل ففي الازل اعدام جميع الاشخاص الجسمانية والهويات الطبيعية اذ كلها على الاستغراق الشمولي الافرادي والجمعي مما يصدق عليها انها مسبوقة بعدم ازلي فكلها حادثة ليس فيها واحد شخصي مستمر الوجود ولا حقيقة ثابتة الهوية فان المسمى بالكلي الطبيعي والمهية لا بشرط ليس لها في ذاتها من حيث ذاتها وجود ولا وحدة ولا كثرة ولا استمرار وثبات ولا ايضا انقطاع وتجدد بل هي في جميع هذه الصفات تابعة لافرادها موجودة بعين وجودها واحدة بوحدتها كثيرة بكثرتها قديمة بقدمها حادثة بحدوثها فاذا تحقق وتبين بالبرهان ان جميع افرادها حادثة فهي لا محالة حادثة في نفس الامر وان لم تكن حادثة بحسب اعتبار ذاتها من حيث ذاتها لكنها كما لا تكون حادثة من اعتبار ذاتها بذاتها فكذلك ليست بقديمة من تلك الحيثية ومن هيهنا ينكشف ويظهر ان ما اشتهر عن الحكماء وادعى به اكثر الاذكياء من ان طبائع الانواع المتعاقبة الاشخاص قديمة وان كانت اشخاصها كلها حادثة اذ المهية محفوظة بتعاقب الاشخاص ليس بصحيح اصلا بل فيه مغالطة من اخذ الحد مكان المحدود وفيه خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمفهوم وان اكثر الناس زعموا ان معنى كون المهية واحدة والافراد متكثرة هو ان يكون هناك امر واحد متقيد بقيود مختلفة ويعرضه صفات مختلفة ويعرضه صفات متقابلة يكون محفوظ الذات معا واذا زال بعض القيود والتعينات لا يزول ذلك الامر بزواله بل يبقى مستمرا ثم يلحقه بعض اخر منها وذاته هي بعينها كمحل واحد يطرء عليه صفة بعد اخرى وهو هو بعينه كجسم يبيض تارة ويسود اخرى ويتسخن تارة ويتبرد اخرى وهو بعينه ذلك الجسم الموجود اولا مع تبدل الصفات وتغاير الاحوال وهذا سهو عظيم عند المحققين فان الشيخ الرئيس شنع على من زعم ان الكلي الطبيعي في الخارج شيء واحد بالذات متكثر باللواحق موجود في امكنة متعددة وفي ازمنة متكثرة حتى قال ان نسبة المعنى الكلي الى الجزئيات ليست كنسبة اب واحد الى ابناء كثيرين بل كنسبة اباء الى ابناء وليس كل واحد من الناس انسانا بمجرد نسبته الى انسانية تفرض متمايزة عن الكل بل لكل واحد انسانية اخرى هي بالعدد غير ما للاخر من الانسانية واما المعنى المشترك فيه فهو في الذهن وقد سلف تحقيق هذا المبحث في مسائل المهية

تنبيه تفريعي ومن العجب من اتباع الفلاسفة حيث ان المتكلمين لما حاولوا اثبات البداية والانقطاع للحركة والزمان وما يطابقهما من الحوادث المتعاقبة باجراء التطبيق والتضايف وغيرهما فيها قالوا ان هذه المتعاقبات والحوادث لا كلية لها في الخارج ولا في الخيال حتى يجري فيها المطابقة والمضايفة ويحكم عليها بالانقطاع وقد ذهلوا وغفلوا عن ان تلك الامور لما لم يكن لمجموعها وجود في الخارج لا يمكن الحكم بازليتها وقدمها كما لا يمكن الحكم بتناهيها وانقطاعها فكيف يصح القول منهم بازلية الحركات وقدم الزمان ولا تناهي الحوادث على وجه العدل بل الحق

ان يسلب عنها القدم واللاتناهي بمعنى السلب العدولي وكذا يسلب عن مجموعها الحدوث والتناهي سلبا بسيطا ولكن يثبت لكل واحد واحد من جزئيات الحركة والزمان والحوادث الحدوث ويحكم عليها بالتناهي والانقطاع حكما ايجابيا تحصيليا ولا يلزم من ذلك ان يكون الكل حادثا لان الحكم على كل واحد قد لا يتعدى الى الحكم على المجموع كما لا يلزم من ذلك ايضا ان يكون الكل اى المجموع قديما كما زعم ولا ايضا ان يكون الكلي الطبيعي قديما كما مر بيانه وليس لمتوهم ان يتوهم ان الكل اذا لم يكن له نهاية ثبت انه لا نهاية له وان الكلي اذا لم يكن في ذاته حادثا كان في حد ذاته قديما لانا نقول اما في الاول فبان ما لا وجود له لا يثبت له شيء اصلا فالحكم الايجابي يستدعي وجود الموضوع فكيف يثبت لما لا ثبوت له شيء من الاشياء سواء كان ذلك الامر وجوديا او عدميا كالعمى واللابصر واللاكتابة فالمعدوم كما يسلب عنه البصر كذلك يسلب عنه اللابصر وقد علمت ان ليس نقيض ثبوت البصر لشيء ثبوت اللابصر له بل نقيضه سلب ثبوت البصر له على ان يكون قاطعا للنسبة الثبوتية واردا عليها لا ان يكون النسبة واردة عليه رابطة اياه بالموضوع فالكتابة واللاكتابة بمعنى العدول كلتاهما مسلوبتان عن المعدوم بمعنى ان ليس شيء منهما ثابتا له لا ان ليسية شيء منهما ثابتة له واما في الثاني ان معنى قولنا ان الكلي الطبيعي غير حادث ان الماهية ليست من حيث هي هي متصفة بالحدوث بمعنى ان حيثية الاتصاف بالحدوث ما نشات من نفس الذات لا انها لا توصف بالحدوث في الواقع بل هي متصفة بالحدوث في الحقيقة لان اتصاف الفرد بكل صفة هو عين اتصاف الطبيعة لا بشرط شيء بتلك الصفة بعينها ثم لو سلمنا ان الماهية من حيث نفسها غير متصفة بالحدوث لكن لا يلزم من ذلك اتصافها في نفسها بالقدم او اللاحدوث لما سبق في مباحث الماهية انه اذا سئل عن الماهية من حيث هي هي بطرفي النقيض فالجواب السلب من كل شيء بتقديم السلب على الحيثية وبالجملة هذه الماهيات التي افرادها متجددة كائنة فاسدة اذا سئل عن كيفية حصولها في الاعيان هل هي حادثة او قديمة فالجواب انها في نفس الامر وبحسب الخارج حادثة وليست بقديمة ولا دائمة اصلا اذ لو اتصفت بالازلية والدوام في الخارج او في نفس الامر لكان لها لا اقل فرد واحد موصوف بالقدم اذ لا وجود لها الا في الافراد بل وجودها وجود الافراد بعينها فلا اتصاف لها بشيء من العوارض الا بسبب اتصاف فرد منها به واذ ليس في افرادها شيء يوصف بالقدم والدوام فلا يوصف الماهية ايضا بذلك واذا سئل عنها بانها هل هي من حيث ذاتها قديمة او حادثة فالجواب سلب كل من الطرفين القدم والحدوث واللابداية والبداية واللاانقطاع والانقطاع جميعا لانها لا توصف بشيء منها من حيث ذاتها لذاتها وانما توصف بها في الواقع من جهة وجودها الذي هو نفس وجود افرادها **فصل** في بيان حدوث الاجسام بالبرهان من ماخذ اخر مشرقي غير ما سلف في مباحث احكام الجوهر من العلم الكلي وهو ان كل شيء يوصف بصفة من الصفات لا بد ان لا يكون بحسب وجود نفسه ومرتبة قابليته ومعروضيته موصوفا بما ينافي تلك الصفة والا لزم اتصاف امر واحد بالمتنافيين سواء كان الاتصاف بحسب العقل في ظرف التحليل او في الخارج والقسم الاول كالماهية في اتصافها بالوجود وعروضه لها فان الماهية لو كانت بحسب نفسها معدومة لما امكن عروض الوجود لها بل ينبغي ان لا تكون الماهية من حيث نفسها متعينة باحد الطرفين اعني الوجود والعدم حتى يتصور عروض شيء منهما لها والقسم الثاني كالمقدار الجسماني او الاتصال الامتدادي العارض للهيولى فانه يجب ان يكون الهيولى غير متعينة الذات باللامقدار ولا بتجردها في ذاتها عن الامتداد حتى يمكن قبولها للممتد في ذاته واتصافها بالمقدار لذاته وكذا الوضع والحيز اذا عرض لشيء وصار ذلك الشيء بعروضه اياه ذا وضع وحيز يجب ان لا يكون بحسب وجوده في نفسه والمجرد عن الوضع والحيز في وجوده وتعينه لا محالة يكون وجوده وجود امر عقلي بل يكون بالضرورة عقلا صرفا مفارق الذات عن المقدار والجسمية ولوازمها فكيف يصح له ما يجعله متجسما ذا وضع ويعرض له التلبس بهذه الامور فظهر ان الامر القابل لمثل هذه الامور يجب ان يكون حالته بالقياس اليها حالة امكانية مبهمة ناقصة لنسبة تلك الحالة الى كل منها نسبة النقص الى الكمال ونسبة الضعف الى القوة ولهذا يقال ان الهيولى في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة ولا واحدة ولا كثيرة ولا ذات وضع وحيز ولا غير ذات وضع وحيز ثم اعلم انه فرق بين الاحوال التي هي من ضروريات وجود الشيء ولوازم هويته بحيث لا يمكن خلو الموضوع عنها وعما يستلزمها او ما يلزمها بحسب الواقع والاحوال التي ليست من هذا القبيل فيمكن خلو الموضوع عنها في الواقع فالقسم الاول كالمقدار والوضع والمكان والزمان للجسم والقسم الثاني كالسواد والحرارة والكتابة واشباهها له ففي القسم الاول لا بد ان يكون محلها وقابلها غير متقوم الذات في وجوده ليست اقواله مهيئة ومفهومة الا بصورة محصلة اياه مفيدة لوجوده ولهذا لا بد ان يكون محل الجسمية ولوازمها من المقدار والوضع

وغيرهما مادة غير متقومة الوجود الا بالصورة المستلزمة لها بخلاف القسم الثاني فان محل السواد وان وجب ان لا يكون متعينا بالسواد ولا باللاسواد
وبما يضاده بل بحالة امكانية لا يابى عن عروض كل من السواد وما يضاده الا ان ذلك المحل يمكن ان يتحصل له وجود غير مفتقر في تقومه الى صورة
لونية او سوادية لان اتصافه بالسواد ليس نحو وجوده ولا من لوازم هويته في ذاته فيجوز ان يوجد جسم لا لون له ويمكن ان يتصور عنصر لا حار
ولا بارد اعني الحرارة والبرودة المحسوستين العارضتين فاذا تقرر هذه المقدمات نقول لا شبهة في ان كون الشيء واقعا في الزمان
وفي مقولة متى سواء كان بالذات او بالعرض هو نحو وجوده كما ان كون الشيء واقعا في المكان وفي مقولة اين سواء كان ذلك الوقوع بالذات
او بالعرض هو نحو وجوده فان العقل المستقيم يحكم بان شيئا من الاشياء الزمانية او المكانية يمتنع بحسب وجوده العيني وهويته الشخصية
ان ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود بحيث لا يختلف عليه الاوقات ولا يتفاوت بالنسبة اليه الامكنة والاحيان ومن جوز ذلك
فقد كابر مقتضى عقله وعاند ظاهره باطنه ولسانه ضميره فاذن كون الجسم بحيث يتغير ويتبدل عليه الاوقات ويتجدد له المضي والحال
والاستقبال مما يجب ان يكون لامر صوري داخل في قوام وجوده في ذاته حتى يكون مرتبة قابليته لهذه التجددات غير متحصلة الوجود في نفس
الامر الا بصورة التغير والتجدد ولا متقدمة في الوجود على صفة التغير والانقضاء بل انما له الاتصاف بامكان ذلك الوصف وقبوله معا
بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر لا في حاق الواقع وعين الاعيان كما ان الهيولى لها في ذاتها بحسب ذاتها ان لا يكون متجسدة ولا لا متجسدة
ولا متقدرة ولا غير متقدرة ولا متحيزة ولا لا متحيزة ولا ذات وضع ولا ذات عدم وضع حتى يمكن اتصافها بكل من هذه الامور ومع ذلك
فان الواقع منها في نفس الامر ليس الا التجسم والتقدر ولوازمهما من الاين والوضع وغير ذلك وقد علمت الفرق بين عدم الاتصاف بصفة
في نفس الواقع وبين عدم الاتصاف بها في مرتبة الواقع والاول غير مستلزم للثاني وكذلك الفرق ثابت بين الاتصاف بصفة في الواقع
وبين الاتصاف بتلك الصفة كل في مرتبة من الواقع والاول لا يوجب الثاني فان المهية قد تتصف بوجودها في نفس الواقع ولا تتصف به
في مرتبة ذاتها من حيث هي هي وكذا الهيولى متصفة بالتجسم والتقدر في نفس الامر وليست متجسمة ولا متقدرة في حد نفسها ومرتبة قابليتها
نعم كل ما يثبت للشيء في مرتبة نفسها بما هي هي فهو لا محالة ثابت لها في الواقع دون العكس الكلي وليس الامر كذلك في جانب السلب كما تكرر بيانه
فاذن تبين وينكشف ان نعت التغير والتجدد للاجسام ووقوعها في مقولة متى امر صوري جوهري مقوم لها او مقوم لما يلزم وجودها
وتشخصها او في مرتبة وجودها وتشخصها وليس من العوارض التي يمكن تجرد الجسم عنها وخلوه في الواقع عن عروضها كالسواد والحرارة
ونظايرهما فوجب ان يكون صورة الاجسام صورة متجددة في نفسها وطبيعتها التي بها يكمل ذاتها ويتحصل نوعيتها ويتقوم مادتها
امرا متجددة الهوية مندرجة الكون حادثة الذات كائنة فاسدة لا تزال تتجدد وتنقضي وتستقبل وتمضي وتحضر وتغيب في ذلك بحسب
الوجود الخارجي والتشخص العيني وان لم يكن كذلك بحسب المهية العقلية ولا بحسب مرتبة المادة الهيولانية لها وبالجملة كلما يوصف به الحركة
والزمان بحسب المهية عند القوم من الانقضاء والحدوث والاستمرار التجددي والبقاء الحدوثي فذلك مما يوصف به الاجسام الطبيعية
بحسب وجوده الطبيعي التشخصي في حد هويتها الخارجية المتقدمة على سائر اللواحق العرضية لجميع الموجودات التي في هذا العالم واقعة لذاتها
في الزمان والتغير مندرجة تحت مقولة متى كما انها واقعة في المكان مندرجة تحت مقولة اين لكن بعضها متاخرة الوجود عن التغير والزمان
كاكثر عوارض الوجود كالسواد والحرارة والحركة وغيرها من الاكوان المسبوقة بالعدم واللاكون لا انفصاليا والاسيما الا الانفعاليات المنقطعة
بغيرها وبعضها من التغير والزمان كطبايع البسائط الفلكية والكوكبية وما يجري مجريها معية ذاتية راجعة الى الفيئية وليست معيته
وجود الجسم في ذاته للزمان كمعية الثابت مع المتغير كما ظنه اكثر الناس الا انهم يفرقون بين معية العقل للزمان ومعية الجسم له بان الجسم لا ينفك
عن الحركة والسكون وكل منهما متغير اما الحركة فبالذات واما السكون فبحسب التقدير بمعنى ان الجسم الساكن لو كان بدل سكونه متحركا لكان
زمان حركته كذا فالجسم وان لم يكن متغيرا بل ثابتا في نفسه فلا يكون في الزمان بل مع الزمان كالعقل لكن بحسب وقوعه في الحركة والسكون
يكون متغيرا فيكون في الزمان فرجعت معيته للزمان الى الفيئية بواسطة الحركة ولم يعلموا ان الشيء الثابت الوجود في ذاته وهويته
كالعقل المفارق يستحيل ان يكون محلا للتغير قابلا للحركة نعم يمكن ان يكون في حد مهيته الذاتية او بحسب مرتبة هيولية الغير المتقومة
بذاتها غير متحرك ولا ساكن وغير متغير ولا لا متغير حتى يمكن ان يتصف بالتغير والحركة في الواقع فالجسم اذا كان ثابت الذات والهوية في
حد طبيعته النوعية الخارجية محال ان يوصف بالتغير والحركة ولا ايضا بالسكون لانه عدم الحركة عما من شانه ان يقبل الحركة واعلم
ان القوم انما وقعوا في هذا الغلط لعدم تحقيقهم الوجود والهوية الخارجية وذهابهم الى ان الوجود والتشخص من الاعتبارات الذهنية

والمعقولات الثانية التي لا يحاذي لها امر في الخارج وذهلوا عن ان الوجود هو نفس الامر العيني الخارجي فضلا عن ان يحاذي له امر آخر في الاعيان
ثم انهم لما اعتبروا مهية الجسم ومهية الحركة والزمان وجدوا ان مهية الحركة ومقدارها خارجة عن مهية الجسم ومعناه فحكموا انهما من العوارض
اللاحقة له كما حكموا في اصل الوجود بالزيادة على المهية وادى بهم ذلك الى ان انكروا كون الوجود متحققا في الخارج وان يكون له ثبوت
للمهية الموجودة وذلك لان العارض مسبوق الوجود بوجود المعروض فاذن متى كان الوجود زائدا على المهية الموصوفة وكل صفة
وجودها فرع وجود موصوفها فيعود الكلام الى ذلك الوجود السابق فيتسلسل او يدور وهما باطلان فاتصاف المهية به انما يتحقق
في ظرف الذهن وقد عرفت ان ذلك غير مجد ولا فرق بين الذهن والخارج في لزوم التسلسل والدور على تقدير كون الوجود امرا مغايرا
للمهية زائدا عليها زيادة الاوصاف اللاحقة لموصوفاتها بعد تمامية تحصلها وفعلية ذاتها بل الامر فيه كما نور الله به قلب من يشاء
من عباده وبالجملة القوم لم يفرقوا بين عوارض المهية وعوارض الوجود والقسم الاول قد يكون متحدا بها في الواقع والعروض للمهية بحسب التحليل
الذهني مرجعه كون الشيء بحيث يكون مفهومه خارجا عن المهية محمولا عليها في الواقع وهذا لا ينافي العينية والاتحاد في الخارج
والوجود نفسه من هذا القبيل فانه من عوارض المهية الموجودة به لا من عوارض وجودها وكذا الفصل للجنس والتشخص للنوع فاذن
كون المندرج في الوجود زائدا في التصور على مهية الاجسام لا ينافي عدم زيادته على هويتها الوجودية الشخصية الخارجية **تلخيص**
وتوضيح معروض التغير والتجدد ومحل الحركة اما امر ثابت الذات متساوي النسبة الى اجزاء الزمان او متغير او ليس بمتغير
ولا ثابت والقسم الاول محال لاستحالة سنوح التغير الموجب لاختصاص الشيء الى وقت معين على امر مفارق في ذاته عن كافة الازمنة
والاوقات والقسم الثاني لا يخ اما ان يكون ذلك التغير زائدا على ذاته في الوجود ام لا والاول يوجب اعادة الكلام في المحل ولزوم التسلسل
او الدور والثاني لا يخ اما ان يكون عين مهيته او عين وجوده والاول باطل لان الذي يكون التغير عين مهيته هي الحركة نفسها ويمتنع
ان يكون محل الحركة حركة اذ الشيء لا يعرض لنفسه وقد برهن ايضا ان الحركة ليست بمتحركة ولا يجوز الحركة في الحركة والثاني هو المطلوب
واما القسم الثالث فهو اما صورة الشيء المتغير او مادته والاول ح فان الذي هو في الوجود بالفعل متغير لا يمكن ان يكون صورته التي بها
يصير بالفعل غير متغيرة ولا ثابتة والثاني هو المطلوب فان المادة في نفسها لما كانت بالقوة من كل وجه فهي وان كانت متغيرة في نفس الامر
بالصورة لكنها في ذاتها غير متغيرة ولا ثابتة ولا متحركة ولا ساكنة لا يقال بقي ههنا قسم اخر وهو ان يكون محل التغير مجموع المركب من المادة
والصورة لانا نقول قد علمت مرارا ان تمام الشيء المركب بصورته لا بمادته فحكم الصورة بعينه حكم المجموع سيما عند من يقول بان التركيب
بينهما امر اتحادي فقد ثبت وتحقق ان الاجسام كلها متجددة الوجود في ذاتها وان صورتها صورة التغير والاستحالة وكل منها حادث
الوجود مسبوق بالعدم الزماني كائن فاسد لا استمرار لهوياتها الوجودية ولا لطبائعها المرسلة ولا لمفهوماتها الكلية اذ الكلي لا وجود
له في الخارج والطبيعة المرسلة وجودها عين وجود شخصياتها وهي متكثرة وكل منها حادث ولا جمعية لها في الخارج حتى يوصف بانها
حادث او قديم فكما ان الكلي لا وجود له الا بالافراد فالكل لا وجود له الا وجودات الاجزاء والاجزاء كثيرة فكذا حدوثها حدوثات كثيرة
والمجموع لو كان له وجود غير وجودات الاجزاء فهو اولى بالحدوث الا ان الحق ان ليس له وجود الا باعتبار الوهم حيث يتوهم الجميع كانها شيء
واحد لكن الوهم ايضا يعجز عن ادراك الامور الغير المتناهية واحضارها معا والفرق بين الكلي الطبيعي والكل ان الكلي له وجود في ضمن
كل فرد فيوصف بالحدوث كما يوصف بالوجود واما الكل فلا وجود له في نفسه اذ الوجود يساوق الوحدة بل عينها كما علمت ولا وجود
له في الجزء ايضا فلا يوصف بالحدوث ولا بالقدم كما لا يوصف بالوجود واما الكلي العقلي فهو وان كان عندنا موجودا بوجود الصور
المفارقة الالهية كما ذهب اليه افلاطن الالهي ومن تقدمه من الحكماء الراسخين والكبراء الشامخين قدس الله تعالى اسرارهم
وشرف انوارهم لكن الصور المفارقة ليست من العالم في شيء ولا هي ما سوى الله تعالى وانما هي صور علم الله تعالى وكلماته التامات التي لا
تبيد ولا تنفد كما قال سبحانه ما عندكم ينفد وما عند الله باق وقوله لو كان البحر مدادا لكلمات الله لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات
فاذن العالم بجميع اجزائه افلاكه وكواكبه وبسائطه ومركباته حادثة كائنة فاسدة كل ما فيه في كل حين موجود اخر وخلق جديد كما قد
ذكره في العلم الكلي وما فوق الطبيعة والله اعلم **فصل** في ذكر ملفقات المتكلمين ونبذ من آرائهم وابحاثهم في هذه المسئلة
قد سبق في العلم الكلي ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان في المهية والنقص عن التمامية في الوجود لا الحدوث كما توهم جمع قالوا
ان الواجب لذاته ان كان بذاته مقتضيا ومرجحا لوجود الممكنات سواء كان المقتضى ذاته فقط او مع صفة من الصفات على ما هو مذهب

المتكلمين ان له صفات واجبة الوجود فهو يتقدم على الممكنات جميع لانه علتها ومرجحها والمرجح دائم فيدوم الترجيح لان كل ما لاجله كان
الواجب لذاته صانعا للعالم مؤثرا فيه كوجود وقت او زوال مانع او وجود شرط او حصول ارادة او طبع او قدرة وبالجملة وجود اي حال كان
على ما يفرضه القائلون بالصفات كالاشاعرة والكرامية وغيرهما من طوائف المتكلمين لا يخ اما ان يكون ازليا كان لا محالة العالم كذلك
لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكن ازليا كان حادثا وكل حادث لا بد له من مرجح حادث والا لكان الحادث غير حادث
ثم يعود الكلام الى ذلك المرجح الحادث في احتياجه الى مرجح اخر حادث ولم تجدد الآن ولم يتجدد قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم حصول
المطلوب من وجود حوادث لا اول لها وبالجملة فقد عرفت ان الواجب الوجود واحد من جميع الوجوه غير متغير ولا متبدل وانه متشابه
الاحوال والافعال فان لم يوجد عنه شيء اصلا بل كانت الاحوال كلها على ما كانت عليه وجب استمرار العدم كما كان وان تجدد
حال من الاحوال المذكورة موجبة لوجود العالم فهو مح لانه ليس في العدم الصريح حال يكون الاولى فيه ان يكون العالم موجودا او
بالباري ان يكون موجدا او يكون فيه حال اخر تقتضي وجوبه لتشابه الحال هذا خلاصة كلامهم في اثبات قدم العالم اقول هذه
المقدمات كلها صادقة حقة اضطرارية لكن مع ذلك لا يلزم منها قدم العالم فانك قد علمت ان المهية المتجددة الوجود ثباتها عين
التجدد وفعليتها عين القوة الاستعدادية ووجودها مشوب بالعدم وتمامه وكماله عين النقص والقصور فهو مستند الى فاعله
التام الفاعلية وموجبه الدائم الفيض الثابت العلية من جهة ثباته وفعليته ووجوده وتمامه وكماله لا من جهة تجدده وقوته
ونقصه وقصوره لانها من لوازم ذاته بلا جعل وتاثير لما علمت ان لوازم المهية غير مجعولة وظاهر ان المعلول لا يلزم ان يكون مثل
العلة في نحو الوجود وقوامه وثباته بل مدار المعلولية على القصور في الوجود عن درجة وجود العلة الفاعلة والقصور انما يكون
بدخول العدم في هوية المعلول نعم الحدوث لو كان وصفا زائدا على وجود الشيء المجعول كان السؤال باللمية واردا على تخصيص ذلك
الحدوث بوقت مخصوص دون سائر الاوقات واما اذا كان الحدوث والتجدد بمنزلة المهية ولوازمها الغير المجعولة فحكمه حكم سائر
المهيات الصادرة عن الفاعل الدائم المتعلقة الوجود بالفاعل الدائم دائما فكما لا يلزم من كون الواجب خالقا للانسان ان يكون
الواجب انسانا والانسان واجبا كذلك لا يلزم من كون المؤثر القديم موجبا للحادث في ذاته ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا
لان الحدوث للموجود المتجدد الهوية بمنزلة الذاتي المقوم للمهيات والجعل غير متخلل بين الذات والذاتي فهذا هو الجواب عن شبهة
الفلاسفة المنكرين للحدوث بما فيه ومعه واما متكلموا اهل الملل فهم طائفتان احديهما القائلون بنفي العلة والمعلولية في الوجود
وبالقدرة الجزافية وليس لاهل العلم كلام معهم لان بناء المباحث العلمية على العلية والمعلولية وايجاب المقدمات ما الحقة لنتائجها
ولو لم يكن الانتاج للشكل الاول مثلا ضروريا ولا النتيجة لازمة للمقدمتين على الهيئة المخصوصة فلا يحصل يقين في العالم واذا
لا يقين فلا علم واذا لا علم فلا اعتماد ولا وثوق على تحقق شيء ولا اطمينان ولا غرض ولا غاية ولا رجوع ولا عود بل يكون الاديان والمذاهب
والمساعي كلها هباء وهدرا اذ يمكن ترتب الفائدة المنظورة على خلاف هذا الذهاب والسعي او نقيض الفائدة المنظورة على هذا
الذهاب والسعي ولا يسئل عما يفعل وهذا الراي قريب من اراء السوفسطائية والثانية القائلون بهما الملتزمون لنفي الترجيح بلا
مرجح فبعضهم اثبت للواجب صفة زائدة على ذاته كالعلم والارادة والحيوة والقدرة وغير ذلك لانهم يقولون السبب في ايجاد العالم
انما هو الارادة فلا بد من مخصص فبعضهم جعل المخصص مصلحة تعود الى العالم وقد علمت في اوائل مباحث العلة والمعلول ان ذلك باطل
وما ادري اي مصلحة لاحد في ان لا يكون قبل عدد مخصوص من دورات الفلك دورات اخرى كثيرة وجودها قبل وجود العالم
وبعضهم جعل المخصص ذات الوقت وهذا ايض باطل اذ وجود المخصص مقدم على وجود المخصص به فالكلام عائد في ذات ذلك
الوقت الذي صار مرجحا لوجود العالم فيه ومخصصا اياه به وبعضهم وهم الكرامية جعل الارادة حادثة قائمة بذاته فيلزم ان يكون
اله العالم محلا للحوادث المتغيرة وذلك مح لوجهين الاول انه يلزم ان في ذاته جهة فاعلية وجهة قابلية وهما جهتان مكثرتان لذات
الموضوع لهما كما علمت والواجب بسيط الحقيقة فهذا ممتنع جدا الثاني لو حلت فيه الحوادث فالحادث الثابت زمانا في ذاته البتة
بعد ذلك ان كانت علة نفس ذاته وجب ان لا يعدم عنها ابدا وان كان المبطل له امرا يضاده فما كان يوجد في ذاته فلا بد لحدوثه
من علة ولبطلانه من علة اخرى حادثة وعلة الحدوث لا تخلو عن الحدوث وعلة البطلان لا تخلو عنه وما هذا شانه هو الحركة
الغير المنصرمة عند الفلاسفة ومحلها الجرم المستدير الفلكي وعندنا هو الطبيعة في وجودها الخارجي وعلى اي نحو لا بد

ان يكون محله هيولى جسمانية فمحل هذه الارادات المتصلة المتجددة ان كان هو ذات البارى جل اسمه يلزم ان يكون له العالم جسما دائم
الحركة متحركا على الدور بل يلزم على ما ذكرنا ان يكون ذاته متجددة الحدوث والاستحالة فيحتاج الى اله اخر يديم وجوده المتجدد بتوارد
الامثال تعالى القيوم الواحد عن ظلمات هذه الاوهام المضلة المعطلة لاولى وساوس الوهم والخيال وترك مسلك التصفية و
التجريد والاخذ بالجدال وبناء البحوث على القيل والقال وان كان محله غير ذاته تع لزم ان يكون ذلك الغير من معلولاته ويكون الواجب
لذاته منفعلا عن معلول المتحرك المتجدد الوجود انفعالا دائما وذلك مح وبابطال الارادة الحادثة في ذات الواجب جل ذكره اندفع قول
بعضهم ان للواجب لذاته ارادات حادثة غير متناهية ولا الى بداية ولم يزل البارى مؤثرا بتلك الارادات الحادثة حتى حدثت ارادة
خاصة موجبة لحدوث هذا العالم ولا يلزم تسلسل الحوادث الى غير النهاية ويكون العقول والنفوس والاجسام كلها حادثة ومن القائلين
بحدوث الارادة كابى على الجبائى وابى هاشم والقاضى عبد الجبار الهمدانى واتباعهم فانهم يقولون بانها قائمة لا في محل وهو ممتنع فان
الارادة اذا كانت عرضا فيحتاج الى محل يقوم به فكيف يقوم بذاته الا ان يريدوا بالارادة معنى اخر جوهريا فيكون من جملة العالم فالكلام
في حدوثه عائد ومنهم من جعلها قديمة وقالوا بان الارادة القديمة هى السبب في ايجاد العالم وانها وان كانت قديمة الا ان الله تعالى
انما اراد احداث العالم في الوقت الذى حدث ولم يكن ارادته متعلقة باحداثه في وقت اخر غير الوقت الذى وجد فيه ولا يجوز ان يسال
عن لمية احداثه وسبب تخصيصه العالم بذلك الوقت دون غيره فان تلك الارادة لذاتها وماهيتها تقتضى التخصيص بذلك
الوقت والاحداث فيه ولوازم الماهيات لا ينبغى ان تعلل بامر من الامور غير ماهياتها التى هى ملزومات لها وانت تعرف ان الامر
لا بد فيها من مرجح داع والاوقات كلها متشابهة وفى العدم الصريح لا يتفاوت شئ عن شئ ولا يتمايز معدوم عن معدوم ولا يتميز
فيه حال يكون الاولى فيه ايجاد العالم وكل ما يفرض قبل العالم مما هو علة لوجوده من حدوث ارادة او وقت وزوال مانع او تعلق علم
او حصول مصلحة او غير ذلك من الاحوال فان الكلام عائد في حدوثه واستدعائه لمرجح حادث كما كان الكلام جاريا في علة حدوث
العالم نفسه وذلك يوجب تسلسل الحوادث الى غير النهاية واما ما ذكره بعض المتكلمين ان الحكماء يقولون ان صدور هذا العالم عن
الواجب لذاته في وقت مخصوص فلم يصح هذا النقل عنهم فان الحكماء متفقون على ان الواجب تعالى متقدم على جميع الممكنات
تقدما ذاتيا والوقت المذكور من جملة الممكنات فانه مقدار الحركة الدورية الفلكية عندهم وعندنا مقدار الوجود الطبيعى المتجدد بنفسه
فلا يتقدم على جميع الممكنات وكذا الحركة وموضوعها والا لزم ان يتقدم الشئ على نفسه وهو محال هذا ما قيل وستسمع منا كلاما في
تقدم البارى تع على جميع الممكنات زمانيا **تذكرة وتسجيل** ولا يمكن لاحد ان يقول ان الارادة القديمة اوجبت وجود
العالم في الوقت الذى وجد فيه وقبل ذلك الوقت لم يكن الارادة القديمة موجبة لوجوده كما انا اذا اردنا ان نفعل فعلا مخصوصا بعد
سنة فان الارادة الموجودة الان يقتضى وجود ذلك المراد بعد سنة ولا يقتضى وجوده فى الحال وان هذا ايضا محال فانه ليس قبل
جميع الممكنات شئ وجب حصول المراد كالحال في المراد الذى يتحصل بعد سنة فان هناك احوالا متجددة مانعة من حصول المراد الا
بعد السنة فلو فرض ان هذا المريد كان قادرا على تحصيل مراده الذى اراده فيما بعد السنة في الحال الذى كان يريده باحضار ذلك
المراد مع وقته الذى كان قدره فيه لكان محضرا اياه مع ذلك الوقت بلا انتظار ولا امهال وليس قبل وجود العالم الا العدم الصريح البحت
وهو متشابه الاحوال في جواز تعلق الارادة به فيستحيل ان يتميز فيه الوقت الذى تعلقت به الارادة القديمة عن وقت اخر بما تلزم وكما
امكن تعلق الارادة بهذا الوقت فتعلقها بالوقت الذى قبل هذا الوقت ايضا ممكن فما الذى اوجب تعلق الارادة بهذا الوقت المكرر دون
غيره وما الذى يميزه عن غيره من الاوقات في تعلق الارادة والشئ لا يتميز عن غيره الا بمخصص ولا مخصص في العدم الصرف كما عرفته غير
مرة فظهر مما ذكرنا دوام جود الجواد المطلق وازلية صنع الصانع الحق وافاضته على الاشياء ازلا وابدا على نسق واحد ولكن دوام جود
المبدع وابداعه لا يوجب ازلية الممكنات لا كلها ولا جزؤها ولا كليها ولا جزئيها كما سبق ان الفلاسفة لو اكتفوا على هذا القدر من اثبات
احدية ذات الصانع وكونه تام الفاعلية كامل القوة والقدرة دائم الجود والرحمة غير ممسك الفيض والعناية ولا مغلول اليدين لكرم ولبسط
لحظة لكان كلامهم حقا صحيحا الا ان متاخريهم زادوا على ذلك وزعموا ان هذه المعانى يستلزم قدم العالم ودوام الفلك والكواكب
ولبسائط الاجرام وصورها ونفوسها نوعا وشخصا ودوام المركبات وصورها ونفوسها نوعا لا شخصا وقد اقمنا البراهين على بطلان
ما ذهبوا اليه من سرمدية المجعولات وقدم شئ من الممكنات عناية من الله وملكوته الاعلى **فصل** في بعض احتجاجات المتكلمين وردها

الملل على انقطاع النفس استدلوا على مذهبهم بحجج عديدة الحجة الاولى ان الحوادث لو كانت غير متناهية ولنكن تلك الحوادث مثلا الحركات
الافلاك ودوراتها فيلزم ان يكون كل واحد من الدورات مسبوقة بعدم ما لا اول لها فيكون العدمات كلها مجتمعة في الازل من غير
ترتيب لان الترتيب انما يكون في الامور الوجودية لا في الامور العدمية واذا كان جميع العدمات المتقدمة على كل واحدة من هذه الدورات
لها اجتماع في الازل فلا يخ مجموع تلك العدمات اما يحصل معها في الازل شيء من الذوات الوجودية او لا يحصل معها شيء من ذلك والاول
يقتضي ان يكون السابق المتقدم مقارنا للمسبوق المتاخر وذلك مح والثاني وهو ان لا يحصل مع تلك العدمات المجتمعة في الازل
شيء من الموجودات فيلزم ان يكون لمجموع الموجودات بداية وذلك هو المطلوب وقد يقررون هذا الوجه بطريق اخر فيقولون اما ان يجوز
حصول شيء منها فيه او لا فان جاز حصول شيء منها في الازل ولم يسبقها غيره فيكون لمجموعها بداية وهذان الطريقان لا يبتنيان على
قاعدة ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد وقد يقررون هذا الوجه بناء على ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد من الحركات و
الحوادث مسبوق بالعدم فيكون الكل مسبوقا بالعدم او كل واحد منها داخل في الوجود فيكون الكل داخلا في الوجود منحصرا فيه فلا
يكون غير متناه ويجاب عن الطريق الاول انكم ان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له كونه غير مسبوق بحادث اخر مطلقا
فذلك ممنوع فان عدم كل حركة يكون مسبوقا بحادث اخر الى لا نهاية له وان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له ان يكون
كل من الحوادث مسبوقا بعدم ما ولا يكون مسبوقا بحادث اخر بعينه فلا يلزم من صحة هذا الاجتماع الاعدام في الازل فان معنى كون
الشيء ازليا كونه غير مسبوق بالغير مطلقا واذا كان كذلك فلا يلزم من عدم السبق بحادث معين عدم السبق بحادث اصلا لما عرفت
انه لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما الجواب عن الطريق الثاني فبان يقال ان مسمى الحركة والحوادث وهو القدر المشترك
بين جميع الافراد اما ان يوخذ داخلا في جملة الحركات والحوادث المذكورة ام لا يوخذ كذلك فان اخذ داخلا فيها فاذا قيل اما ان يجوز حصول
شيء من الحركات والحوادث في الازل او لا يجوز فنختار ح حصول شيء منها في الازل وذلك الشيء هو مسمى الحركة ولا يلزم من كونه غير مسبوق
بغيره ان يكون هو اول الحركات والحوادث وانما يكون ذلك لازما ان لو كان هو الاول واما اذا لم يوخذ ذلك المسمى داخلا فيها فنختار
حصول شيء من تلك الحركات والحوادث في الازل قولهم لو كان كذلك لزم ان يكون لمجموعها بداية قلنا لا نسلم فان الحق على ما قررنا
ان كل واحد من الحركات والحوادث يسبقها مثلها الى ما لا يتناهى فيكون مسمى الحركة المذكورة محفوظة بواسطة تعاقب الحركات ازلا
وابدا وفيه نظر فلا تذهل ويجاب عن الوجه الثاني الذي يبتني حكم الكل على حكم كل واحد فقد عرفت فساده الا ان يقرر كما قررناه وهو
منقوض الآن بقولنا كل ممكن ما عدا الحركة يجوز ان يقع كل واحد في الوجود دفعة واحدة ولا كذلك جميع الممكنات التي هي غير الحركة
فانها لا يمكن وقوعها دفعة لان منها ما لا يقع الا على الترتيب الزماني وكذلك يصدق ان كل واحد من الضدين يمكن حصوله في محل
واحد في وقت واحد ولا كذلك المجموع ويجاب بجواب اخر وهو الاصل في هذا الباب وذلك ان الحوادث الماضية لا يمكن ان يكون لها
كل مجموعي ابدا فيلزم من ذلك ان يكون ذلك الكل مسبوقا بالعدم او غير مسبوق لان تلك الحوادث معدومة والمعدوم لا كل له اصلا
فلا يصح الحكم عليه بل ليس الموجود من تلك الحوادث في كل وقت الا واحدا ومتناه الحجة الثانية لهم في اثبات حدوث العالم ان الحوادث
في الازل لو كانت غير متناهية لزم ان يكون وجود كل واحد منها يتوقف على انقضاء ما لا يتناهى من الحوادث وكلما يتوقف وجوده
على انقضاء ما لا يتناهى فوجوده محال ينتج ان الحوادث لو كانت غير متناهية لكان وجود كل منها محالا وبطلان ذلك ظاهر والجواب
انكم ماذا تعنون بهذا التوقف ان عنيتم به المفهوم المتعارف وهو انه يقتضي عند كونه معدوما انه يتوقف وجوده على كذا فالممنوع من التوقف
على غير المتناهي ما يكون الشيء متوقفا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد وظاهر ان الذي لا يكون وجوده الا بعد وجود ما لا يتناهى
في المستقبل لا يصح وقوعه فاما في الماضي فلم يكن وقت او حالة كان فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوما فحصل
بعد ذلك وحصل بعده الحادث اذ ما من وقت يفرض الا وكان مسبوقا بما لا يتناهى في لا بالي مما يتوقف على حركات الا ويتوقف
نه ما لا يتناهى وان عنيتم بهذا التوقف انه لا يقع شيء من الحوادث الا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فان الخصم مذهبه
انه لا يقع حادث الا وتسبقه حوادث لا الى بداية ولا يصح وقوعه الا هكذا فكيف يجعل محل النزاع مثبتا لنفسه فان جعل محل
النزاع مقدمة مستعملة في ابطال نفسها او اثبات نفسها من قبيل المصادرة على المطلوب الاول وهو من جملة المغالطات المذكورة
في المنطق وبالجملة فالتوقف المذكور ان جعل بالمعنى الاول العرفي فالملازمة ممنوعة وان عني به المعنى الثاني فالملازمة مسلمة ولا

ممنوع كما ذكرنا الحجة الثالثة ان الحوادث الواقعة في الزمان الماضي لها اخر وكل ما له اخر فهو متناه ينتج ان الحوادث الواقعة في الماضي متناهية اما بيان الصغرى فلان الآن الحاضر آخر ما مضى وآما بيان الكبرى فظاهر والجواب انكم ماذا تعنون بقولكم ان الآن آخر ما مضى ان عنيتم بكونه آخرا انه ليس بعده شئ من الزمان اصلا منعنا الصغرى فان مذهب الخصم ان بعده آنات وازمنة لا تتناهى وان عنيتم به انه اخر ما مضى بحسب فرضنا واعتبارنا فقط فلا يلزم منه ان يكون آخر ليس بعده شئ اخر واما النهاية المذكورة في الكبرى ان كل ما له اخر فهو متناه ان اريد بتلك النهاية ان يكون في جانب بداية الحوادث منعنا الكبرى وان اريد ما يكون في الجانب الاخر منها فيصير صورة النتيجة هكذا الحوادث الواقعة في جانب بداية الحوادث متناهية من جهة اخرها لكن لا يلزم من صحة ذلك تناهيها من جهة بدايتها وليس الكلام من جهة آخرها بل الكلام انما هو من جهة اولها وبدايتها فلا يضر ما ذكروه الحجة الرابعة ماخوذة من برهان تناهي الابعاد انا اذا اخذنا الحركات الماضية من هذه السنة التي نحن فيها الى الازل جملة ومن السنة التي قبلها الى الازل جملة اخرى ثم طبقنا في الوهم الطرف المتناهي من احدى الجملتين على الطرف المتناهي من الجملة الاولى ما يشبهه ويقابله في الجملة الثانية فلا يخ اما ان ينقص الجملة الناقصة في الطرف الاخر او لا تنقص فان لم تنقص بل ذهبتا الى غير النهاية كان الناقص مساويا للزائد ويكون الشئ مع غيره كلا معه هذا محال وان نقصت احدى الجملتين عن الاخرى لزم تناهي الجملة الناقصة من الجملة الاخرى التي في جهة الاول والجملة الثانية الزائدة على الناقصة بمقدار متناه لا بد ان تكون متناهية فالجملتان من الحركات الماضية وكذا الحوادث المقارنة لها متناهية في جانب الازل وذلك هو المطلوب والجواب ان الحركات الماضية التي تالفت منها الجملتان معدومة والامور المعدومة لا كل لها فيكون فرض اجتماعها في الازل محالا وح لا يلزم من فرض اجتماع ذلك المحال انقطاع الحركات في الماضي لما عرفت من ان اجتماع الحركات المتعاقبة التي لا يمكن وقوعها في الوجود الا شيئا فشيئا الحجة الخامسة ان الواجب لذاته لو كان علة تامة لوجود العالم ومعلوم انه يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها ومن دوامها دوامه فاذا فرضنا عدم الواجب لذاته لزم منه عدم العالم وبالعكس ويلزم من صحة ذلك التلازم ان يكون العالم مساويا للواجب لذاته وذلك مح والجواب ان ذلك اللزوم الذي ذكروه بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة من الطرفين فان ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلول واما ارتفاع المعلول فلا يوجب لذاته ارتفاع العلة بل ارتفاع المعلول يستدل به على ان العلة قد ارتفعت قبل ذلك لا ان ارتفاع المعلول اوجب ذلك فاتضح الفرق بين اللزومين الحجة السادسة ذكره صاحب المطارحات نيابة عن المتكلمين فقال النفوس الناطقة حادثة وباقية بعد البدن على ما اعترفتم به فلها اجتماع بعد المفارقة فذلك المجموع اما ان يكون حادثا او غير حادث ويمتنع ان يكون غير حادث لانه معلول الآحاد الحادثة على ما ذهبتم اليه ومتى كانت العلة حادثة كان المعلول حادثا لا محالة فمجموع النفوس الناطقة الحاصلة بعد مفارقة الابدان حادث واذا ثبت ان مجموعها حادث لزم ان يكون للحوادث بداية فان الحوادث لو لم تكن متناهية في جهة الماضي كانت النفوس الحادثة بحسب حدوث الابدان غير متناهية الى نفس لا يكون قبلها نفس اخرى وح يلزم ان لا يكون مجموعها حادثا بالضرورة لكن مجموعها في الماضي حادث على ما عرفت فالحوادث لا محالة لها بداية وذلك هو المطلوب واجاب عنه من وجوه الاول ان ذلك المجموع الذي اخذتموه من النفوس الناطقة في الزمان الماضي وان كان حادثا لكن لا يلزم من حدوثه ان يكون للحوادث آنا ما بداية لان كل آحاد لها مجموع فان ذلك المجموع باضافة اليه واحد يحصل له مجموع اخر مغاير للمجموع الاول والنفوس الناطقة الحادثة في الماضي وان كان لها الآن مجموع الا انه دائما في كل وقت يتبدل ويحصل مجموع غير ما كان بسبب حدوث النفوس في كل وقت وانضمامها الى الكل مجموع يحدث مجموع اخر حدوثا زمانيا وهكذا لا يزال يتبدل ذلك المجموع الى ما لا يتناهى وليس الحكم مختصا بالنفوس الناطقة بل حال جميع الموجودات هكذا فانه اذا اخذ قديمها مع حادثها مجموعا فان ذلك المجموع لا محالة يتبدل في كل وقت بحسب حدوث الحوادث وانضمامها اليه ويحصل مجموع اخر غير المجموع الاول الذي كان قبل الزيادة وهذا لا يدل في النفوس الناطقة على نهايتها وبدايتها بل في كل وقت يحصل مجموع اخر غير ما كان حادثا قبل حدوث الحادث اللاحق ولا يلزم من ذلك ان يكون هناك وقت لا يحصل فيه شئ من النفوس الناطقة ولا يدل على ان لها بداية لا يمكون قبلها نفس فاندفع ذلك السؤال والجواب الثاني ان النفوس الباقية بعد المفارقة لا كل لها فلا يكون لها مجموع حقيقي اذ لا ارتباط لبعضها ببعض بحيث يمكن عدها وحصرها فلا يلزم ما ذكروه من نهاية الحوادث والجواب الثالث انا ولئن سلمنا تناهي النفوس الناطقة وحدوثها في الماضي ولكن لا يلزم من ذلك تناهي الحوادث لجواز ان يكون الحوادث غير متناهية في الماضي مع تناهي النفوس وحدوثها بان يتشكل الفلك بشكل غريب يحدث فيه نوع من الحيوانات لم يوجد قبل ذلك

ولا يوجد بعده ويكون الانسان من هذا القبيل وح يكون نوعه حادثا بعد ان لم يكن فلا يلزم من تناهيها تناهي الحوادث وهذا الجواب سخيف جدا وصدوره عجيب عن باحث حكيم فان العناية الالهية كيف يقصر عن ايجاد اشرف الانواع الطبيعية في ازمنة غير متناهية ولا يحفظ نوعه بتعاقب الاشخاص والامثال مع انه بديم ويحفظ طبايع انواع هي ادون واخس منها على ان قاعدة الامكان جارية في كليات الانواع وان لم يجر في جزئياتها المتغيرة وايضا لكل طبيعة نوعية صورة عقلية في عالم الربوبية يجب ان يكون ذات عناية برقايقها واظلالها يحفظها وادامتها في كل وقت وتلك الصورة هي اسم الهي عند العرفاء وتجل من تجليات الحق الاول الذي كل يوم هو في شان الحجة السابعة ان كل عدد سواء كانت آحادها متناهية او غير متناهية فهي اما زوج بالفعل وكل زوج منقسم بمتساويين ويكون نصفها اقل من كلها وكلما كان الشيء اقل من غيره كان متناهيا واذا تناهى النصف تناهى الكل وان كانت فردا فاذا نقصنا منها واحدا صار زوجا والزوج كما عرفت متناه فاذا اضفنا ذلك الواحد الى ذلك الزوج المتناهي صار الكل متناهيا فعلى كلا التقديرين يكون النفوس الماضية متناهية ويلزم من تناهيها تناهي الحوادث والجواب قال الشيخ في المباحثات والمطارحات انا لا نسلم ان النفوس الناطقة المفارقة للابدان لها عدد موجود في الاعيان لما عرفت ان العدد امر اعتباري لا وجود له في الاعيان فلا يوصف بزوجية او فردية ولا قلة ولا كثرة ولا مساوات ولا تفاوت فلا يكون لها عدد في الاعيان اذ لا ارتباط لبعضها ببعض في نفس الامر ولا في الاذهان ايض فان الذهن لا يمكنه عدها وتصورها على سبيل التفصيل والاكتناه وعلى تقدير ان نسلم ان لها عددا فلا يلزم من ذلك ان يكون اما زوجا او فردا فان الزوجية والفردية والتساوي والتشارك والتباين والجذرية والمجذورية وغيرها من خواص العدد المتناهي وافراده لا من خواص مطلق العدد ثم لئن سلمنا عدم خلوها من الزوجية والفردية فلم قلتم ان كل عدد اقل من غيره يجب ان يكون متناهيا لانتقاض هذه القاعدة بالمآت الغير المتناهية التي هي اقل من الالوف الغير المتناهية وكذلك مقدورات الله تعالى عند المتكلمين اقل من معلوماته لدخول الممتنعات في قسم المعلومات دون المقدورات مع عدم تناهيها اقول في هذا الجواب وجوه من النظر منها ان الحكم بان العدد غير موجود على الاطلاق غير صحيح وهذا الشيخ انما حكم على اعتبارية العدد لان الوحدة والوجود والتشخص كالامكان والشيئية والمعلومية امور ذهنية اعتبارية ولما كان العدد عبارة عن المؤلف عن الوحدات وما يتركب عن الاعتباريات فهو لا محالة اعتباري فالعدد اعتباري واما نحن فقد اقمنا البرهان على ان الوجود في كل موجود عين حقيقته والمهية به تكون موجودة وعند التحليل يحكم بان الوجود عيني والمهية المجردة عنه اعتبارية محضة والوحدة هي عين الوجود فتكون موجودة فبطلت هذه الحجة اعني الحكم بان العدد اعتباري لانه مؤلف من الاعتباريات ومنها انه هب ان العدد امر اعتباري لكنه ليس من الاعتباريات الكاذبة الغير المطابقة لما في نفس الامر حتى يتفرع عليه انه غير قابل للقسمة الى الزوجية والفردية والمساواة واللامساواة كيف وهذه الصفات يعرض اولا وبالذات للعدد وبواسطته للمعدود وهو ظاهر ومنها ان الغير المتناهي على معنيين احدهما بالقوة وهو الغير المتناهي اللايقفي وثانيهما بالفعل وهو الغير المتناهي العددي ومقدورات الله تعالى عند المتكلمين غير متناهية بالمعنى الثاني لانهم منكرون لوجود الغير المتناهي بالفعل مرتبا كان او غير مرتب متعاقبا كان او مجتمعا والتفاوت انما يجوز في الغير المتناهي بالمعنى الاول كقبول الجسم عند الحكماء للانصاف المتداخلة الغير المتناهية والارباع الغير المتداخلة الغير المتناهية والثانية ضعف الاولى

تذكرة مشرقية واعلم انا قد اشرنا سابقا ان الوحدة معتبرة في كل شيء كالوجود وان الكثرة اذا لم يكن بين آحادها علاقة ذاتية لا يمكن الحكم عليها عند اخذها مجتمعة حكما وجوديا غير احكام الاحاد فان آحادها وحداتها وان كانت موجودة عندنا الا انها ليست موجودة بل هي موجودات كثيرة لكل منها حكم خاص فاذا تقرر هذا فمن هذا المنهج يصح الجواب عن الحجة المذكورة بان النفوس المفارقة ليس لها مجموع له وحدة خارجية حتى يحكم عليها بانها كذا وكذا نعم للذهن ان يعتبر جملة منها وكل جملة في اعتبار الذهن فهي متناهية اذ الذهن لا يقدر على الاحاطة التفصيلية بالامور الغير المتناهية وكل مبلغ متناه من النفوس فهو اما زوج او فرد ولا يلزم منه الا التناهي في ذلك المبلغ والحوادث التي وجدت معها وههنا نكتة وهي انك ستعلم ان كثيرا من النفوس وهي الكاملة في العلم ستتحد بالعقل الفعال وضرب منها وهي الناقصة الشقية تهوي الى الجحيم ولا تصعد الى عالم النفوس المفارقة وذهب بعض الحكماء كالاسكندر وغيره حتى الشيخ الرئيس ايض في بعض رسائله ما قال ان النفوس الناقصة هالكة لا تبقى بعد البدن وهذا المعنى يستفاد من بعض روايات اصحابنا الامامية عن ائمتنا ع وضرب اخرى منها متفرقة في طبقات النشأة الآخرة وعلى هذا فلا جمعية لها في مكان يحويها او زمان يحيط بها او في رباط عقلي يجمعها نكتة اخرى ان الجملتين اذا ترتبتا ترتبا

وضعيا كما في المقادير او عقليا كما في العلل والمعلولات فلكل منها التساوي والانتظام بين آحادها فاذا لوحظ الاول من آحاد احديهما
بازاء الاول من آحاد الاخرى تطابق بقية الاحاد من غير ان يحتاج العقل الى ملاحظة كل من الآحاد مع نظيره ملاحظة تفصيلية بل يكفي
الملاحظة الاجمالية واما في غير المرتبة او في الامور الاعتبارية المحضة فلا يكفي الا تطبيق الجميع واحدا واحدا مع ما يحاذيها على التفصيل
والعقل لا يفي وقد شبه بعضهم الجملتين الاوليين بجملتين ممتدتين بل بخشبتين ممتدتين اذا طوبق مبدأهما والثانية بالحصيات
المتفرقة المجتمعة من غير ترتيب فلا يجري البرهان الا في الامور الموجودة المترتبة فاندفع ما ذكروه من جريان برهان التطبيق والتضايف
وغيرهما تارة من جهة الاثبات والابرام لوجوه اولها في الحوادث على مدارك الفلسفة وثانيها في مراتب الاعداد وثالثها في النفوس
المفارقة بزعم الفلاسفة ورابعها بان وجود الفلك من الازل الى زمان الطوفان اقل منه الى زماننا ونقضا فقط بان وجوده تم من
الازل الى زمان الطوفان اقل منه الى زماننا وخامسها نقضا بان معلومات الله ازيد من مقدوراته لاحاطة الاول بالمحالات بضم
عدم تناهيهما والدليل يعطي امتناعه وسادسها نقضا باشتمال كل موجود على صفات غير متناهية كلزوم امر ولزوم لزومه وهكذا
وغيرهم من النسب المتضاعفة وسابعها نقضا بمنع جواز التطبيق بين السلسلتين لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى بحث
تحصيل
قال بعض الاذكياء الحق ان الغير المتناهي بالفعل مطلقا محال سواء كان بين الآحاد ترتيب او لا وذلك لانه لو تحقق امور غير متناهية
توقف مجموعها على ما بقي منه بعد اسقاط واحد وهذا الباقي على ما بقي منه بعد اسقاط واحد منه وهكذا فيلزم وجود مجموعات
غير متناهية يجري فيها التطبيق فان قلت الموجود في الواقع انما هو الامور الكثيرة المتفرقة ولا وجود للمجموع من حيث الوحدة الا بعد
اعتبار العقل وحدته فلا يلزم الترتيب الواقعي الكافي للتطبيق بين جميع هذه المراتب قلنا اذا وجد كثير كالعشرة مثلا فلا شك انه يوجد
فيه التسعة والثمانية والسبعة والتسعة من حيث انها تسعة واحدة لها جهة وحدة وان لم يعتبرها العقل ويكفي للتطبيق تدبر انتهى
كلامه اقول اما اولا فلما علمت ان معنى وجود الكثرة وجودات آحادها لا ان لها وحدة اخرى غير وحدة الآحاد ولهذا قال المحصلون
من الحكماء ان وحدة العدد هي نفس كثرته لانه مهية ضعيفة الوجود صورتها هي نفس مادتها بعينها كما ان فعلية الهيولى نفس قوتها و
استعدادها فليست الكثرة والعدد وحدة الا بمجرد الاعتبار العقلي من غير ان يكون لها مطابق خارجي فليس لها توقف على شيء في
الواقع اذ ما لا تحقق له في الخارج لا توقف له على غيره واما ثانيا فهب ان للعشرة وجودا ولها توقف وحاجة الى ما هو جزء لها فلا نم
ان لها توقفا على عدد مخصوص مما دونها اذ لا رجحان للتسعة الواحدة على ثمانية واثنين او سبعة وثلثة او ستة واربعة او خمسة
وخمسة فلا اختصاص للتسعة في ان يكون محتاجا اليها اولا دون غيرها بل الحق كما ذكره الشيخ في الهيات الشفا على ان لا توقف للعدد
الا على الوحدات لا غير واما ثالثا فهب ان للعشرة توقفا على مهية التسعة لكن لا توقف لها على تسعة مخصوصة اذ يتصور في كل عشرة
عشرة افراد من التسعة اذ باسقاط كل واحد معين من آحاد العشرة يبقى تسعة مخصوصة فهناك عشرة تسعات لا رجحان لشيء منها
بعينه على البواقي في ان يكون مبدأ لوجود العشرة فيلزم في اعتبار اي واحد منها المبدئية للعشرة الترجيح بلا مرجح ولا بد في الترتيب الجريان
التطبيق من تخصيص في كل واحدة من المراتب كما لا يخفى على المتدبر الحجة التاسعة ان العالم بجميع ما فيه ممكن الوجود وكل ما هو موجود
ممكن الوجود لذاته فهو حادث فالعالم حادث وذلك لان كل ممكن يحتاج الى المؤثر وتاثير المؤثر لا يخلو من اقسام ثلثة لانه اما ان يكون
في حال وجوده او في حال عدمه او لا في حال وجوده ولا في حال عدمه والاول محال لانه من قبيل ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل والثاني
ايضا مح لكونه جمعا بين الوجود والعدم وهو مح فتعين ان يكون تاثير المؤثر فيه لا في حال الوجود ولا في حال العدم وذلك هو حال
الحدوث فكل ما له مؤثر فهو حادث فالعالم حادث والاولى ان تقريه هكذا تاثير المؤثر اما حال عدمه او حال حدوثه او حال بقائه
والاولان يفيدان الدعوى والثالث باطل لانه يلزم تحصيل الحاصل وهو مح والجواب انا نختار ان التاثير في حال الوجود والبقاء
قوله فذلك ايجاد للموجود وابقاء للباقي قلنا ليس الامر كذلك وانما كان كذلك لو كان الفاعل يعطيه وجودا ثانيا وبقاء مستانفا وليس كذلك
بل الفاعل يوجده بنفس هذا الايجاد لان تاثير الفاعل في شيء عبارة عن كونه تابعا له في الوجود واجب الوجود بعلته ثم الذي يدل
على ان التاثير يجب ان يكون في حال الوجود وجوه احدها انه لو بطل ان يكون التاثير في حال الوجود وجب ان يكون اما في حال العدم
ويلزم من ذلك الجمع بين الوجود والعدم وذلك ممتنع او لا في حال الوجود ولا في حال العدم فيلزم من ذلك ثبوت الواسطة بينهما
وذلك ايض باطل كما عرفت وثانيها ان الامكان في كل ممكن علة تامة للاحتياج لما يحكم هذا العقل بانه ممكن فاحتاج فلو لم يحتج

[illegible]

حال البقاء لزم اما الانفلات في الماهية او تخلف المعلول عن العلة التامة وثالثها ان من احتج بهذه الحجة جمع من الاشاعرة وعندهم ان
صفاته تعالى زائدة على ذاته قديمة موجودة بايجاد الذات اياها فهي مادة النقض عليهم ورابعها انه لو استغنى الممكن في حال بقائه
عن المؤثر فلزم انه لو فرض انعدام الباري لم ينعدم العالم ولزمهم ايضا ان لا ينعدم شيء من الحوادث وذلك باطل ويتبع شنيع لكن
بعضهم التزموه وقالوا في انعدام العالم انه تعالى يخلق البقاء والاولى لهم ان يقولوا حيث داروا ان الزمان مركب من الآنات وان الجسم
اكوانا دفعية انه تعالى يحدث في كل آن عالما آخر وخامسها ان الدليل منقوض عليهم باحتياج الحوادث في الاعدام الازلية الى العلة
اذ الممكن كما لا يوجد بنفسه لا ينعدم بذاته فيلزم عليهم اعدام المعدوم الحجة العاشرة قررها بعض المتاخرين وهي ان ما سوى الله تعالى
اما مجرد واما جسم او جسماني والاول وجوده محال لانه لو وجد لكان مشاركا له تعالى فوجب ان يمتاز عنه بفصل فيتركب الواجب تعالى هذا
خلف واما الثاني فهو حادث لا محالة لان كل جسم اما متحرك او ساكن البتة وكل منهما حادث اما الحركة فلان ماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير
لانها عبارة عن تغير حال بعد حال وانتقال من حال الى حال فلو كانت ازلية لم تكن مسبوقة بالغير فاجتمع النقيضان الازلية والمسبوقية
بالغير هذا خلف ولانه لو كانت قديمة لكانت كل دورة من دورات الفلك مثلا مسبوقة باخرى يكون كل منها مسبوقا بعدم ازلي فاجتمعت
الاعدام في الازل فلم يوجد في الازل شيء منها وهو المطلوب ولانه اما ان يكون في الازل شيء من هذه الحركات اولا فعلى الثاني يتحقق عدم
سابق على الجميع وهو المط وعلى الاول يكون الحركة الموجودة في الازل متقدمة على جميع الحركات فلها بداية واما السكون فلانه عبارة
عن الحصول الثاني في الحيز الاول وملزوم له والحصول وجودي وقد يمنع عدمه لوجوب استناد القديم الى الواجب الموجب التام لكنه
ما يجوز عدمه لجواز الحركة على كل جسم لانه ان كان بسيطا تشابهت اجزاؤه فجاز ان يتلبس كل منها بحيز الآخر ولا يحصل ذلك الا بالحركة
وان كان مركبا امكن الحركة على بسائطه وهي تستلزم الحركة عليه ايضا والجواب بوجوه احدها ان ما ذكروه في نفي المجرد سوى الباري تعالى
يفيد نفي موجود غيره واللازم باطل عندهم وعند غيرهم فكذا ما ذكروه وثانيها انه معارض بالدلائل القائمة على وجود المجردات والصور
العقلية وثالثها ان الوجودات البسيطة قد مر انها متمايزة بالكمال والنقص في نفس ما به الاشتراك من غير حاجة الى مميز فصلي واما ما يشبه
من الدفع بان التجرد امر سلبي والاشتراك في السلوب لا يوجب التركيب بل الامتياز حاصل بين المتشاركات في السلب بنفس ذواتها المتباينة
فليس بشيء لان المجردات لا شبهة في انها مشتركة في نحو من الوجود مباين لوجود الجسمانيات لكن يعبر عنها بعنوان سلبي كما يعبر عن حقيقة
العلم والادراك بعدم الغيبة عن الذات ولا شك ان العلم صفة وجودية عبر عنه بعنوان سلبي فالحق ما لوحنا اليه ورابعها ان بناء ما
ذكروه في هذه الحجة على ان التجرد ذاتي له تعالى اما نوع او جنس وعلى التقديرين يلزم كونه تعالى ذا ماهية وهو محال كما برهن عليه واما حقيقة
الوجود المشترك عندنا فقد بينا في اوائل هذا الكتاب انه ليست كليا طبيعيا نوعا او جنسا ولا غيرهما من الكليات المحمولة واما المفهوم
الانتزاعي الذي لا وجود له الا في العقل فلا شك انه من الخارجيات دون المقومات وخامسها ان غاية ما لزم تركب الواجب من اجزاء
عقلية وهم لم يقيموا برهانا على استحالته وهذا الزامي وسادسها ان ماهية الحركة ومعناها وان كانت هي المسبوقية بالغير او
الانتقال من حال الى اخرى فذلك يستلزم كون تلك الماهية مسبوقة بالغير لما علمت مرارا ان ماهية كل شيء لا يلزم ان يكون من افراد
نفسها وحمل الشيء على نفسه ضروري بالحمل الاولي الذاتي لا بالحمل المتعارف الصناعي فتلك الماهية تقتضي ان يكون كل جزئي من جزئياتها
مسبوقا بغيره وايضا قد علمت ان مسبوقية الماهية بغيرها لا يوجب ان يكون لها او لافرادها بداية لا يحصل قبلها وسابعها ما قيل
ان ما ذكروه يستدعي حدوث كل انتقال جزئي لا حدوث الحركة التوسطية التي تبقى مع الانتقالات الجزئية الغير المتناهية وثامنها
ما قيل انه لو سلم ما ذكر فانما يدل على حدوث كل شخص من الحركة لا على حدوث نوعها اقول في هذين الجوابين نظر بل كلاهما غير صحيح
عندي لان الحركة بمعنى التوسط وان حكم عليها فيما له مبدأ متشخص وفاعل وقابل متشخصين الا انها مع ذلك امر مبهم الوجود في ذاته
لا بقاء له بحسب نفسه وانما بقاؤها كبقاء الهيولى المفتقرة الى المتممات النوعية والمتشخصة من الصور وكذا الماهية المتعاقبة
الاشخاص لا بقاء لها في نفسها وهذا وان كان بحثا على السند لكن الغرض التنبيه على حقيقة الامر نعم لو ثبت ان التعاقب في الخصوصيات
والاشخاص للحركة على الاستمرار والاتصال يوجب بقاء موضوع متشخص مستند الى جرم قار الذات لكان البحث قويا وذلك كما علمت
منا والحق ان المتكلمين لو امكنهم ان يقولوا ان كل جسم وجسماني لا يخلو في حد نفسه عن الحوادث وكل ما لا يخلو في حد نفسه عن الحوادث
فهو حادث فكل جسم وجسماني حادث لتم البيان والا فلا ولعل مقصود قدمائهم الذين كانوا في الصدر الاول المقرب زمانهم من زمان

[illegible]

النبوة

النبوة والوحي ماذهبنا اليه مطابقا لكلام اساطين الحكمة الذين اقتبسوا انوارهم من مشكوة النبوة وتاسعها ان كون كل واحدة مسبوقا بالعدم
الازلي انما يستدعي اجتماع اعدامها في الازل بمعنى انها تجتمع في هذا الحكم لا انها تتفق في حصول في وقت معين وايضا انا نختار انه لم
يكن في الازل شيء من هذه الحركات بمعنى انه ليس شيء منها ازليا لا بمعنى ان للازل زمان معين لم يوجد فيه شيء منها وظاهر انه لا يفيد المط
وايضا انا نختار ان في الازل تحقق شيء من هذه الحركات قوله يكون الحركة الموجودة في الازل مقدمة على جميع الحركات فلها بداية قلنا نعم بمعنى
ان هذه الحركة الازلية ليست مسبوقة بحركة اخرى لا بمعنى انه يتحقق عدم سابق على الجميع اذ كونها ازلية تنافي ذلك ولاصحاب الحدث حجج
اخرى لولا مخافة التطويل لاوردتها مع ما يرد عليها والغرض من ايراد ما ذكرنا ان يحيط الناظر في هذه المسئلة باطراف ما قالوا او وجوه
الاحتجاجات التي ذكروا من الجانبين ليعلم قدر ما تفطنا به وسلكنا سبيلا ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق او تقليد الشريعة
من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين فان مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما ان مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان
عظيم في السير والله المعين **فصل** في طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام فيض الباري وحدوث العالم قد اشرنا ان الحكمة
غير مخالفة للشرايع الحقة الالهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحق الاول وصفاته وافعاله وهذه تحصل تارة بطريق الوحي
والرسالة فتسمى بالنبوة وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمى بالحكمة او الولاية وانما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفة له بتطبيق
الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية ولا يقدر على ذلك الا مؤيد من عند الله كامل في العلوم الحكمية مطلع على الاسرار النبوية فانه
قد يكون الانسان بارعا في الحكمة البحثية ولا حظ له من علم الكتاب والشريعة او بالعكس فالعقل السليم اذا تامل تاملا شافيا وتثبت بذيل
الانصاف متبريا عن الميل والانحراف والعناد والاعتساف وتدبر ان طائفة من العقول الزكية والنفوس المطهرة الذين لم يتنجسوا ولطخهم
بارجاس الجاهلية وادناس النفسانية ولم ينحرفوا عن سبيل التقديس ولم ياتوا بباطل ولا تدليس وكانوا مؤيدين من عند الله بامور غريبة
في العلم والعمل معجزات وخوارق للعادات من غير سحر وحيل ولا غش ولا دغل ثم اصروا على القول بحدوث هذا العالم وخرابه وبواره وانشقاق
اسقافه وانهدام طاقاته وتساقط كواكبه وانكدارها وطي سمواته وتبدل ارضه وانفجار بحارها وسير انجباله ونسفها وبالغوا في
ذلك وتشددوا في الانكار على منكريه مع ظهور انه لا يضرهم القول بقدم العالم مع بقاء النفوس بعد الابدان الشخصية واثبات
الجزاء والثواب والعقاب النفسانية في المعاد ولا يخل بالشريعة في ظاهر الامر فيحكم لا محالة بانهم ما نطقوا عن الهوى وما اخبروا الا عن يقين حق
واعتقاد صدق ثم اذا رجعنا الى البراهين العقلية التي لا شك ولا ريب في مقدماتها اليقينية الاضطرارية وجدناها ناهضة
على ان صانع العالم واحد صمد لا يعتريه نقص ولا تغير ولا انزعاج من حالة الى حالة ولا تغير في فاعليته ولا امساك في فيضه ولا بخل
احسانه ولا توقف على ارادة سانحة او حضور وقت مناسب في قصد الى تحصيل مصلحة له او لغيره فان من قصد في ايجاد شيء مصلحة وان
كانت لغيره او ايصال منفعة وان كان الى غيره فهو ناقص في نفسه محتاج في كماله الى غيره لان ذلك التحصيل او الايصال ان لم يكن اولى
له من عدمه فلم يقصده وان كان اولى فهو بذلك محصل كمال لنفسه من غيره اذ بدونه فاقد لذلك الكمال فعلم انه تام الارادة
ليس في ذاته قصد زايد وارادة حادثة فيجب كونه صانعا فياضا لم يزل ولا يزال باسطا يده بالرحمة والعطاء في الاباد والازال بلا قصور
انما القصور فينا ابناء عالم الدنيا والاجسام وسكان قرية الهيولى الظالم اهلها وهي دار الزوال والانتقال فاذن الجمع بين الحكمة والشريعة
في هذه المسئلة العظيمة لا يمكن الا بما هدانا الله اليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة الامر على ما هي عليه من تجدد الاكوان
الطبيعية الجسمانية وعدم خلوها في ذاتها عن الحوادث فالفيض من عند الله باق دائم والعالم متبدل زائل في كل حين وانما بقاؤه
بتوارد الامثال كبقاء الانفاس في مدة كل حيوة واحد من الناس والخلق في لبس وذهول عن تشابه الامثال وتعاقبها على وجه الاتصال
ذكر تنبيهي قال بعض العرفاء في كتابه المسمى بزبدة الحقائق قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته اذ يقال
له ما الذي تعني بالعالم فاما ان يقول اعني به الاجسام كلها كالسموات والامهات او يقول اعني به كل موجود سوى الله فان قال اعني به
كل موجود ممكن من الاجسام وغيرها كالعقول والنفوس فعلى هذا يكون اكثر الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير موقوف الوجود
على وجود الزمان بل يكون بالضرورة سابق الوجود عليه فكيف يقال العالم قديم بالزمان واكثر موجودات العالم سابق الوجود على الزمان
وان قال اعني بالعالم الاجسام كلها فلا يجوز على هذا الوجه ايضا لان معنى ذلك ان الاجسام موجودة مذ قد كان الزمان موجودا فيكون
مشعرا بان الزمان سابق على الاجسام في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متاخر الوجود عنها وان كان

ذلك بالرتبة والذات انتهى كلامه اقول لا يخفى ما فيه من النظر فان المعية الزمانية بين الشيئين لا ينافي التقدم الذاتي لاحدهما على الاخر لكن بعد النظر العميق والبحث الشديد يظهر حقية ما ذكره هذا العارف اذ النسبة بين الزمان والجسم كالنسبة بين الهيولى و الصورة بالتلازم والزمان من جملة المشخصات للجسم فكما ان النظر في كيفية التلازم بين المادة والصورة يعطي الحكم بتجدد كل منهما فان الصورة بحقيقتها يستلزم المادة ويفيدها على وجه الفاعلية فيلزمها المادة لزوم الفعل للفاعل الموجب فيتصور المادة بها وتستكمل بوجودها ثم ان المادة باستعدادها تهيأ لقبول صورة عاقبة لخصوصيتها للسابقة على وجه الاعداد فيلزمها ايضا مادة اخرى فلا يزال الصورة علة للهيولى بالايجاب والفعل والمادة علة للصورة بالاعداد والقبول فهما متجددتان في الوجود فكذا الحكم في تجدد كل من هويتي الزمان والجسم فالزمان علة لتشخص الجسم وحدوثه والجسم علة لبقاء الزمان واستمراره ولاجل ذلك قد نص زينون الاكبر حسب ما نقلنا من كلامه في العلم الكلي على تجدد كل من الهيولى والصورة انه قال ان الموجودات باقية داثرة اما بقاؤها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى معا ثم قال صاحب الزبدة فان زعمت ان الاجسام كانت موجودة مذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم وهو اعتقاد اكثر العلماء الذين يزعمون انهم فاقوا في صدق النظر على الاولين والاخرين ومما لا بد في هذا المقام ان تعلم ان الاجسام لا يوجد اصلا حيث يوجد الحق الاول لا الآن ولا قبله ولا بعده ومن ذهب الى ان العالم موجود الآن مع وجود الحق فهو مخطئ خطأ عظيم فحيث الحق لا زمان ولا مكان ومحيط بالزمان والمكان وسائر الموجودات فان سبق وجوده على شيء كسبقه على غيره فانه سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب من غير فرق اصلا ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون انه جسم مكاني كساير المحسوسات وهذا الايمان بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول سلوكه والله عز وجل سابق على الزمن المستقبل حيث سبقه مسبقه على الزمان المستقبل من غير فرق وهذا يقيني عند العارف والعلماء عاجزون عن ادراكه بالضرورة ولو لم يعجزوا لما قالوا ان العالم مساو في الوجود لوجود الحق الاول كما لم يقولوا ان صور هذه الحروف مثلا يساوي وجود الله المنزه عن هذه الظنون انتهى كلامه **نقد وتحصيل** اعلم ان القول بان العالم غير موجود مع الحق في مرتبة وجوده قول لا شبهة فيه عند العلماء لكن الثابت بالبرهان والمعتضد بالكشف والعيان ان الحق موجود مع العالم ومع كل جزء من اجزاء العالم وكذا الحال في نسبة كل علة مقتضية بالقياس الى معلولها فالمعلول لاجل نقصه وامكانه غير موجود مع العلة في مرتبة ذاتها الكمالية ولكن العلة موجودة مع المعلول في مرتبة وجود المعلول من غير مزايلة عن وجودها الكمالي ومن امعن في تحقيق هذه المسألة اوتي خيرا كثيرا والدليل على ما ذكرنا قوله سبحانه هو معكم اينما كنتم وقوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله اينما تولوا فثم وجه الله وغير ذلك من الايات القرآنية والاحاديث النبوية فاذا تقرر هذا نرجع ونقول ان الحق المنزه عن الزمان موجود في كل وقت من الاوقات لا على وجه الاختصاص والتعليق والحق المنزه عن المكان موجود في كل واحد واحد من الامكنة لا على وجه التقييد والتطبيق كما يقوله المشبهة ولا على وجه المباينة والفراق كما يقوله المنزهة من العلماء الذين لم يبلغوا في العلم الى درجة العرفاء لم يعرفوا ان تنزيههم ضرب من التشبيه والتقييد لجعلهم مبدأ العالم محصور الوجود بالتجرد عن بعض انحاء الوجود بالمباينة والمغايرة وقد ثبت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات وليست
في ذاته المحيطة بالكل جهة امكانية فهو مع كل موجود بكل جهة من غير تقييد ولا تكثر فهو
في كل شيء وليس في شيء وفي كل زمان وليس في زمان وفي كل مكان وليس في مكان
بل هو كل الاشياء وليس هو الاشياء

٢٠١

هذا المجلد الرابع من الاسفار الاربعة في سفر النفس

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الباب الاول

في علم النفس من مبدأ تكونها من المواد الجسمانية الى اخر مقاماتها ورجوعها الى غاياتها القصوى وفيه ابواب الباب الاول في احكام عامة للنفس وفيه فصول **فصل** في تحديد النفس اعلم ان عناية البارى جل اسمه افادت جميع ما يمكن ايجادها بالفيض الاقدس على ترتيب الاشرف فالاشرف حتى بلغ الى ادنى البسائط واخسها منزلة ولم يجز في عنايته وقوف الافادة على حد لا يتجاوزه فبقي امكان وجود غير متناهية في حد القوة من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وكانت المواد الجسمانية وان تناهت في الاظلام والكثافة والبرودة غير ممتنعة عن قبول الاستكمال بتأثير مبدء فعال كتأثير اشعة الكواكب سيما الشمس في التلطيف والتعديل لتصير باكتسابها نضجا واعتدالا مادة للاغذية والاقوات وقوة منفعلة لتوليد الكائنات متهيأة لقبول النشو والحيوة بصور يترتب عليها اثار الحكمة والعناية كالحيوان والنبات بعد ابقاء الطبيعة حقوق ما تقدم عليها من سائر المركبات وقواها وقدر السبب اللمى في كون الاخس قابلا لما هو اشرف اذ الممكن لم يخلق هباء وعبثا بل لان يكون عائدا الى غايته الاصلية فالعناصر انما خلقت لقبول الحيوة والروح فاول ما قبلت من اثار الحيوة حيوة التغذية والنشو والنماء والتوليد ثم حيوة الحس والحركة ثم حيوة العلم والتمييز ولكل من هذه الانواع من الحيوة صورة كمالية يفيض بها على المادة اثار تلك الحيوة بقواها الخادمة اياها يسمى تلك الصورة نفسا ادناها النفس النباتية واوسطها النفس الحيوانية واشرفها النفس الناطقة ولهذه الثلثة معنى مشترك ذاتى وحد جامع ونحن نريد ان نذكر في هذا الفصل البرهان على وجودها مطلقا والحد لماهيتها نفسا فان البسيط وان لم يكن له حد ولا عليه برهان من جهة هوية ذاته البسيطة ولكن من جهة فعله او انفعاله مما يقبل التحديد ويقام عليه البرهان هكذا شان النفوس والصور بما هي نفوس وصور اما البرهان على وجودها فنقول انا نشاهد اجساما يصدر عنها الاثار لا على وتيرة واحدة من غير ارادة مثل الحس والحركة والتغذية والنمو وتوليد المثل وليس مبدء هذه الاثار المادة الاولى لكونها قابلة محضة ليست فيها جهة الفعل والتاثير ولا الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام اذ قد يوجد اجسام تخالف تلك الاجسام في تلك الاثار وهي ايضا قد لا تكون موصوفة بمصدرية هذه الافعال فاذن في تلك الاجسام مبادى غير جسميتها وليست هي اجساما فيها والا لعاد المحذور فاذن هي قوة متعلقة بتلك الاجسام وقد عرفت في مباحث القوة والفعل انا نسمى كل قوة فاعلية يصدر عنها الاثار لا على وتيرة واحدة نفسا وهذه اللفظة اسم لهذه القوة لا بحسب ذاتها البسيطة بل من حيث كونها مبدء لمثل هذه الافاعيل المذكورة ولذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعى اما الحد فنقول اخذا في بيانه على طبق ما قالته الحكماء ان النفس لها حيثيات متعددة فتسمى بحسبها باسام مختلفة وهي القوة والكمال والصورة فهي لكونها تقوى على الفعل الذي هو التحريك وعلى الانفعال من صور المحسوسات والمعقولات الذي هو الادراك تسمى قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها ليجتمع منهما جوهر نباتى او حيوانى صورة وبالقياس الى طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل انضياف الفصل بها فاذا انضاف اليها كمل بها النوع كمالا فلو التحديد للنفس بالكمال اولى من تحديدها بالصورة لوجوه اما اولا فلا نزاع من حيث ان الصورة عند الجمهور هي المنطبعة في المادة ومن النفس ما هي غير منطبعة فهي اذن ليس صورة للبدن ولكنها كمال له كان الملك كمال للمدينة والربان كمال للسفينة واما ثانيا فلان الكمال قياس الى المعنى الذي هو اقرب من طبيعة الجنس وهو النوع والصورة قياس الى الشيء الذي هو ابعد من ذلك وهو المادة فالصورة تقتضي نسبة الى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها والى

بشئ يكون الجوهر الحاصل بحسبه هو ما هو بالقوة الى شئ لا ينسب الافاعيل اليه اعنى المادة بخلاف الكمال فانه ينسب الى امر محصل بالفعل
ينسب اليه الافاعيل بالحقيقة اعنى النوع واما ثالثا فلان الدلالة على المادة مقتضية في الدلالة على النوع من غير عكس فتبين من هذا
انا اذا قلنا في تعريف النفس انه كمال اول كان على معناها وكان متضمنا لجميع انواعها من جميع وجوهها ولا يخرج النفس المفارقة عنها وهو
ايضا اولى من القوة لوجوه اما اولا فلان للنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احد المعنيين
اولى من الاخر فان قيل لفظ القوة واقتصر على احد وجهين عرض ما قلناه وشئ اخر وهو ان لا يتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث
هي نفس بل من جهة دون جهة وقد بين في علم الميزان ان ذلك ليس بجيد ولا صواب فيجب اعتبارهما في حدها واسم القوة يتناولهما
بالاشتراك لان احدهما داخل تحت مقولة ان يفعل والاخر تحت مقولة ان ينفعل فالاجناس العالية قد علمت انها متباينة بتمام
مهيتها واطلاق اللفظ المشترك مما يجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال فان قوله عليهما ليس بالاشتراك فان النفس من جهة
القوة التي يستكمل بها ادراك الحيوان كمال ومن جهة القوة التي تصدر عنها افاعيل الحيوان ايضا كمال واما ثانيا فلان القوة اسم
لها من حيث انها مبدء للافعال والكمال اسم لها من هذه الجهة ومن حيث انها تكمل النوع وما يعرف الشئ من جميع جهاته اولى مما يعرفه
من بعض جهاته فظهر ان الكمال هو الذي يجب ان يوضع في حد النفس مكان الجنس فالوا انا اذا عرفنا ان النفس كمال لكذا باتى تفصيل
يبين تحصيله لم نكن بعد عرفنا حقيقة النفس وذاتها بل عرفناها من حيث هي نفس وقد عرفت في باب المضاف ان وجود المضاف بما هو مضاف
وجود غير مستقل ولا نعرف من وجود النفس الا ما يقتضيه تلك الاضافة المحدودة بما هي اضافة محدودة لا بتمام وجودها لكن اسم
النفس غير موضوع الا لذلك الوجود الاضافي ولم يوضع هذا الاسم لكنه حقيقة الجوهر النفساني بحسب معناه المشترك او المختص بل من
حيث اضافة التدبير والتصرف للابدان ووجود المضاف بما هو مضاف وجود تعلقي مقيس الى شئ اخر فالاضافة النفسية مقيسة
الى البدن فلذلك يؤخذ البدن في حد النفس لكونه داخلا في تقوم وجودها التعلقي الاضافي كما يدخل وجود البناء في قوام البناء
ويؤخذ في حده ولا يؤخذ في حد الانسان فان الحدود بازاء الوجودات فللانسان بما هو انسان وجود له حد بازائه ولا يدخل في حده
الانسان ولا شئ من الجوهر وجنسه لانه من مقولة المضاف والانسان من مقولة الجوهر والمقولات متباينة بتمامها فشئ منها
لا يدخل في حد شئ من الاخرى فالنظر في النفس بما هو نفس نظر في البدن ولهذا عد علم النفس من العلوم الطبيعية الناظرة في احوال
المادة وحركاتها فمن اراد ان يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الاضافة النفسية يجب ان ينظر الى ذاتها
من مبدء اخر ويستانف علما اخر غير هذا العلم الطبيعي ولو كنا عرفنا بهذا ذات النفس لما كان العلم بوقوعها في اي مقولة وقعت فيها
مشكلا فان من عرف حقيقة الشئ وفهم ذاته فعرض على ذهنه طبيعة امر ذاتي له لم يصعب عليه وجود ما هو جنس له اذ الذاتي بين
الثبوت لما هو ذاتي له كما عرفت في فن الميزان **حكمة مشرقية** وههنا سر شريف يعلم به جواز اشتداد الجوهر في جوهريته واستكمال
الحقيقة الانسانية في هويته وذاته ويعلم ان هذا الحد للنفس ليس بحسب الاسم فقط كما في حد البناء والاب والابن وما يجري مجراها
وذلك لان نفسية النفس ليست كابوة الاب وبنوة الابن وكاتبية الكاتب ونحوها مما يجوز فيه فرض خلوه عن تلك الاضافة فان
لمهية البناء وجودا ولكونه بناء وجود اخر وليس هو من حيث كونه انسانا هو بعينه من حيث كونه بناء فالاول جوهر والثاني عرض نسبي
وهذا بخلاف النفس فان نفسية النفس نحو وجودها الخاص وليس لمهية النفس وجود اخر هي بحسبها لا يكون نفسا الا بعد استكمالات
وتحولات ذاتية تقع لها في ذاتها وجوهرها فيصير عقلا فعالا بعد ما كانت بالقوة عقلا والبرهان على ان نفسية النفس في ابتداء
نشأتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها الازلية كانت او مفارقة كالحركة اللاحقة بالفلك او كالابوة اللاحقة بذات الاب انه
لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء لزم كون النفس جوهرا متحصلا بالفعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة الذوات ثم سنح لها امر
الجاها الى التعلق بالبدن ومفارقة عالم القدس ومزاولة العنصريات لكن التالي محال لان ما بالذات لا يزول والجوهر المفارق
لا يسنح له شئ لم يكن له في ذاته اذ محل الحوادث المادة الجسمانية وما يقترن بها وايضا النفس تمام البدن ويحصل بها ومن المادة البدنية
نوع كامل جسماني ولا يمكن ان يحصل من مجرد ومادي نوع طبيعي مادي بالضرورة فاذا بطل التالي فكذا المقدم فعلم ان اقترانها النفس
بالبدن وتصرفها فيه امر ذاتي لها بحسب وجودها التشخصي فهذه الاضافة النفسية لها الى البدن مقومة لها لكن لا يلزم من ذلك كونها
من باب المضاف ولا يخرج به النفس عن حد الجوهرية بل عن حد العقلية فقط فهذه الاضافة كاضافة القابلية للهيولى واضافة الصورية

كالحيوان الناطق وللبناء بما هو بناء وجود وله حد اخر بازائه

للصور الطبيعية واضافة المبدعية والعالمية والقادرية للواجب تعالى واضافة العرضية للسواد والبياض وغيرهما من مقولات العرض فان
انحاء وجوداتها لا تنفك عن اضافة الى شيء ولها معان اخر غير الاضافة لست اقول لها وجود غير وجود الاضافة فالسواد مثلا له مهية
مستقلة في معناها وحدها وهي من مقولة الكيف لكن وجودها في ذاتها هو وجودها في الموضوع اعني عرضيتها فالعروض للموضوع ذاتي
لهوية السواد لا لمهيته وهكذا القياس في المادة والصورة والطبيعة والنفس من حيث ان لكل منها مهية اخرى جوهرية غير الاضافة كما ان
للاعراض مهية اخرى عرضية غير العروض ولكن هوياتها الشخصية هويات اضافية وبهذا يعلم ان الوجود امر زايد على المهية فوجود النفس
لكونها صورة للمادة يلزمها اضافة البدن كما يلزم لكل صورة اضافة المادة لكن ليس من قبل ذلك كونها من باب المضاف ولا كونها من الاعراض
لان هذه الاضافة اضافة التقويم والتكميل لا اضافة الحاجة المطلقة كما في العرض فالنفس ما دامت لم تخرج من قوة الوجود الجسماني الى فعلية
العقل المفارق فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قربا وبعدا من نشأتها العقلية بحسب تفاوت وجوداتها شدة وضعفا وكمالا و
نقصا اذ الوجود مما يقبل الاشتداد ومقابله كما بيناه في العلم الكلي في مباحث القوة والفعل ولنرجع الى ما فارقنا من تحديد النفس فنقول
فهي اذن كمال للجسم لكن الكمال منه اولى وهو الذي يصير به النوع نوعا بالفعل مثل الشكل للسيف وللكرسي ومنه ما هو ثان وهو الذي
يتبع نوعية الشيء من افاعيله وانفعالاته كالقطع للسيف والتمييز والروية والاحساس والحركة الارادية للانسان فان هذه كمالات
ثانوية ليس يحتاج النوع في ان يكون نوعا بالفعل الى حصول هذه الامور له بالفعل بل اذا حصل له مبدء هذه الاشياء بالفعل حتى صار له
هذه الاشياء بالقوة القريبة بعد ما لم يكن الا بقوة بعيدة فالحيوان حيوان بالفعل وان لم يتحرك بالارادة بالفعل ولم يقع له الاحساس
بالفعل بشيء والمهندس مهندس بالفعل وان لم يعمل عمل المساحة وغيرها والطبيب طبيب بالفعل وان لم يعالج احدا فالنفس كمال اول
وكون الشيء كمالا اولا لشيء لا ينافي ذلك كونه كمالا ثانيا لشيء اخر فلا يرد ان النفس الانسانية ليست كمالا للحيوان بما هو حيوان ولا النفس
مطلقا كمال للجسم بما هو جسم لما عرفت ان تحقق كل طبيعة بتحقق فرد ما منه وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد فاذن النفس كمال اول للشيء وان كانت كمالا
ثانيا لشيء اخر والشيء الذي هي كمال اول له لا بد وان يكون جسما لكن يجب ان يوخذ الجسم المورد في هذا التعريف هو الذي بالمعنى الجنسي لا الجسم بالمعنى
المادي كما علم في صناعة الميزان وقدم الفرق بينهما في مباحث المهية ايضا وليس هذا الجسم الذي النفس كمال له اعم من الجسم الطبيعي والصناعي
كالسرير والكرسي والسفينة والمدينة ولو فرض ان نفس الربان كمال للسفينة ونفس الملك كمال للمدينة فليست كما انها هي انفسهما للسفينة
والمدينة ولو اخذ المجموع من السفينة والنفس امرا واحدا حتى يكون النفس كمالا له لم تكن ذلك المفروض مجموعا جسما ولا جوهرا ولا شيئا من المقولات
اذ المهية تابعة للوجود والوجود مساوق للوحدة وما لا وحدة له لا وجود له فظهر ان النفس كمال اول لجسم طبيعي ولا لكل جسم طبيعي اذ ليست النفس كمالا
للنار ولا للارض بل النفس التي في هذا العالم كمال لجسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها على افعال الحيوة كالاحساس و
الحركة الارادية ودلالة هذا المعنى على حقيقة النفس من جهة ان ما يكون من الصور التي فعلها في المادة من غير توسط قوة اخرى فذاتها متحدة
الوجود بالمادة كالصور الاسطقسية والجمادية كالنارية والهوائية والياقوتية والذهبية وغيرها فكانها هي مادية محضة منغمسة بالقيتها
واما ما يكون من الصور التي فعلها باستخدام قوة اخرى فلا محالة تكون تلك القوة لكونها آلة متوسطة ادون منزلة من تلك الصورة فيكون
تلك الصورة كانها مرتفعة الذات عن سنخ المادة وهذا الارتفاع عن دنو المادة الجسمية الاولى شان النفس اذ لها حظ من الملكوت والتجرد
ولو قليلا فظهر ان كون الكمال الاول للجسم الطبيعي مما تفعل بالالة خاصية النفسية فكل قوة لجسم طبيعي من شانها ان تفعل فعلا باستخدام قوة
اخرى تحتها فهي عندنا نفس وهذا اعني اعد قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي جامع لساير النفوس اذ ليس المراد بالالة المذكورة في تحديد النفس ما
هو كالاعضاء بل ما هو كالقوى مثل الغاذية والنامية والمولدة في النفس النباتية والخيال والحس والقوة الشوقية في الحيوان لا مثل المعدة
والكبد والقلب والدماغ والعصب فبه فعلى هذا نقول النفوس الفلكية داخلة في هذا الحد لصدق مفهوم الآلي عليها بالبرهان وذلك لان
البرهان قائم عندنا على ان الفلك مع كونه ذا نفس دراكة للعلوم فهو ايضا ذو قوة طبيعية مباشرة للتحريك وله ايضا قوة حساسة لا كالتي
في هذه الحيوانات حيث يكون بانفعال بطيء لآلة الحس وايضا يكون في بعض مواضع ابدانها قوة الحس وفي بعضها قوة اخرى ولا كذلك في
الفلك لبساطته فالفلك كله خيال وكله طبيعة محركة وضعية من جنس طبيعة الخامسة وكله حس لكن قوة الحس والحركة دون قوة الخيال
وقوة الادراك الكلي ان كانت وبهذا يندفع الاشكال الذي استصعب المتاخرون حله وهو ان الحد المذكور لاحد اخر ايضا الا ممكن
ان يقال في النفوس الثلثة اعني النباتية والحيوانية والفلكية فانا ان اعطيناها اسم النفس لانها كمال تفعل فعلا ما فقط لزم ان يكون

كل قوة نفسا فيكون الطبايع كلها نفوسا وذلك مخالف لما اطبق عليه المتقدمون من العلماء وان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة
بالقصد خرجت النفس النباتية واندرجت الباقيات وان اعطيناه للقوة الفاعلة افعالا مختلفة خرجت النفس الفلكية ودخلت الاخريان
وان زدنا على هذه المعاني شرطا ازداد تخصيصا فاذا كلما احتيل حيلة يتناول بها اسم النفس الحيوانية والفلكية يخرج النباتية او يتناول
الحيوانية والنباتية تخرج الفلكية ولا ينبغي ان يغتر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الافلاك طولا وعرضا حتى يظن انها افعال متعلقة
فان لكل واحد من تلك الافاعيل مبدءا واحدا وجهة واحدة لا يتغير هذا ما ذكروه من الاشكال وقد عرفت حله بتفسير معنى الالة ولا حاجة
الى اعتبار الراي المحتمل الغير المعلوم في باب الفلكيات حسبما قاله الشيخ من ان الاجسام السماوية فيها مذهبان احدهما مذهب من يرى ان كل فلك
ذي كوكب يجتمع من الكواكب ومن عدد كرات فيه جسم حيواني فقد يرث له نفس يتم فعلها بعدة اجزاء ذوات حركة فيكون هي كالالات وذلك
القول لا يستمر في جميع الافلاك والكرات وثانيهما مذهب من يرى ان كل كرة فلها في نفسها حيوة مفردة فيرى جسما محيطا بالكل واحدا لا
كثرة فيه فهو لا يلزمهم ان يردان اسم النفس الواقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية انما يقع بالاشتراك هذا ثم اعلم ان لفظ ذي الحيوة
في حد النفس وان خرجت النباتية لكن ليس كما زعم الشيخ من انه لا يقع على الفلك والحيوان بمعنى واحد بل بالاشتراك حيث قال ان الحيوانات
والفلك لا تشترك في معنى اسم الحيوة ولا اسم النطق ايضا لان النطق الذي ههنا يقع على وجود النفس لها العقلان الهيولانيان وليس هذا
مما يصح هناك فان النطق هناك عقل بالفعل والعقل بالفعل غير مقوم للنفس الكائنة جزءا من حد الناطق وكذلك الحس ههنا يقع على القوة
التي بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول امثلتها والانفعال منها وليس هذا مما يصح هناك انتهى وذلك لان لفظ ذي الحيوة ان اريد به
مبدء الادراك والتحريك المطلقين يتناول الفلك والحيوان جميعا لان الادراك اعم من الاحساس والتخيل والتعقل ايضا ان اريد بالادراك
الماخوذ في حد الحيوة الاحساس فقط يمكن ان يتناول الفلك اذ ليس من شرط الاحساس انفعال الالة بل لو تحقق احضار صورة جزئية للقوة
الحساسة من غير انفعال وقع لالة الحس لكان الاحساس حاصلا بالحقيقة كما يقع في الحس المشترك حضور صورة محسوسة في النوم واليقظة كما
للمبرسمين فيشاهدها النفس من غير تاثر الحاسة هناك فعلم ان حقيقة الاحساس هي حضور صورة الجزئية لا تاثر الالة بها ولا انطباع
الصورة فيها كيف ونحن ذاهبون الى ان الابصار عندنا ليس الا بانشاء النفس صورة اخرى غير التي في المادة الخارجية وهي مما تلته اياها معلقة
لا في محل وهكذا حال الافلاك في كونها حساسة من حيث حساسيتها بضرب من الفعل لا بضرب من الانفعال لكن مع هذا ليس لقائل ان
يقول لم لا يجوز ان يقال ان الحيوة هي بعينها هذا الكمال وهي الامر الذي يصدر عنه ما ينسبونه الى النفس فما الحاجة الى ان يثبتوا نفسا فيكون
الحيوة هي مبدء هذه الافاعيل لانا نقول في دفع ما ذكره انا اقمنا الحجة على انه لما يختص بعض الاجسام بهذه الاثار دون البعض فليس بد من ان
يكون صدور هذه الاثار بقوى اخرى مخصوصة غير الجسمية المشتركة فالمعنى بالحيوة اما ان يكون تلك المبادي او كون الجسم ذا تلك المبادي
او كون الجسم بحيث يصح ان يصدر عنه هذه الاثار والاول تسليم لما كنا بصدده فان سمي احد هذا المبدء الذي سميناه نفسا باسم الحيوة
فلا مناقشة لنا معه اذ لم يكن خالفنا الا بشيء لا يعتد به وهو اللفظ والثاني باطل لانه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدء هو المفهوم من ذلك
المبدء والثالث ايضا غير صحيح فانه ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس والحي من حيث هو حي شيئا واحدا وذلك لان المفهوم من هذا الكون
المذكور لا يابى ان يسبقه بالذات مبدء يتم به للجسم هذا الكون مثل كون السفينة بحيث يصدر عنها المنافع المنسوبة اليها فان ذلك مما يحتاج
الى الربان حتى يتحقق به هذا الكون فهذا الكون يحتاج الى كون اخر سابق عليه بخلاف المفهوم من الكمال الاول فيما سميناه فانه يمتنع ان يسبقه
بالذات كمال اول والا لم يكن اولا وقد فرضناه اولا وهذا مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الاحراق فان نفس هذا الكون ووجود الحرارة في
الجسم شيء واحد وكذلك وجود النفس ووجود هذا الكون ليس شيئا واحدا بل نقول كون الاشياء بحيث يصدر عنها افعال الحيوة على ضربين
فمن الاشياء ما يجب ان يسبق هذا الكون كون اخر ومن الاشياء ما ليس يجب ان يسبقه كون اخر سبقا بالذات فهو الاجسام الحية فان هذه
الاجسام لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان كل جسم حيا وان كان لها هذا الكون لا بمجرد انها اجسام
فقد تخصصت بامر اخر وليس لك ان تقول هذا الكون هو الذي يقوم الجسم لان جوابك ان حيوة الجسم هي الكون الذي بعد هذا الكون المفروض
مقوما وكلامنا في الكون الثاني سواء اريد بالجسم هو الذي بمعنى المادة او الذي بمعنى الجنس اذ لكل منهما تاخر بحسب الكون او بحسب الماهية عن الكون
المذكور واما ما ليس بجسم فلا مانع من ان يكون وجوده هو بعينه كونه بهذه الصفة بل يوجب في اكثر ما ليس بجسم ان يكون وجوده حيوته كالموجود
الاول وما يتلوه من العقول والنفوس والحيوة ليس ما به يكون الحي بالذات حيا اذ من المحال ان يصير الشيء بهذا الكون ذا هذا الكون بل بحيوة

فاما الذي يحتاج في هذا الكون الى ان يسبقه كون اخر

الشيء نفسه حيثه كما ان الوجود ليس ما به يصير الموجود موجودًا لاستحالة ان يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود كما علمت في باب الوجود والاب والعقل ونظايرها فان المضاف بالذات نفس الاضافة فالاب لا يحتاج الى اب اخر والصورة العقلية وجودها وعقليتها شيء واحد

فصل في ماهية النفس المطلقة واذ قد فرغنا من حد النفس بما هي نفس بحسب المفهوم الاسمي الاضافي فجدير بنا ان نشتغل بتعريف ماهيتها ونتفحص انه هل لها حقيقة اخرى غير كونها كمالا للجسم وذلك لانا اذا قلنا كمال لم يعلم من ذلك بعد انها جوهر او ليست بجوهر فان معنى الكمال الشيء الذي بوجوده يصير النوع نوعًا فالنفس شيء يصير به الحيوان حيوانا والنبات نباتا وهذا لا يعلم منه بعد انه جوهر او عرض فان كثيرًا من الكمالات هي في موضوع كالسواد والكتابة وغيرهما فانها كمالات اولية للمركب منها ومن الموضوع السواد للاسود بما هو اسود والكتابة للكاتب بما هو كاتب فان قلت اليس هذا الشيء موجودًا في المركب والمركب لا في موضوع فهو موجود لا في موضوع بل فيما لا يستغنى ذاته عن ذلك الشيء قلنا كون الشيء جزء لما لا يكون وجوده في موضوع لو فرض ان له وجودًا غير وجود الاجزاء لا يمنعه ان يكون في موضوع وكون الجزء فيه لا كشيء موجود في موضوع لا يجعله جوهرًا وقد علمت في مباحث الجوهر ان جوهرية الشيء لا تختلف بالاضافة حتى يكون الشيء بالقياس الى ما هو جزء له جوهرًا وبالقياس الى ما يعرضه عرضًا كما في الذاتية والعرضية وليس كل جوهري جوهرًا ولا كل عرضي عرضًا فالجوهر جوهر في نفسه وبالقياس الى كل شيء وكذا العرض عرض في نفسه وبالقياس الى كل شيء يعني ان القياس الى الاشياء لا يغير جوهرية الشيء بمعنى كونه جوهرًا ولا عرضية بمعنى كونه عرضًا نعم يغير كونه جوهريا او عرضيا قال الشيخ ان الشيء اذا تملت ذاته ونظرت اليها فان لم توجد لها موضوع البتة كانت في نفسها جوهرًا وان وجدت في الشيء لا في موضوع بعد ان يوجد في شيء واحد على نحو وجود الشيء في الموضوع فهي في نفسها عرض وليس اذا لم يكن عرضًا في شيء فهو جوهر فيه فيجوز ان يكون الشيء لا عرضًا في الشيء ولا جوهرًا في الشيء كما ان الشيء يجوز ان لا يكون واحدًا في شيء ولا كثيرًا فيه ولكن في نفسه واحدا او كثيرًا وليس الجوهري والجوهر واحدًا ولا العرض بمعنى العرضي في ايساغوجي هو العرض الذي في قاطيغورياس وقد بينا هذه الاشياء في صناعة المنطق انتهى فعلم ان كون النفس كمالا للجسم والجسم جوهرًا وكونها جزء للمركب لا عرضًا قائمًا بالمركب لا يستلزم جوهريتها بل يحتمل ان يكون نفس ما قائم بالموضوع وهي مع ذلك يكون جزء للمركب ويحتمل ان لا يكون في موضوع فيكون جوهرًا فلم يتبين بعد من مفهوم كون النفس كمالا ان ذلك الكمال جوهر او عرض فيجب لنا ان ننظر الى ماهية النفس هل هي جوهر او عرض لكن البرهان قائم على ان النفس جوهر ولا يكفي في هذا المطلب ما نعلمه لنا من بيان جوهرية ذواتنا الادراكية والاشتغال به من طريق خاص يعرف به كون النفس الناطقة جوهرًا مجردًا عن البدن اذ ذلك لا يفيد جوهرية النفوس على الاطلاق والاولى في التعليم تقديم الشروع في بيان جوهرية النفس بما هي نفس على الشروع في بيان تجرد بعض انواعها وكذا تقديم الدلالة على تجرد نفوسنا الانسانية عن الابدان العنصرية والاجسام المادية على تجردها بقوة منها وهي التي بلغت الى مقام العقل والمعقول بالفعل عن العالمين ومفارقتها عن الدارين اما بيان كون النفس على الاطلاق جوهرًا فهو انه قد سبق ان بعض الاجسام في ذاتها وطباعها مما يصدر عنها افعال الحيوة والحيوة في الحيوانات صفة ذاتية مقومة لجسميتها بحسب الماهية اعني الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى الذي يكون موضوعًا او مادة ومبدء تلك الحيوة مقوم لجسميتها بالمعنى الذي هي به مادة كما علمت في مقامه وجماعة من المتاخرين حتى صاحب حكمة الاشراق حيث لم يفرقوا بين هذين المعنيين في الجسم زعموا ان حيوة الحيوانات عارضة لاجسادها عرضًا غريبا وزعموا ان لا شيء من الاجسام مما هو حي بالذات بل كل جسم في نفسه فهو ميت ظلماني وليس كذلك فان كل حيوان جسم لذاته والجسم جنسه والحيوان نوع مخصوص من الجسم المطلق الماخوذ لا بشرط شيء اي الجسم بما هو جسم مطلق وان لم يكن الاطلاق قيدًا له فبعض الجسم بما هو جسم حيوان وكل حيوان حي بالذات فبعض الجسم حي بالذات وذلك يناقض قولنا لا شيء من الجسم بحي بالذات فبطل قولهم كل جسم ميت بالذات نعم الجسم بشرط سلب الزوائد عنه ليس بحي فاذا تقرر ان نوع الحيوان ماهية حقيقية مندرجة تحت حقيقة الجسم والحيوة ذاتية له وليست حيوة الحيوان بواسطة الطبيعة الجسمية بما هي تلك الطبيعة والا لكانت الاجسام كلها حيوانا لاشتراكها في الجسمية فهي بواسطة امر مقوم لهذا النوع المخصوص من الجسم اعني النوع الاضافي له ومقوم النوع الذاتي للجوهر جوهر لا محالة فمبدء الحيوة في الحيوان صورة جوهرية وهكذا نقول في الجسم النباتي ان النمو والتغذية من الصفات الذاتية لذلك الجسم الذي هو من الانواع المحصلة للجسم الطبيعي وليست حصولها لاجل الجسمية المشتركة فله لا محالة صورة نوعية محصلة لماهية الجسم الطبيعي المطلق على سبيل الفصل والتنويع وللمادة المخصوصة على سبيل التقويم ولاثاره المخصوصة على سبيل الافادة فتلك الصورة التي هي مبدء هذه الافاعيل والاثار لكونها محصلة للجوهر تحصيلا او تنويعًا وتقويما هي احق بان يكون جوهرًا من نفس الجسمية المبهمة الوجود ومن الجسمية المادية القابلة لتاثيرات ذلك المبدء المسمى بالنفس النباتية وقد سبق في مباحث الصور النوعية ما يدل على جوهرية مثل هذه المبادي من القاعدة

التي وضعناها في هذا الباب فليرجع اليها من اختلج في صدره بعد دغدغة

الباب الثاني في مهية النفس الحيوانية وبيان جوهريتها وتجردها ضربا من التجرد وفيه فصول

فصل في جوهريتها

قد علمت فيما سبق ما فيه كفاية ولكن سنزيدك ههنا ايضاحا وذلك ان من الناس من ذهب الى ان النفس هي المزاج ويدل على فساده براهين الاول ان البدن جوهر اسطقسي مركب من عناصر متنازعة بطباعها الى الانفكاك والذي يجبرها على الامتزاج وحصول المزاج قوة غيرها سواء قلنا ان العناصر باقية على صورها النوعية كما هو المشهور وعليه الشيخ وغيره من العلماء او قلنا انها غير باقية وذلك لان الكيفيات العرضية انما حصلت فهي تابعة للصور فالنفس سواء كانت متعلقة بمادة مركبة او بمادة مفردة لا يمكن ان يكون عين الكيفية المزاجية لان مبدء الشيء وحافظه لا يكون عين ذلك الشيء ولا ايضا يمكن ان يكون صورة من صور العناصر لان لكل منها آثارا مختصة ليست آثارا للنفس فالنفس اذن غير الكيفية المزاجية وغير الصور الاسطقسية التي لواحد من الاسطقسات لكن هنا شكوك منها لعل الاسطقسات في بدن الحيوان مقسورة على الاجتماع وحصول المزاج لا ان جابرا يجبرها على الالتيام او حافظا يحفظها او يحفظ مزاجها وحله ان المقسور من الاسطقسات الممتزجة انما يحفظ انحفاظا قسريا اما لعصيان المسالك على الانشقاق كاحتباس النيران والاهوية في الارض قسرا حتى اذا قويت زلزلت الارض وخسفتها واما في زمان حركتها الى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء ومعلوم انه ليست الاجزاء النارية ولا الهوائية في المني قد بلغت في القلة الى حيث تضعف عن الانفصال عن المخالطة ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه وفي المني ارواح كثيرة هوائية ونارية انما يحبسان مع الارضية والمائية لشيء آخر غير جسمية المني بدليل انه اذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو اولى بالتجميد دق لسرعة وكذا ان تعرض للحر او كان في رحم ذي آفة ومنها سلمنا انه ليس سبب الاحتباس هو القاسر فلم لا يجوز ان يكون السبب صغر الاجزاء وشدة الالتحام وجوابه ان صغر الاجزاء فيما ليس مغمورا في المانع الكثير لا يمنع التفصي كالحال في المني اذا لم يلتقمه فم الرحم زالت خثورته فان قلت لو كانت نارية المني وهوائيته غالبتين على مائيته وارضيته لكان المني صاعدا بالطبع وليس كذلك فبطل المقدم وان كانت الارضية والمائية غالبتين جاز ان يحبساهما بالقسر قلنا لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب ان يبقى ما فيه من النارية والهوائية عند مفارقة الرحم وتعرضه للبرد فان قلت لم لا يجوز ان يقال النارية والهوائية اللتان كانتا في المني يفسدان بالمائية عند تعرضه للبرد لا انهما تفارقانه واذا لم يخلصا بالمفارقة لم يلزم ما ادعيتموه قلنا فاذن يلزم ان يبقى مقدار حجم المني زمانا يعتد به سيما عند عدم القواسر الخارجية كحر الهواء المطيف به المحلل له بسرعة وليس كذلك ومنها لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الماء والارض هو النشف ثم تعلق النار بهما كما يتعلق بالحطب والجواب ان النشف انما يكون عند اخلاء الهواء للماء مكانه الذي وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البدل فهب ان العنصرين الثقلين اجتمعا لا لجامع من خارج بل بمجرد الاتفاق في الميل الى جهة واحدة فما السبب في اجتماع النارية والهوائية واما تعلق النار بالحطب فليس كما زعمه الناس ممن لا يعرف هذه القوانين فان النار مما يحدث في الحطب شيئا فشيئا على الاتصال فتزول بانقلابها الى الهواء على التدريج وليست هناك نار واحدة متعلقة بالحطب بل النيران المتعلقة بالفتيلة كالماء الجاري على الاتصال ومنها لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الاسطقسات تحريكات الوالدين او مزاج الرحم ثم تبقى ذلك القسر زمانا وجوابه ان حركة الوالدين وان كانت يؤدي الى اجتماع الاسطقسات التي في المني لكن لا بد من سبب لانضمام ما ينضم الى المني بعد ذلك حتى يتم الاعضاء الحيوانية ولا بد من حافظ لذلك الاجتماع وهذا هو الجواب القوي عن السؤالين السابقين وايضا لو لم يكن في المني فاعل يفعل المزاج والاعضاء لكان يجب ان يكون العضو المتخلق اولا هو الظاهر لان الاجسام انما تفعل ما تفعل بالجثة لا بالقوة ومن جهة المماسة والانضمام والاقرب مكانا اسبق حدوثا من الابعد والتالي باطل بالاستقراء فكذا المقدم وذلك لان اول الاعضاء تكونا هو القلب وايضا كثير من الحيوانات يحدث لا بالتوالد ومنها ان هذا الاجتماع قد لا يحتاج الى سبب حافظ والدليل عليه بدن الميت حيث يبقى بعد مفارقة النفس عنه زمانا وليس هناك حافظ فلو كان الحافظ هو النفس لوجب ان يتفرق الاجزاء عند الموت والجواب ان الاجساد الحيوانات المفارقة عنها نفوسها قدر من العناصر الكثيفة وشكلا ولونا لا يحتاج الى حافظ نفسي كما لا يحتاج البناء في انحفاظه وتماسك اجزائه الى حافظ غير يبوسة العنصر ولذا كانت النفس حافظة اياه ليس هذا الباقي من جسد الحيوان بل قدر اخر ومزاج اخر ما لم يتغير ولم ينفسخ لم يعرض الموت والنفس ليست من الاسباب القريبة الموجبة لهذا اللون والشكل الباقيين بل هي كفاعل بعيد يؤدي ضرب من تحريكاته الى هذا الشكل واللون كالبناء والباني ثم الحافظ لذلك سبب اخر قد يوجب في بدن الحيوان وغيره فيحفظ في مدة في مثلها يمكن ان يحرك العناصر تمام حركات الافتراق والتلاشي سريعة اذا كان الانفصال قليلا او بطيئة ان كان كثيرا ويسبق الى الانفصال ما شانه ان يسبق كالجوهر الناري و

والهيولى وبناحا ويبطي ما شانه التاخر والبطؤ كالارضي والمائي بل يجب ان يتوسط زمان الحركة الانفصال ولم يجب ان يكون ثبات الميت
زمانا قليلا بحسب يحس دليلا على ان اجتماعه وقع بلا جامع على انك اذا تحققت لم تجد الشخص وقد فارقته الحيوة في آن من الآنات على امر وحال
كان عليه في حال الحيوة ومنها ان النفس لا تحدث الا عند استعداد المادة لها وذلك الاستعداد لا يحصل الا بحدوث المزاج الصالح
فان المزاج من العلل المعدة للنفس والعلة المعدة وان كانت علة بالعرض لكنها متقدمة بالطبع فاذا كان تكون النفس علة اجتماع العناصر
فكيف يتقدم النفس على ما يجب تاخرها عنه اعني اجتماع العناصر الذي يتقدم عليها بالطبع واجيب عن هذا الاشكال بان الجامع لاجزاء النطفة
نفس الابوين ثم يبقى المزاج في تدبير نفس الام على ان يستعده لقبول نفس المولود ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لساير الاجزاء
بطريق ايراد الغذاء واعلم ان المتاخرين قد اضطرب كلامهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو بعينه الحافظ لها ولمزاجها ام لا وفي انه نفس
المولود ام نفس الابوين فذهب الامام الرازي الى ان الجامع نفس الابوين قبل حدوث نفس المولود وبعد الحدوث يصير هي حافظة له وجامعة
لساير اجزائه بالتغذية كما ذكر ونقل هو ايضا في بعض رسائله المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي انه لما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة
على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها قال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ
لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب
الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين قال وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة
ثم توجد النفس هذا ما ذكره واورد عليه اولا بان الحكماء جعلوا المصورة والمولدة وغيرها قوى للنفس والالات لها والنفس حادثة بعد المزاج
وتمام صور الاعضاء كما هو مذهب المعلم الاول والمشائين فالقول باستناد تصوير الاعضاء وحفظ المزاج الى المصورة قول بحدوث الالة
قبل ذي الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو ممتنع جدا واما ما ذكر في التقصي عن هذا تارة بعدم تسليم حدوث النفس لجواز قدمها
كما نقل عن بعض الاقدمين وتارة بحدوثها قبل البدن كما هو راى بعض المليين وتارة بعدم جعل المصورة من قوى نفس المولود بل بجعلها من قوى
النفس النباتية المغايرة لها بالذات كما هو راى البعض وتارة بتصييرها من قوى نفس الام فشيء من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغني وثانيا بما اعترض
به محقق الاشارات في شرحه بان ما نقل في تلك الرسالة عن الشيخ يخالف ما قاله في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء وهو
قوله فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام
الذي ينبغي وبان تفويض التدبير من قوة بعد مدة الى قوة اخرى كنفس المولود غير معقول في الافاعيل والتدابير الطبيعية وانما يجري امثال هذا
بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادة متجددة ثم اجاب عن اصل هذا الاشكال بان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها
اخلاطا وتفرز عنها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة وتصييرها انسانا بالقوة وتلك القوة
صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية ثم انه يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل
يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيتكامل المادة بتربيتها اياها وهكذا الى ان يستعد لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع ما تقدم
الافعال الحيوانية ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة للبدن
الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في افاعيلها من مبدء حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تحاذيه
ثم تشتد الحرارة النارية في الفحم فيتجمر ثم يشتعل نارا فمبدء الحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدء الافعال النباتية
وتجمرها كمبدء الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال و
اسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود ويتبين ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين
هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن الى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها
واحد لهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول انتهى اقول ما ذكره كلام متين الا ان فيه اشكالا لا ينحسم ولا ينفتح الا
بطريقتنا من اثبات الاشتداد في الجوهر فان ما ذكره يحتمل وجوها احدها ان هذه الافاعيل المتعددة من الحفظ للمزاج والتنمية والتحريك
الارادي والنطق صادرة من مبدء واحد بالعدد له قوى متعددة متعاقبة في الوجود فيلزم عنه حدوث النفس الناطقة عند حدوث النطفة
وكونها معطلة عما سوى الافعال الجمادية وهذا ليس بصحيح على مقتضى القواعد الحكمية ولم يذهب اليه احد من الحكماء وثانيها انها تصدر
من مباد متعددة متخالفة الذوات متفاضلة في الكمال وهذا يوجب ما ذكره وابطله من تفويض الفاعل الطبيعي تدبيره في مادة الى فاعل اخر

مخالفه وان زعم ان الصورة السابقة تفسد عن المادة وتتكون الصورة اللاحقة بواسطة تكامل المادة فيرد عليه ان فعل القوة السابقة
ليس الا الحفظ والتقويم والتكميل ومحال ان يكون القوة الطبيعية التى شانها تقويم المادة مما يوجب فسادها وابطالها او يجعلها بحيث تستحق
بالاعداد لقبول ما يفسدها ويبطلها بالتضاد فهذا بناء فى كون المنى بصورته التى فيه بصدد الاستكمال ولو كان كذلك لوجب ان يكون القوى
النباتية والحيوانية والنطقية متضادة وليست كذلك بل هى متفاوتة متفاضلة فى الكمال الوجودى كل سابق منها متوجه الى اللاحق توجه الشئ
الى كماله وتشبث الفعل الى غايته وغاية الشئ علة تمامه لا علة بطلانه فلما بطلت الشقوق الثلثة فثبت ان الجوهر الصورى مما يستند فى وجوده
ويتكامل فى تجوهر ذاته ويتطور فى اطواره ويستوفى الدرجات الطبيعية والنباتية والحيوانية والبشرية الى ما شاء الله وقد علمت من تضاعيف
البيان فيما سبق ان الافاعيل الذاتية متوجهة بالذات الى ما هو خير وكمال ولا يتوجه شئ من الاشياء فى سلوكه الطبيعى نحو شئ له مناف له مضاد
اياه الا بقسر قاسر او قاطع طريق له من خارج بل الكشف والبرهان قد اوجبا ان الاشياء كلها طالبة للخير الاقصى والنور الاعلى جل مجده ولنعد
الى ما كنا فيه البرهان الثانى على مغايرة النفس للمزاج انه لا شك ان النبات والحيوان متحركان من تلقاء انفسهما الى كمالاتهما فى الكم والكيف
ولا محالة ان الحركة تقع فى امزجتهما ايضا لان الامزجة تابعة للممتزجات فالمزاج يتبدل لتبدل الحركة والمحرك باق غير متبدل فالمزاج ليس هو ذلك المحرك
وايضا فلان البدن الذى يسوء مزاجه بمرض وشبهه قد يعود الى المزاج الصحيح ولا بد له من معيد وليس هو المزاج الصحيح الذى قد بطل ولا المزاج
الفاسد فاذن المحرك المعيد غير المزاج وليس خارجا عن جسم الحيوان لانه لو كان مفارقا فهو لا يفعل الا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت وان لم يكن
مفارقا فهو لا يفعل الا بمشاركة الوضع او بالجسمية المشتركة وهما باطلان اما الثانى فظاهر واما الاول فلما يعرف بادنى تامل من انه ليس غذاء
الحيوان ونموه وتوليده بقسر قاسر فيكون بقوة فيه وهو المطلوب البرهان الثالث لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الاعياء لان الاعياء
انما يكون بسبب حركة طارية على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه وليس يمكن ان يقال ان طبايع البسايط تقتضى حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها
لان فعل الطبايع بعد امتزاجها يجب ان يكون من جنس فعلها حال بساطتها ولا يختلفان الا بالقوة والضعف فانه لو كان لمقتضى المزاج
مقابلا لمقتضى الطبايع لكانت تلك الطبايع تقتضى امرين متقابلين وذلك ممتنع فلو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الاعياء ولما
تجاذبه مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة فلذلك قال الشيخ فى الاشارات ان الحيوان متحرك بشئ غير مزاجه الذى يمانعه كثيرا حال
حركته فى جهة حركته بل فى نفس حركته قال الشارح المتقدم يريد بقوله حال .. الحركة البطؤ والسرعة كما فى الاعياء فان المزاج يمانع كون
الحركة سريعة كالانسان اذا اراد دفع قدمه فجهة الحركة الارادية هى الفوق وعند الاعياء لا يكون الحركة سريعة ويريد بقوله فى جهة حركته
ممانعة النفس والطبيعة كما فى الرعشة لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما ويريد بقوله فى نفس حركته ان الاعياء
ربما ينتهى الى حيث لا يقبل النفس على التحريك اصلا وقال الشارح المحقق المراد بحال الحركة وقت الحركة والمزاج قد يمانع فى جهة الحركة
كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقلين تقتضى السفل والمراد بقوله فى نفس حركته ان المزاج يقتضى السكون
على وجه الارض لمقتضى الثقل المذكور والنفس قد تريد الحركة على وجه الارض ورد ما ذكره فى باب الرعشة بانها لا يتركب من هاتين الحركتين
فقط بل ومن كل حركة فى جهة تريدها النفس ومن كل حركة فى مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث محرك
ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة البرهان الرابع ان الادراك الحسى فى هذا العالم لا يكون
الا بتكيف الالة بكيفية من باب المحسوس فاللمس لا يتحقق الا مع استحالة مزاج العضو اللامس فالمدرك لتلك الكيفية ان كان المزاج فذلك
اما ان يكون المزاج الذى قد بطل وهو ممتنع او الذى حدث وهو ايضا ممتنع لان المزاج الصحيح الاصلى لا يدرك ذاته فكيف يدرك المزاج الغريب
المتجدد ذاته وبالجملة الاحساس يستدعى الانفعال والشئ لا ينفعل عن نفسه فاذن لا بد فى الاحساس من شئ باق عند توارد الحالتين ليحصل
الشعور بذلك التغير والمزاج غير باق البرهان الخامس ان الحيوان قد يتحرك فى مزاجه اما عن الاشتداد الى الضعف او عن الضعف الى الاشتداد
ولا شك ان المتحرك غير المتحرك فيه فالمتحرك فى المزاج غير المزاج البرهان السادس من العرشيات قد علمت ان الادراك عبارة عن وجود
المدرك للمدرك فنقول لو كانت النفس هى المزاج لزم ان يكون العرض موجودا لنفسه والتالى مح فالمقدم مثله واما بيان الملازمة فلان
النفس تدرك المزاج والمزاج لانها كيفية ملموسة تكون عرضا فلو كانت النفس هى المزاج فيكون العرض موجودا لذاته واما بطلان التالى
فلان وجود العرض فى نفسه هو وجوده لموضوعه لا لذاته فليس اذن المدرك هو المزاج بل موضوع اخر وليس ذلك هو الجسم المطلق لان
ذلك ممتنع والا لكان كل جسم دراكا ولا ايضا الجسم العنصرى والا لكان كل جسم عنصرى دراكا وهو خلاف الواقع فاذن القوة التى تدرك

المزاج شيء غير المزاج ولا الجسم الذي قام به المزاج بل شيء غيرهما وهو المطلوب البرهان السابع انا سنقيم البراهين على تجرد النفس الحيوانية والقوة الخيالية عن الاجسام العنصرية والطبيعية والتجرد فوق الجوهرية فبطل كونها للنفس مزاجا اعلم ان من الناس من حاول ابطال كون المزاج نفسا بطريق اخر وهو ان مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه فلو كان المشكل مزاجه لكان شكل الكل وشكل الجزء واحدا والتالي بط فكذا المقدم واعترض عليه بعض الفضلاء بان المشكل عنده هو القوة المصورة وهي قوة سارية في محلها وجزئها مساو لكلها في الماهية فيعود المحال في القوة المصورة ما الزم في المزاج وكذا ايض يلزم ان يكون شكل جزء الفلك مساويا لشكل كله اقول اما القوة المصورة فهي وان كانت سارية في العضو لكن فعلها للتصوير ليس بالاستقلال بل طاعة وخدمة للنفس فيفعل التشكيل في الاعضاء بحسب اغراض النفس وحاجاتها واما فعل القوى البسيطة التي تفعل الكرات فلاجل ان القوة الواحدة اذا اقتضت في مادة واحدة مقدارا معينا وافادت شكلا كان مقتضاها من الاشكال الكرية فاذا سبق شكل الكروية للكل يمنع ذلك ان يكون للجزء شكل اخر للاتصال الواقع فيها وقال ايض لو كان المحرك قوة مزاجية تحركت الى جهة واحدة فان المزاج الواحد مقتضاه واحد واعترض عليه الفاضل المذكور بان هذا ايض منقوض بالقوى النباتية فان كلا منها واحدة تفعل افعالا لا انفعالا كثيرة فكذا هيهنا اقول والجواب بمثل ما مر فان القوى النباتية تفعل افعالا كثيرة مختلفة على حسب اغراض النفس فبهذه البراهين التسعة المذكورة ظهر ان النفس الحيوانية ليست قوة مزاجية كالصور المعدنية مع ان المعدنيات ايض ليست اثارها ولوازمها الا بصور جوهرية غير مزاجها

فصل في بيان تجرد النفس الحيوانية وعليه براهين كثيرة منها ان الحيوان قد يتبدد اجزاؤه تارة ويتناقص اخرى بالتحليل فانه ما من بدن حيواني الا ويستولي عليه الحرارة الغريزية والاسطقسية الداخلتان وحرارة الحركة والهواء المطيف به سيما عند اشتداد الصيف بارتفاع الشمس وذلك الحيوان باق بشخصه في الاحوال كلها فعلمنا ان هويته مغايرة للبنية المحسوسة ومنها ان البهائم تدرك هويتها الادراكية وكيف لا وهي تهرب عن المولم وتطلب اللذيذ وليس هربها عن مطلق الالم اما اولا فلان المشهور انها لا تدرك الكليات ولو ادركتها لكان ما نحن بصدده الزم واما ثانيا فلانها لا تهرب عن الم غيرها مع ان ذلك ايض الم فهي اذن تهرب عن المها فهو يقتضي علمها بانفسها وذلك يقتضي تجردها بوجهين احدهما ان العلم يقتضي ثبوت الشيء المدرك للشيء المدرك والصورة التي تحل المادة وجودها للمحل لا لنفسها وكل ما وجوده لنفسه مجرد عن المحل فالمدرك لذاته مجرد عن المحل وثانيهما ان علم الحيوان بهويته دائم وليس بمكتسب بالحس وعلمه باعضائه الظاهرة والباطنة ليس كذلك فهويته مغايرة لاعضائه اما الصغرى فلان العلم بوجود النفس لو كان مكتسبا لكان اما بالحس وهو باطل فان الحس لا يحس بنفسه فكيف بما هو آلتها ومستعملة اياها وايض ربما يعلم ذاته عند ما لا يحس بشيء اصلا واما بالفكر فلا بد من دليل والدليل اما علة النفس او معلولها والاول بط لان علل النفوس شيء اجل من ان يحيط به علم الحيوان وايض اكثرون من الناس يعرفون انفسهم وان لم يخطر ببالهم علة انفسهم والثاني ايض باطل لانه اما ان يكون الوسط في الاستدلال هو الفعل المطلق او فعله المضاف اليه فان اعتبر الفعل المطلق لزم اثبات فاعل مطلق لا فاعل هو هو وان اعتبر الفعل المضاف فالعلم بالفعل المضاف الى الشخص يتوقف على العلم به فلو اكتسب العلم به من العلم بالفعل المضاف اليه لزم الدور فثبت ان علم الحيوان بنفسه غير مستفاد من حس او دليل واما الكبرى فلان الانسان لا يعرف اعضائه الظاهرة الا بالحس ولا اعضائه الباطنة الا بالتشريح فكذا الحيوان لا يعرف اعضائه اذا عرف الا باحدهما برهان اخر على ان الحيوان ليس هو البنية المحسوسة فنقول لو فرض الحيوان كانه خلق دفعة وخلق كاملا ولكنه محجوب الحواس عن مشاهدة الخارجات وانه يهوي في خلاء او هواء طلق لا يصدمه قوام الهواء ولا يحس بشيء من الكيفيات وفرقت بين اعضائه حتى لا تتلامس فانه في هذه الحالة يدرك ذاته ويغفل عن كل اعضائه الظاهرة والباطنة بل يثبت لذاته ولا يثبت لها مقدارا ولا طولا ولا عرضا ولا جهة من الجهات ولو تخيل وضعا او جهة او عضوا من الاعضاء في تلك الحالة لم يتخيله على انه جزء من ذاته وظاهر ان المشعور به غير المغفول عنه فاذن هويته مغايرة لجميع الاعضاء

فصل في دفع ما اورد على جوهرية النفس من الشكوك قالوا ان القوى النباتية حالة في الاجسام وكذا نفس الحيوان لكونها مدركة للجزئيات وفاعلة للافعال الجزئية والجوهر المفارق يستحيل ان يكون مدركا للجزئيات وفاعلا للافعال الجزئية فاذن تلك النفس قوة جسمانية علة للمجموع المركب من البدن ومنها فتلك القوى النباتية والحيوانية موجودة كل واحد منها في محل غير متقوم بذاته بل بتلك القوة فهي اذن جوهر صوري فيجوز كون شيء واحد جوهرا وعرضا باعتبارين قال ان النفس من حيث انها جزء للنبات او الحيوان جوهر ومن حيث انها تقوم بمحل مستغن عن الحال فيه عرض وكذا من احال كون القائم بالمحل جوهرا انكر جوهرية النفس مطلقا وقد علمت فساد هذين القولين ثم للقائلين بعرضية النفس متمسكات احدها ان الحال يمتنع ان يكون سببا لمحله لاستحالة الدور فلا يكون جوهرا

وثانيها وان ذا ساعدونا على ان الحال يمكن ان يكون من مقومات المحل لكن قالوا ان النفس ليست كذلك لانها انما تحدث عند حدوث المزاج الصالح والمتاخر لا يكون علة للمتقدم فالنفس لا تكون علة لحصول المزاج وثالثها ان النفس لو كانت جوهرا لكان الجوهر ذاتيا لها لانه يعقل الماهية من الانواع المحصلة فلو كانت النفس جوهرا لكان العلم بجوهريتها بديهيا حاصلا من غير كسب والتالي باطل فكذا المقدم والجواب اما عن الاول فقد مر فيما مضى واما عن الثاني فلما مرت الاشارة اليه من ان المزاج الذي هو علة معدة لفيضان نفس او صورة جمادية على المادة المستعدة به غير المزاج الذي يبقى ويحفظه تلك النفس او الصورة فاندفع الدور واما عن الثالث فالذي ذكره الشيخ هو انا لا نعرف من النفس الا انها شيء مدبر للبدن فاما ماهية ذلك الشيء فمجهولة والجوهر ذاتي لتلك الماهية لا للمفهوم انه شيء ما مدبر للبدن فما هو معلوم بالجوهر غير معلوم لنا وما هو معلوم لنا غير مقوم بالجوهر فزالت الشبهة واعترض عليه بعض الفضلاء بان علمي بنفسي غير حاصل بالكسب كما برهن عليه فلا يتجه اما ان لا اعلم نفسي الا من حيث ان لها نسبة الى بدني او اعلم حقيقتها فالاول باطل لما تقدم مضى وثبت ان علمي بنفسي ليس غير نفسي وانه ابدا حاصل بالفعل وهي جوهر بالحقيقة وليست من باب المضاف قال والعجب ممن يقول بهذين القولين ثم يغفل عن تناقضهما الا الموجب ثم قال والجواب الصحيح ان يقال الجوهرية ليست من الامور الذاتية فلذلك جاز ان يبقى مجهولا كما بيناه من قبل اقول اما كون الجوهر ذاتيا للانواع الجوهرية فقد صح لنا بالبرهان واما كونه مجهولا في النفس مع كونها معلومة الحقيقة لا بالكسب فله وجه اخر لم يحصله هذا الفاضل وامثاله وهو ان الجوهر ذاتي للماهيات التي يتركب من جنس هو مفهوم الجوهر وفصل محصل له وليس الجوهر جنسا للوجودات اذ الوجود كما سبق لا جنس له ولا فصل والعلم بالشيء اذا كان بحصول صورة زائدة حصلت عنه في ذات المدرك فذلك العلم اذا كان بكنهه فلا بد ان يكون بحده المشتمل على جنسه وفصله واما اذا كان العلم به بعينه فهو وجوده المخصوص وهويته الشخصية والوجود من عوارض الماهية والماهية ايضا غير داخل في وجودها والعلم الحصولي صورة كلية ومقوماتها ايضا امور كلية والعلم الحضوري هوية شخصية غير محتاج الحصول الى تقدم جنسي او فصلي فالانسان متى رجع الى ذاته واحضر هويته فربما غفل عن جميع المعاني الكلية حتى معنى كونه جوهرا او شخصا او مدبرا للبدن فاني استاري عند مطالعة ذاتي الا وجودا يدرك نفسه على وجه الجزئية وكل ما هو غير الهوية المخصوصة التي اشير اليها بانا خارج عن ذاتي حتى مفهوم انا ومفهوم الوجود ومفهوم المدرك نفسه ومفهوم المدبر للبدن او النفس او غير ذلك فان جميعها علوم كلية اشير الى كل منها بهو واشير الى ذاتي بانا فالغفلة عن الجوهرية او الجهل بها لا ينافي كونها من المحمولات الذاتية لماهية الانسان وكذا الحيوان ويمكن حمل كلام الشيخ على هذا ليندفع عنه التناقض المذكور فقد تبين وتحقق من تضاعيف الكلام ان النفس النباتية والحيوانية ليست بجسم وثبت ايضا ان بعض النفوس مما يصح لها الانفراد بذاتها وهي التي ثبت لها ادراك تخيلي بالفعل او ادراك لذاتها وهويتها فلم يقع في جوهريتها شك كالانسان وغيره من الحيوانات التامة التي لها القوة الادراكية الباطنة كالوهم والحفظ والتخيل واما الحيوانات التي ليس لها الا قوة اللمس وما يقرب منها وساير النباتات فجوهريتها كما سبق بان المادة القريبة بوجود هذه الانفس فيها انما هي مزاج خاص وهيئة والمادة انما تبقى بذلك المزاج ما دامت النفس موجودة لانها التي تجعلها بذلك المزاج فان النفس لا محالة علة لتكون مادة النبات والحيوان على المزاج الذي لها وهي مبدء التوليد والتربية فالموضوع القريب للنفس ممتنع ان يكون هو ما هو بالفعل الا بالنفس لا بان يحصل او لا بسبب اخر ثم لحقته النفس لحوقا ما لاحظ له بعد ذلك في حفظ مزاجه وتقويمه وتركيبه كالحال في الاعراض اللازمة او غير اللازمة كما زعم بعض الناس بل اكثرهم ان المني يحصل اولا بصورة معدنية ثم يفيض اليها صورة نفسانية وليس كذلك فان النفس مقومة لموضوعها القريب موجدة اياه بالفعل واذا فارقت النفس فسد موضوعها القريب وزالت القوى المتشعبة منها فيه وصير الموضوع البعيد بحالة اخرى اما ان يبطل ويضمحل نوعه وجوهره الذي به كان مادة للنفس او يخلف النفس فيها صورة يستبقي المادة على طبيعتها وكيفية هذا الاستخلاف لا يخلو عن صعوبة فان تلك الصورة لو كانت من فعل النفس فيزول بزوالها وان لم يكن من فعلها وكانت المادة متحصلة بها و ان غير النفس فلم يكن النفس جوهرا محصلا لما فرض مادة لها ولعلنا بينا وجه تخلف تلك الصورة من النفس كما في العظم والشعر والظفر والقرن وغير ذلك من آثار النفوس الحيوانية والنباتية ولست الان بصدد الخوض في ذلك والذي هو احوج الى الحل في هذا الموضع اشكال اخر يختلج في صدور اكثر المشتغلين بالفكر في احوال النفوس وهو لاحد ان يقول ان سلمنا ان النفس النباتية علة لقوام مادتها القريبة لكونها مفيدة لمزاجها وجامعة لاجزائها واما النفس الحيوانية فهي تلحق النباتية بعد تقويم المادة بجوهر نفسها هي العلة القريبة لقوام مادتها فيلزمها اتباع هذه النفس الحيوانية فيكون النفس الحيوانية انما ينطبع في مادة متقومة بالنفس النباتية فيكون الحيوانية يقوم بالموضوع المتحصل قبلها لا بها فيكون وجودها وجودا عرضيا والجواب انه اما ان يعني بالنفس النباتية النفس النوعية التي تختص بالنبات دون الحيوان او المعنى الجنسي العام

الذي يعم النفس النباتية والحيوانية بل الانسانية ايضا وهو مبدء التغذي والنمو والتوليد او يعنى بها قوة النفس التي يصدر عنها هذه الآثار الثلثة النباتية فان عنى به الاول فذلك غير موجود في الحيوان متحصلا بالفعل على وجه التحصيل والتنويع كما ليس السواد الضعيف موجودا في السواد الشديد بالفعل وان عنى به المعنى الثاني فالمعنى العام يقتضي اثرا عاما فان الصانع العام ينسب اليه المصنوع العام كالكاتب المطلق ينسب اليه الكتابة المطلقة فليست المادة النباتية مما يتحصل بنفس نباتية جنسية مطلقة فان الجنس الطبيعي غير موجود على الانفراد ولا الكليات الطبيعية كالنوع الطبيعي والعرض العام الطبيعي والفصل الطبيعي مما يمكن ان يوجد مجردة عن القيود الوجودية واذا لم يتحصل المادة بالمعنى العام النباتي فاذا تحصل هذا العام بقوة الحس والحركة فليست هذه القوة الحيوانية مما يلحق امرا متحصل القوام بذاته لحوق العارض للموضوع لو ان عني به المعنى الثالث فليس الامر كما يظنه من لا يمعن في صناعة الحكمة الذايقة ان القوة النامية تفعل اولا بدنا حيوانيا ثم يأتيها القوة الحيوانية وتتصرف فيها بالاستخدام ويجعلها آلة من آلاتها وقوة من قويها كما يجري مثله في الافعال الصناعية التي تقع بين القاصدين المختارين بل القوة النباتية التي هي قوة من نشوها غير تلك القوة قوى اخرى لا يوجد قبل تلك النفس ولا الكاتب آلة التي مستعملة قبل وجود ذي الآلة وهذا من المحالات عند المتدرب في صناعة الحكمة فالقوة النباتية من شعب القوة الحيوانية غير متحصلة الا بها كما ان الحيوانية حقيقة غير متحصلة فيما له جوهر نطقي الا بالجوهر النطقي وستعلم ان لكل بدن منا نفسا واحدة وان ساير القوى معلولة لها منشعبة منها في الاعضاء

على ما اشتهر عند ائمة الحكمة من المتاخرين واما الذي استقر عليه اعتقادنا فهو ان النفس كل القوى وهي مجمعها الوحداني ومبدئها وغايتها وهكذا الحال في كل قوة عالية بالنسبة الى ما تحتها من القوى التي تستخدمها وان كان استخدامها بالتقديم والتاخير فهذه القوى متقدمة بعضها على بعض وكل ما هو اقدم بالزمان فهو اخر بالرتبة والشرف فالنفس التي للنبات او لكل حيوان فهي جامعة لاسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على وجه يصلح لان يكون بدنا لها وهي ايضا التي تغذيه وتنميه وتكمله شخصا بالتغذية ونوعا بالتوليد وتحفظ صحته وتدفع مرضه عنه وترده على مزاجه الصحيح الذي كان به صلاحه اذا فسد وتديمه على النظام الذي ينبغي فلا يستولي عليه المغيرات الخارجية ما دامت النفس موجودة فيه ولولا ان النفس كما انها مبدء الافاعيل الادراكية والحيوانية مبدء الافاعيل النباتية والطبيعية في المادة البدنية لما بقيت على صحتها بل فسدت باستيلاء الاحوال الخارجية عليها ولما كان ما يعرض النفس من القضايا والاعتقادات المحبوبة والمولمة الواردة على النفس التي تلذها او تولمها موثرة في البدن مفيدة للقوى النامية قوة او ضعفا وليس هذا التاثير في البدن من الاعتقاد بما هو اعتقاد ما لم يتبعه انفعال في المواد اللطيفة السارية في البدن من سرور او غم هما ايضا من الاحوال النفسانية ولكن يتبعها تغير في احوال الروح البخاري ومزاجه ثم في احوال البدن الكثيف ومزاجه متوسط القوى اما الفرح النطقي فيزيد القوى البدنية كالنامية ما هو منزلة منها شدة ونفاذا والغم النطقي يفيدها ضعفا وعجزا او فتورا حتى يفسدها فعلها وينقص المزاج وذلك من اقوى الدلالة على ان النفس يسري فعلها وتدبيرها في المادة الاخيرة والقشر الاكثف الابعد من لباب جوهرها الالطف الاعلى فقد ثبت ان النفس الحيوانية بل الانسانية جامعة لهذه القوى الادراكية والنباتية وموضوعاتها القريبة والبعيدة فهي اذن كمال الموضوع هو لا يتقوم الا بها وهي ايضا مكمل النوع وصانعه لان الاشياء المخالفة بالانفس مخالفة بالحقيقة النوعية لا بمجرد العوارض الشخصية ليكون الانفس للابدان كالهيئات اللاحقة للانواع المحصلة بعد تمامها واعلم ايضا ان القوى النباتية الموجودة في النبات مخالفة بالماهية والنوعية للقوى النباتية الموجودة في الحيوان وهي في الموضعين ليس بعرض كما توهم بل جوهر الا في النبات فبالفعل واما في الحيوان فبالقوة ومعنى القوة هيهنا غير ما يصحبه الامكان الاستعدادي بل هذه القوة كما يقال في المعقولات بالقياس الى العقل البسيط انها فيه بالقوة الفعلية الاجمالية وهي كائنة عن العقل البسيط تكون الفعل عن الفاعل لا تكون الشيء عن القابل المستعد له **فصل** في تعديد قوى النفس المنشعبة عنها في البدن قال الشيخ في الشفا القوى النفسانية منقسمة بالقسمة الاولية الى ثلثة اجناس احدها النفس النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي ويولد وثانيها النفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة وثالثها النفس الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الامور الكلية ويفعل الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالراي ولكل درجات متفاوتة في الكمالية والنقص وللنفس النباتية قوى ثلث القوة الغاذية وهي التي تحيل جسما الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه وتلصقه وتشبهه به بدل ما يتحلل عنه والقوة المنمية وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة في اقطاره طولا وعرضا وعمقا ليبلغ به كماله في النشو والقوة المولدة وهي التي تاخذ من الجسم الذي هي فيه مادة شبيهة به بالقوة فتفعل

فيها باستمداد اجسام اخرى يتشبه بها من التخليق والتشكيل ما يصير ها شبيهة به بالفعل والنفس الحيوانية لها بالقسمة الاولى قوتان محركة ومدركة والمحركة على قسمين اما محركة بانها باعثة على الحركة واما محركة بانها فاعلة ومعنى الباعثة انها علة غائية وهي اشرف العلل الأربع كما علمت وتلك الباعثة هي القوة الشوقية وهي متصلة بالقوة الخيالية التي سنذكرها فاذا ارتسمت فيها صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت القوة المحركة الاخرى على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبعث على تحريك يقرب من الاسباب المتخيلة ضرورية او نافعة في قوام طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي التي تنبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة وأما القوة المحركة على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة والعضلات بالاعضاء الى نحو جهة المبدء او ترخيها او تمدها طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدء واما القوة المدركة فتنقسم قسمين منها قوة تدرك من خارج ومنها قوة تدرك من داخل والمدركة من خارج هي الحواس الخمس او الثمان ثم اخذ في تعريف كل من هذه الحواس الظاهرة وساق الكلام الى اللمس فقال ومنها اللمس وهي قوة مرتبة في اعصاب جلد البدن كله ولحمه تدرك ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة التركيب ويشبه ان يكون هذه القوة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع او فوقها منبثة معا في الجلد كله واحدها حاكمة في التضاد الذي هو بين الحار والبارد والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين والرابعة حاكمة في التضاد الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة يوهم تاحدها بالذات ثم شرع في تفصيل القوى الباطنة بعبارة هذا ملخصه تقريبا الى الافهام وهو ان القوة المدركة اما ان تكون مدركة للجزئيات او للكليات والمدركة للجزئيات اما ان تكون من الحواس الظاهرة وقد عرفتها واما ان يكون من الحواس الباطنة ثم ان الحس الباطن اما ان يكون مدركا فقط او مدركا ومتصرفا فان كان مدركا فقط فاما ان يكون مدركا للصور الجزئية او للمعاني الجزئية واعني بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زيد وعمرو واعني بالمعاني الجزئية مثل ادراك ان هذا الشخص صديق وذلك الاخر عدو فالمدرك للصور الجزئية يسمى حسا مشتركا وهو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها والمدرك للمعاني الجزئية يسمى وهما ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هو الخيال وخزانة الواهمة هي الحافظة فهذه قوى اربع وأما القوة المتصرفة فهي التي من شانها ان تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتحليل فتركب انسانا بصورة طير وجبلا من زمرد وبحرا من زيبق وهذه القوة ان استعملها القوة الوهمية الحيوانية يسمى متخيلة وان استعملها القوة الناطقة يسمى باسم المفكرة ثم قالوا الحس المشترك والخيال مسكنهما البطن المقدم من الدماغ وأما المتخيلة المتصرفة فمسكنها البطن الاوسط من الدماغ وأما الوهمية فمسكنها البطن الاوسط من الدماغ وأما الحافظة فمسكنها البطن الاخر من الدماغ ثم منهم من يجعل النفس الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى ومنهم من يجعل النفس هي القوة الوهمية ويجعلون سائر القوى تبعا لها ولكل من المذهبين وجه صحيح كما ستعلم فهذه خلاصة الكلام في تفصيل القوى الحيوانية وحاملها كلها هو الروح البخاري المشاكل لجوهر السماء واما تفصيل قوى النفس الناطقة فسيأتي ذكر تفاصيلها في موضع اخر ونحن الان بصدد ان نذكر حجج اثبات هذه القوى وما يرد عليها والذب عنها ولكن بعد ان نبين وجوه الاختلاف في افاعيل النفس كم هي ومن الله التاييد **فصل** في قاعدة تستعلم منها تعدد القوى واعلم ان الذي يظنه الناس منشأ وموجبا لاختلاف القوى والمبادي خمسة اوجه احدها اختلاف المفهومات مثل اختلاف الحيوان من جهة المعنى النامي ومعنى الحساس فيجعلون الحيوان لاجله مركبا من مادة وصورة هي ابدان نباتي ونفس حساسة وكذا اختلاف ماهية النبات بحسب معنى التجسم الذي من جهة المادة ومعنى النباتية الذي من جهة الصورة وعلى هذا القياس في كل ما له مادة وصورة وثانيها الاختلاف بالوجود والعدم في الافاعيل مثل التحريك والتسكين والعلم والجهل واليقين والشك وثالثها بالاشد والاضعف كاليقين والظن في الاعتقاد او زيادة الشهوة ونقصها في الاخلاق او العظم والصغر في الابدان ورابعها بالسرعة والبطؤ كالتحدس والتفكر وخامسها اختلاف الاثار بالنوع اما مع اتحاد الجنس القريب كابصار السواد والبياض وادراك الحلاوة والمرارة واما مع اختلاف الجنس اما القريب كادراك الالوان والاصوات واما القريب والبعيد كالادراك والتحريك اذا تمهد هذا فنقول القسم الاول من الاختلاف لا يوجب تعددا في القوة ولا يستدعي اثنينية في الوجود اذ كثيرا ما يكون قوة بسيطة تكون مصداقا للمعاني المتعددة من غير تكثر لا في الذات ولا في حيثية الوجود كالعاقلية والمعقولية في الجوهر المفارق وكصدق العلم والقدرة والارادة والحيوة وساير النعوت الالهية على واجب الوجود تعالى والقسم الثاني ايضا لا يستدعي قوتين ولا يوجب كثرة في المبدء للفعل اذ ربما كان وجود الفعل بوجود القوة ولا يكون عدمه لعدمها بل لعدم شرط من شرائط تاثيرها فوجود الفعل تارة وعدمه اخرى لم يكن دليلا على تعدد القوة والقسم الثالث ايضا لا يقتضي تعدد القوى والا لزم ان يكون مراتب القوى بحسب مراتب الشدة والضعف الغير المتناهية فلزم

تتالى القوى فى درجات متتالية غير متناهية واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الشرطية ان الاشتداد حركة ما فى الكيف والحركة حالة متصلة يمكن ان يفرض فيها حدود غير متناهية بحسب الوهم كل منها يوجد فى آن مفروض وله فرد خاص من ذلك فى مرتبة خاصة من الشدة والضعف فلو وجب ان يكون لكل حد من الشدة قوة اخرى لزم القوى المتفاصلة الغير المتناهية بالفعل فيلزم منه تركيب الزمان والمسافة من اجزاء لا يتجزى وكون غير المتناهى محصورا بين حاصرين وكون القوة الجسمانية مبدء لافاعيل غير متناهية والكل محال بل لعل السبب فيه قوة القوة الواحدة وضعفها بحسب اختلاف الاسباب المستدعية او من جهة اختلاف القابل او الالة او اختلالها او كلالها تارة وحدتها ومضائها اخرى وكذا القول فى الاختلاف بالسرعة والبطؤ واما القسم الخامس فزعموا ان الامور المتوافقة بالجنس قريبا كان او بعيدا لا تستقل بها قوة واحدة فالقوة الواحدة لا تكون وافية بالادراك والتحريك بل لا تكون وافية عندهم بالادراك الباطن والادراك الظاهر بل لا تكون وافية بادراك الالوان والطعوم والروائح بل لابد لكل جنس من قوة على حدة هذا هو الذى اختاره الشيخ ومن تبعه واذا علمت منشأ تعدد القوى ليس شيئا من الوجوه المذكورة فاعلم ان المركوز فى مدارك المتاخرين من اهل البحث ان الحجة فى تعدد القوى عند الحكماء كالشيخ وغيره ان القوى بسايط والبسيط لا يصدر عنه بالذات الا فعل واحد فاذن القوة الواحدة لا يجوز ان يكون مبدء الاكثر من فعل واحد بالقصد الاول بل يجوز ذلك بالقصد الثانى وبالعرض مثل ان الابصار انما هو قوة واحدة على ادراك اللون ثم ذلك اللون فى نفسه قد يكون سوادا وقد يكون بياضا والقوة الخيالية هى التى من شانها استثبات الصورة المجردة عن المادة تجريدا غير بالغ الى حد المعقولية ثم يعرض ان تكون تلك الصورة لونا وطعما ورايحة وصوتا وحرارة مثلا والقوة العاقلة هى التى تدرك الامور البرية عن المادة وعلائقها ثم تارة تكون فلكا وتارة تكون حيوانا وجمادا او كيفا او كما او وضعا او اينا او غير ذلك من المقولات و اجناسها وانواعها وهذا ليس كما زعموه اذ تلك الحجة غير جارية الا فى الواحد الحقيقى الذى هو واحد من كل الوجوه وليست القوى كذلك لتضاعف الجهات الامكانية فيها وايضا الدليل الدال على ان الواحد بالنوع والجنس لا يصدر عنه الا الواحد بالنوع والجنس كذلك دل على ان الواحد بالشخص لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص فيلزم ان يكون القوة الباصرة التى ادركنا بها سوادا غير الباصرة التى ادركنا بها سوادا آخر فاذا جوز كون القوة الشخصية مبدء لافعال كثيرة بالعدد فليجز صدور الكثيرة بالنوع عن القوة الواحدة فقد علم ان المعول عليه فى تعدد القوى ليس القاعدة المذكورة بل البرهان على تعدد القوى احد امرين احدهما انفكاك وجوده قوة عن قوة اخرى فدل على تغايرهما وذلك لبطلان النامية مع وجود الغاذية فى الحيوان بل النبات ايض محكم بان القوة النامية تغاير للقوة الغاذية وكذا قد يفقد المولدة مع وجود النامية والثانى تناقض الفعلين الوجوديين كالجذب والدفع او القبول والحفظ واما مجرد اختلاف الاثار جنسية ونوعا فلم يستلزم تعدد القوى لجواز ان يكون القوة واحدة والاعتبارات والجهات فيها مختلفة فيصدر عنها بحسب كل حيثية نوع اخر من الفعل كالعقل الاول يصدر عنه من جهة كمالية الوجود وتاكده جوهر عقلى اخر ومن جهة قصوره وجهية المكنة جوهر فلكى لكن الجهات الفاعلية لم يجز ان يكون منشأ اختلاف الاثار بالعدد لان اختلاف الاشخاص بالعدد مع اتحادها بالنوع لا يمكن الا بالمادة القابلة للاحوال الحادثة من جهة الاسباب الاتفاقية من الحركات وغيرها مما لو يوجد فى اول الفطرة على سبيل اللزوم فاذا تحققت هذه الاصول فليس لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون النفس هى التى تفعل هذه الافاعيل كلها من غير حاجة الى اثبات هذه القوى النفسانية والحيوانية ثم ان سلمنا تغاير النفس الناطقة للقوى الحيوانية لانها جوهر عقلانى وهذه متعلقة بالاجسام لكن لم لا يجوز ان يكون القوة الحيوانية واحدة ويكون المدركة والمحركة واحدة وان سلمنا تغايرهما ولكن لم لا يجوز ان يكون المحركة قوة واحدة والشهوة والغضب واحد فانصادف اللذة انفعلت على نحو والاذى انفعلت على نحو اخر وكذلك يكون القوة المدركة للمحسوسات الظاهرة والباطنة واحدة وان سلمنا تغايرهما لكن الحس الظاهر قوة واحدة تفعل فى الات مختلفة افعالا مختلفة وايض فلم لا يجوز ان يكون القوة النباتية هى الحيوانية وان سلمنا تغايرهما فلم لا يجوز ان تكون الغاذية والنامية والمولدة واحدة فهى تورد على الشخص فى ابتداء تكوينه اكثر مما يتحلل عنه فينمو ويزيد مقداره الى ان ينتهى الى كمال النشوء وقبول الزيادة واذا عجز عن ذلك وحرك الغذاء الى الاعضاء ذلك المقدار ليغتذى وهابه ويفضل عنه فضل غير محتاج اليه فى التغذى غير منصرف الى النمو فيصرفها الى فعل اخر محتاج اليه وهو التوليد ثم لا يزال تورد بدل ما يتحلل الى ان يعجز فيحل الاجل ويماد كرنا سابقا ظهر اندفاع هذه الاعتراضات واشباهها اذ مبنى اثبات كثرة القوى تلك القاعدة المشهورة كما توهم فلا يرد عليهم النقوض المشهورة منها ان الحس المشترك يدرك كل المحسوسات الظاهرة فان كانت هذه الادراكات مختلفة فقد بطل اصل الحجة وان كانت

غير مختلفة فلم لا يجوز صدورهما عن قوة واحدة ومنها ان القوة الباصرة لا تقتصر ادراكها على نوع واحد فانها تدرك السواد والبياض وما يتوسطهما فاذا جاز ان يكون القوة الواحدة وافية بادراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز ان تكون وافية بادراك المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد وايضا القوة الواحدة تدرك الشكل والعظم وان كان بتبعية ادراك اللون فالقوة الواحدة وافية بادراك امور مختلفة في الجنس ايضا كما في النوع ومنها ان قوة التخيل تدرك امورا متخالفة بالجنس بل العقل يدرك الجميع الامور فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الى غير ذلك من النقوض والايرادات وذلك لما علمت ان القاعدة المذكورة لا تجري الا في الفاعل البسيط المجرد عن الشروط والمضافات والآلات فانه ان توقفت الفاعلية على شروط فيجوز ان يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة اليه افعال كثيرة الا ترى ان الطبيعة قوة بسيطة وهي مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجا عن حيزه الطبيعي وللسكون والاستقرار عند كون الجسم في حيزه الطبيعي بل العقل الفعال الذي هو مدبر هذا العالم العنصري جوهر بسيط مع انه مبدء للحوادث التي تحدث في عالمنا هذا عندهم وذلك لاجل اختلاف الشرائط والاسباب المعدة فان مبنى هذه الايرادات والنقوض من سوء فهم المتاخرين كابي البركات البغدادي والامام الرازي وصاحب كتاب المواقف وشارحه السيد الجرجاني وشارح المقاصد المولى التفتازاني ونظرائهم من اهل التكلم والبحث دون التعمق والخوض في الانظار العقلية والاستغراق في الابحار الحكمية ومن جملة ما يباهي به صاحب المحصل ويبجح في هدم قاعدة الحكمة في تعدد القوى وحسن ترتيب الوجود في كل جهة طبيعية يترتب عليها آثار مختلفة تستدعي مبادي مختلفة تستند الى وحدة جمعية نفسانية ويظن انها بذلك تزلزلت واضطربت تلك القوانين وانهدمت اصولها هو قوله ان لنا مقدمة صادقة يقينية لا يشك فيها عاقل وهي ان الحاكم على الشيئين يجب ان يكون مدركا لهما لان الحكم عبارة عن التصديق بثبوت احد الامرين او سلبه عنه وذلك لا يتم الا بتصور الطرفين فلا بد ان يكون الحاكم متصورا لذينك الامرين الذين حكم على احدهما بالاخر حتى يمكنه ذلك الحكم اذا ثبت هذا فنقول اذا ادركنا شخصا من الناس وعلمنا انه فرد من الانسان الكلي وليس بفرد من الفرس الكلي فالحاكم على الانسان الجزئي بكونه جزئيا للانسان الكلي وغير جزئي للفرس الكلي لا بد وان يكون مدركا للموضوع الحكم وهو جزئي وللمحمول وهو كلي فاذن المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات قال فهذه نكتة قاطعة لا ارتياب فيها من له قليل فهم ولا ادري كيف ذهل عنها السابقون مع حذاقتهم هذا كلامه اقول سبحان الله هل وجد آدمي في العالم يبلغ الى حد في وفور البحث والتفتيش وكثرة التصانيف والخوض في الفكر ثم يبعد عن الحق هذا البعاد ويحتجب عن البصيرة هذا الاحتجاب حتى عمي عن ملاحظة نفسه في افاعيلها المختلفة بعضها من باب التفكر وبعضها من باب الحس وبعضها من باب الحركة ولم يعلم ان النفس هي العاقل الشام الذائق الماشي النامي المتغذي المشتهي الغضبان وغير ذلك وهي الفاعلة لهذه الافاعيل الكثيرة بالآلات مختلفة ولها ايضا افعال وانفعالات بلا آلة كتصورها لذاتها وتصورها للاوليات واستعمالها للآلات اذ لا آلة بينها وبين استعمالها للآلة فاي مفسدة ترد على الحكماء في ان تفعل او تدرك النفس بعض الاشياء بذاتها وبعضها بالآلة فتدرك هذا الشخص الانساني بالحس وتدرك الانسان المعقول بالذات ثم تحكم على ما ادركته بالحس بما ادركته بالذات فتقول هذا الشخص انسان وكان يطول امامه وعرض هو لو ظن ان ادراك الشيء بالآلة معناه ان المدرك حينئذ يكون هي الآلة لا النفس ولا شعور للنفس بما تدركه بالآلة وهذا من سوء الظنون حيث زعم احد ان في شخص واحد من الانسان يوجد ويتحقق جماعة كثيرة من اهل الادراك كل واحد منها يختص بنوع من الادراك احدها يسمع والاخر يرى والثالث يذوق والرابع يشم والخامس يلمس والسادس يتخيل والسابع يتوهم وهكذا في باب الحركة بعضها يتصرف وبعضها يجذب وبعضها يدفع وبعضها يهضم وبعضها يشتهي وبعضها يغضب هكذا في ساير القوى وليس للنفس اطلاع على هذه الافعال والانفعالات والادراكات ذاتها وصفاتها الحاصلة بجوهر ذاتها وهذا خلاف الوجدان والبرهان اما الوجدان فلان كل واحد منا يعلم انه العاقل المتخيل الشام الذائق الكاتب المتحرك الجالس واما البرهان فلان النفس بارادتها تبصر وترى وتلمس وتستعمل آلاتها الجزئية عند اغراض كلية او جزئية اما الاغراض الجزئية فظاهرة كمن يريد الحركة لرؤية فلان واما الغرض الكلي فكمن يريد الحركة الى المعلم لان يتعلم منه علوما عقلية والمستعمل للآلة الجزئية بالارادة ولا بد ان يدركها وايضا البرهان قائم على ان المدرك للصور الجزئية الحاصلة في الحواس ليس هو الا النفس دون الحس ودون انه اذا المدرك للشيء لا بد وان يدرك ذاتها في ضمن ذلك الادراك كما مر بيانه وليس للجسم ولا قوة تقوم به ادراك ذاته وكل راجع الى ذاته في ادراكه فهو روحاني لبه فثبت بهذه الوجوه وامثالها ان النفس الناطقة في الانسان هي المدركة للجزئيات والكليات جميعا فلها ان تحكم بالكلي على الجزئي كما بالجزئي على الجزئي واعلم انه ما ذكر في كتب الحكمة في بيان اثبات الاختلاف

بين القوة الطبيعية والقوة الحيوانية من المسلك الاول من الطريقين الذين ذكرناهما انهم قالوا وجدنا عضواً سليماً فاعلاً للافعال الطبيعية مختلاً
عن الافعال الحسية فعدم الاحساس اما لعدم القوة الحاسة او لان العضو لا ينفعل عن القوة فان كان الاول فقد ثبت ان الحيوانية بشئ غير
الطبيعة السارية في العضو لان الطبيعة قد وجدت مع عدم القوة الحساسة فكانت احدى القوتين مخالفة للاخرى فاما الثاني فباطل لان
هذه الاجسام قابلة لحصول الحر والبرد والطعم والرائحة فلو كانت القوة الحساسة موجودة في عضو وقد وردت عليه هذه الكيفيات
المحسوسة لكان الادراك حاصلا لوجود القوة الدراكة مع حصول الصورة التي يقع بها الاحساس وبمثل هذا الطريق يمكن ان يثبت تغاير
القوى الادراكية كالسمع والبصر والشم وغيرها فانا نقول لو كانت قوة الذوق مثلا عين قوة الشم لوجب لكل منهما ادراك ما يدركه الاخرى
اذ الموضوع لكل منهما قابل لحصول الطعم والرائحة جميعا وحيث لم يدرك شئ منهما ما ادركه الاخر مع حضور ذلك المدرك علم ان القوتين
متخالفتان ذاتا وحقيقة واعترض عليه صاحب المباحث بانه لا يلزم من حصول القوة المدركة وحصول المدرك في شئ واحد حصول الادراك
لجواز توقفه على شرط فائت الا ترى ان العضو اللامس حصلت فيه الكيفية اللامسة مع الكيفية الملموسة مع ان تلك القوة غير مدركة الكيفية
وكذلك القوة الباصرة موجودة في الروح الباصر الذي وجد فيه لون ما وهيئة ما ثم انها لا تبصر لشكل محلها ولا لونه وهيئته فعلمنا انه لا
يلزم من اجتماع القوة المدركة والصور المدركة كيف كان حصول الادراك فاذن لا يلزم من عدم حصول ادراك مخصوص بعضو عن عضو آخر اختلاف
القوتين اقول الشروط والموانع اما داخلية ذاتية او عرضية خارجية فالاختلاف في القسم الاول يوجب اختلاف القوى واما الاختلاف في
العرضيات الخارجية فهو مما لا يدوم ولا يمتنع زوالها بل قد ثبت في الحكمة الالهية ان افراد كل طبيعة نوعية يجب ان يكون فعلها الخاص لها اما دائمة
او اكثرية وان طبيعة ما من الطبايع لا يمكن ان تكون ممنوعة عن مقتضى ذاتها ابد الدهر فالقوة الجمادية مثلا لو كانت في طبعها ادراك الامور او
تخيلها ولم يدرك لفقدان شرط فائت وحصول مانع موجود لزم التعطيل في طبيعته والبرهان قائم على ان لا معطل في الوجود وكذا لو كان
للبصر ادراك الروايح وللشم ادراك المبصرات مثلا ولم يتحقق لوجود مانع خارجي او فقدان شرط خارجي لزم المحالات المذكورة وهو التعطيل
في الطبايع والقوى واما الذي ذكره من حال القوة اللامسة والباصرة في عدم ادراك محالها والكيفيات التي تحل في محالها فذلك الادراك كما هو
من المستحيلات الذاتية ليس من باب الممكن الذي يحتاج الى شرط فانك قد علمت ان المادية مما يمنع تعلق الادراك بها اذ لا بد في كل صورة مدركة
ان تكون مجردة عن المادة جزما من التجرد اذ لا حضور للمادة ولا مادي عند القوة كما مر تحقيقه وليس الامر في الادراك كما زعم هذا الباحث ومن يحذو
حذوه ان الادراك باضافة من القوة المدركة الى وجود امر خارجي ولان الاحساس هو عبارة عن حصول الصورة المحسوسة في آلة الادراك ولا
ايض عبارة عن انفعال العضو عن الامر المحسوس الذي في الخارج بل ذلك الانفعال من السبب المعد لوقوع الادراك الاحساسي لان انفعال كل آلة
حيوانية مشاركة وضع معين لها بالقياس الى مادة تحمل كيفية خاصة تؤدي الى تلبس النفس بصورة محاكية لما في تلك المادة من الكيفيات التي
تسمى بالكيفيات المحسوسة وبالجملة ليس الادراك الا بحصول صورة الشئ في ذات المدرك لا في المادة ولا في الالة اصلا والذي يتبين به تعدد القوى
التي هي في آلات الادراك ان تلك الالات من شان كل منها الانفعال بكيفية ينفعل بها الاخرى وليس من شان بعض منها ان يتسبب في ادراك
البعض الاخر فذلك يوجب تغايرها وتخالفها في الطبايع المسخرة للنفس ومن هذه الطريقة ايض قولهم لو كانت القوة الحيوانية اي قوة الحس والحركة
الارادية هي بعينها القوة النباتية لكانت النبات متحركا بالارادة لان جسمه ممكن الحركة والقوة المحركة بالارادة موجودة فيه فاذا وجد الفاعل
والقابل في حصول الفعل فكان يجب ان يتحرك بالارادة لان الدواعي حاصلة وهي طلب المنافع ودفع المضار في هذا العالم للاجسام القابلة للاضداد
فلما لم يكن تلك الحركة ثبت ان القوة النباتية التي فينا مغايرة للحيوانية واعترض ههنا بان القوة الغاذية في كل عضو تخالف الغاذية التي في عضو
اخر بالنوع في المشهور عندهم فمن الواجب ان يكون الغاذية التي في الحيوان مخالفة بالنوع للغاذية التي في النبات فاذن لا يلزم من قولنا ان الغاذية
التي في الشجر غير قوية على الحركة الارادية ان يكون الغاذية التي في الحيوان غير قوية على ذلك اذ ليس يلزم من عدم اتصاف شئ بصفة عدم اتصاف ما
يخالفه في النوع اقول في الجواب ان القوى الغاذية التي في النباتات والحيوانات وان كانت متخالفة بالنوع لكنها كلها مشتركة في الجنس ليس اطلاق القوة
الغذائية عليها بالاشتراك اللفظي وذلك لان القوى تعرف بافاعيلها فاذا اشتركت الافاعيل في معنى واحد كانت القوى كذلك فاذا كانت النفس
الغاذية التي في الحيوان مشاركة للنفس الغاذية التي في النبات وقد زادت عليها بانها تفعل الحس والحركة الارادية فكانت مشتملة على قوة اخرى كما
هي مبدأ فصلها المميز لها عن المشاركات النباتية واما ان هذه القوة الجنسية والفصلية يمكن ان توجد بوجود واحد او لا يمكن بل هي النسبة
موجودة بوجودات متعددة اينما كانت فذلك مطلب سيأتي القول في ذلك والحق عندنا ان النفس هي المدركة جميع الادراكات بجميع

المدركات وهي المحركة بجميع الحركات الطبيعية والارادية وهذا لاينافي وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة التي بعضها من باب الادراك وبعضها من باب التحريك لان القوة العالية لاتفعل الفعل الدني الابتوسط الاخرى ان المزاول للتحريك المكاني او الوضعي لابد وان يكون قوة سارية في الجسم بخلاف المزاول للتحريك الشهوي بل الانتقال الفكري ارفع قدرا من التجسم وان المباشر للادراك مطلقا لابد وان يكون قوى مجردة على تفاوت تجردها بحسب تفاوت ادراكاتها فالعقلية اشد ارتفاعا واعلى مقاما والحسية سيما اللمسية منها ادون درجة واشد هبوطا من الجميع فاذا كان كذلك فوجب في صدور هذه الآثار المختلفة اما تعدد القوى المتخالفة او تحقق درجات متفاوتة لذات واحدة وكل طبقة وجودية حقيقتها وما يترتب عليها متفقة سواء كانت منفصلة عن غيرها او متصلة به فالغاذية على اختلاف انواعها حقيقة واحدة سواء كانت نفسا على حدة او قوة من قوى نفس او جزء من اجزاء نفس وكذا النامية على اختلافها طبيعة واحدة سواء كانت مستقلة كنفس الدود والخراطين فان نفسها الحيوانية هي النامية بعينها او قوة وجودية من قوى النفس الحيوانية او الانسانية او جزء من اجزائها المعنوية وهكذا الحكم في جميع القوى المدركة والمحركة فكما ان قوة الابصار وان فرض انها متخالفة الانواع في انواع الحيوان لكنها مشتركة في حقيقة واحدة فكذا قوة السمع والشم والذوق والتغذية والتنمية وغيرها من القوى الحيوانية سواء وجدت مجتمعة في قوة جامعة لها او متفرقة مثال اجتماع القوى في قوة واحدة كاجتماع الحواس الخمس الظاهرة في الحس المشترك المسمى في لغة اليونان بنبطاسيا وكذلك النفس الناطقة التي للانسان جامعة مع بساطتها لجميع القوى المدركة والمحركة لا بمعنى ان تلك الآلات هي المبادي للادراكات والحركات بالحقيقة دون ذات النفس الا على وجه التوسيط والاستخدام بل النفس هي حس الحواس كلها والمباشرة للحركات الفكرية والطبيعية والاختيارية لانها ذات مقامات وعوالم ثلثة العقل والخيال والحس وسيرد عليك ايضاح في مستقبل الكلام وليس لقائل ان يقول ان التغذي والنمو لو كانا من افعال النفس لكانت النفس شاعرة بما يصدر عنها من الاحالة والهضم فكان يجب ان يكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالة للغذاء وجميع الاعضاء على التفصيل علما بديهيا والتالي باطل فعلمنا ان الفاعل لهذه الافاعيل قوة عديمة الشعور بهذه الآثار لا لما قيل يجوز ان يكون للنفس شعور بهذه الامور الا انه ليس لها شعور بذلك الشعور ما يبقى وبتم لاجل ان كثرة تغيرات هذه الافاعيل سبب لنسيان النفس لها كما ان الانسان اذا سمع كلمات كثيرة متوالية سريعة الانقضاء لم يبق في حفظه شيء منها فكذا ههنا لان ذلك يؤدي الى السفسطة فان جاز كوننا عالمين بجميع الاستحالات والتغيرات التي تقع للمواد الغذائية والمواد العضوية التي يستحيل اليها الغذاء مع انا لانجد الشعور بها من انفسنا فجاز ان يكون العامي عالما بجميع الدقائق وان كان لايجد من نفسه ذلك بل لما اقول وهو يحتاج الى تمهيد امور احدها ان العلم قد يكون فعليا وقد يكون انفعاليا والعلم الفعلي قد يكون سببا للمعلول وقد يكون عين المعلول حتى يكون وجود المعلول بعينه هو علم العلة به بالجملة كان الوجود عين الشعور في العلة وفي المعلول فهذا اصل ثم الوجود قد علمت انه مما يختلف بالشدة والضعف وفي غاية ضعف الوجود هو ان يكون من باب الهيولى والحركة والمقدار والعدد واسم العلم لايقع الا على الوجود الذي هو من باب الصورة لا الذي من باب المادة وما ينغمر فيها ويستغرق جوهره في غشاوتها وقد علمت منا ايضا ان الجسمية والامتداد المكاني او الزماني امور يتشابك فيها الوجود مع العدم والوحدة مع الكثرة والجمعية مع الفرقة وذلك الاشتباك يمنع عن الحضور الجمعي الشعوري ويكون مناط المجهولية فهذا اصل آخر ثم ان الشيء قد يكون علما ولايكون معلوما وقد يكون معلوما ولايكون علما وبعبارة اخرى العلم قد يكون انقص من المعلوم والمعلوم اقوى واظهر من العلم به وقد يكون بالعكس بيانه ان الوجود اذا كان في غاية الجلالة والعظمة فلا يمكن تعقله بعلم آخر زائد على ذاته وان كانت ذاته علما بذاته ومعلوما لذاته كالواجب تعالى وما يقرب منه من العقول الصريحة فالوجود ههنا علم ولايكون معلوما لغيره وان الوجود اذا كان في غاية الخسة والنقص فيمكن حضور صورته عند العالم ولايمكن حضور ذاته كالهيولى الاولى وما يقرب منها فالصورة ههنا اقوى من المعلوم في باب العلم بخلاف الاول والصورة الحاصلة ههنا علم والمعلوم ليس بعالم وفي الاول المعلوم علم في نفسه وعلمنا به ليس علما به بل بوجه من وجوهه اذا تقررت هذه الاصول فنقول ان النفس التي لنا اذا فرض كونها مبدء لجميع الادراكات والتحريكات الحيوانية والنباتية حتى الجذب والاحالة والدفع لايلزم من ذلك ان تكون عالمة بافاعيلها الطبيعية الواقعة منها باستخدام المادة الطبيعية وقولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول حق ولكن العلم بالعلة اذا كان عين وجودها كان مقتضاه كون العلم بالمعلول عين وجوده واذا كان وجود المعلول كلا وجوده لغاية النقص والخسة كان العلم به كلا علم به وهذا معنى قول الفيلسوف المقدم ان العقل الاول يجهل باشياء جهلها هو اشرف من العلم بها وليس جميع افاعيل النفس كالكتابة والمشي والاكل والشرب وسائر الافاعيل الاختيارية التي

يتقدمها علم وارادة زائدتان على النفس فان تلك الافعال متى لم يتصور ولا للنفس ولم تصدق النفس بفائدتها تصديقا يقينيا او ظنيا او تخيليا او جهليا لم يصدر عنها فعل شيء من تلك الافعال واما الافاعيل البدنية فليس حصولها من النفس الا بتبعية شعورها بذاتها التي هو عين ذاتها بتبعية عشقها لكمال ذاتها المقتضية لشوقها الجبلي لتوابع ذاتها شوقا تابعا للشوق الى مبدئها الاصلي وهذه المعاني وان كانت برهانية لكن ادراكها لا يمكن الا بنور البصيرة والكشف ولا كل ما خفيت على اكثر المتفكرين فضلا عن المجادلين والمقلدين

ومما ينبه على ما ذكرناه ان قوة النفس سارية في جميع الاعضاء بوجوه التصرفات اللائقة بكل مرتبة من المراتب الحيوانية والنباتية والطبيعية هو انه لو لم يتعلق اعتناء النفس بتعديل المزاج وحفظ الاتصال لم يتاذ لم يتغير المزاج عند ادنى متغير من حر او برد او حركة او تعب او ريح مشوش الى غير ذلك من الامور التي ليست من الامور النفسانية كالمخوفات والمبشرات والانداوات وما يجري مجريها وكذا ينبغي ان يتاذى النفس من تفرق الاتصال والجراحات تاذيا جزئيا في الحال وكان يجب ان يكون جميع الالام والموذيات الواقعة على الانسان من باب خوف العاقبة وخطر المآل وسوء الاخرة ولم يكن المرض وتفرق الاتصال مولما في الحال لكن التوالي باطلة فعلم ان النفس بذاتها موضوعة لهذه الانفعالات والادراكات لسراية قوتها الى معدن الطبيعة فصارت محلا لهذه العاهات والالام وعرضة لهذه البليات والامراض بل الموت ايضا وارد عليها من جهة ورودها الى هذا العالم بتقدير الله وليس بوارد على محل الايمان والمعرفة بالله واليوم الاخر وانما يرد على محل الجهل والظلمة والحركة والاستحالة ومن الشواهد الدالة على ان النفس بذاتها فاعلة لافاعل الطبيعة من الجذب والدفع وغيرهما ان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الاحالة والهضم والدفع بسبب من الاسباب كما يكون للمريض عند بحرانه فانه يجد نفسه مقصرة عن سائر الامور الادراكية وما ذلك الا لاشتغال النفس بهذه الافعال واستغراقها فيها فلا جرم ينقطع عن سائر الافاعيل ثم اذا فرغ عن ذلك النفس الى مقامها الخاص الذي يقع فيه الافاعيل الادراكية والله اعلم

الباب الثالث في ذكر القوى النباتية واحوالها وفيه فصول

فصل في اقسام تلك القوى بالوجه الكلي ان القوى النباتية اما ان تكون مخدومة واما ان تكون خادمة واما التي لها درجة الاستخدام فاما ان يكون فعلها وتصرفها في الغذاء لاجل الشخص او لاجل النوع اما الاول فهو اما لاجل بقاء الشخص او لاجل تحصيل كماله لذاته اما القوة التي تفعل لاجل بقاء الشخص فهي الغاذية وحدها انها قوة تحيل الغذاء الى مشابهة جوهر المغتذي لتورده بدل ما يتحلل واما التي تفعل لتحصيل كمال الشخص فهي النامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم المغتذي على التناسب الطبيعي ليبلغ الى تمام النشو وانما يقع هذا الفعل منه بما يورده الغاذية زيادة على البدل عما يتحلل فالغاذية تخدم النامية بايراد الغذاء زائدة على القدر الضروري للبقاء ولكن ليس كل زيادة في الاقطار نموا فان السمن بعد سن الوقوف ليس نموا والهزال في سن النمو ليس ذبولا بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليبلغ تمام النشو كما في سن الشباب ويقابله الذبول وهو النقصان الذي يكون على تناسب طبيعي كما في سن الشيخوخة فان قلت فالفاعل في السمن والهزال اي قوة من القوى اذ لا بد لكل فعل وحركة من فاعل ومحرك قلنا الفاعل فيهما ايضا هو تلك القوة لاجل اعداد القاسر لانهما حركتان قسريتان وقد مر ان الفاعل في الحركة القسرية ايضا طبيعة ذلك المقسور وقوته لكن اسم الطبيعة انما يقع على تلك القوة اذا كان تحريكها تحريكا بالذات لا بقسر قاسر فهيهنا اسم النامية انما يقع على هذه القوة النباتية اذا كان تحريكها للجسد في تزايد الاقطار تحريكا طبيعيا لا بسبب قاسر من رطوبة زايدة في السمن او حرارة مفرطة في الهزال ثم ان فعل الغاذية انما يتم بامور ثلثة الاول الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو والثاني تصييره جزءا للعضو والثالث تشبيهه به في اللون والقوام كالدم وقد يخل بالاول كما في عدم الغذاء وبالثاني كما في الاستسقاء اللحمي وبالثالث كما في البرص وغيره وحكموا بان غاذية كل عضو مخالف لغاذية العضو الاخر اذ لو اتحدت طبايعها لا تحدت افعالها وهذا صحيح ولا ينافي تعددها وتخالفها وحدة الغاذية التي في شخص واحد بوحدة نفسه المقتضية لهذه القوى واما اللتان لبقاء النوع فاوليهما المولدة وهي التي تفصل جزءا من فضل الهضم الاخير للمغتذي وتودعه قوة من سنخه وثانيتهما المصورة وهي التي تفيد المني بعد استحالته صورة تكون معدة لفيضان القوى والكيفيات باذن الله تعالى واما الخادمة فهي قوى اربع تخدم الغاذية وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة اما الجاذبة فوجودها في بعض الاعضاء كالمعدة والرحم معلوم بالمشاهدة وفي غيرها معلوم بالقياس اما الاول فالانسان اذا كان منقلبا حتى يكون راسه الى السفل ورجلاه الى فوق امكنه ان يشرب الماء ويزدرد الطعام وحركة الطعام والشراب لكونهما جسمين ثقيلين الى فوق ليست طبيعية بل قسرية والحركة القسرية اما بجذب جاذب او دفع دافع والثاني باطل في هذا الوضع فبقي المعدة تجذبهما بقوة جاذبة فيها وايضا انا نجد المري والمعدة وقت الحاجة الشديدة تجذبان الطعام من الفم وكذا نجدها

عند تناول الاغذية اللذيذة تجذ بانها بسرعة حتى ان الكبد ايضا يجذبها من المعدة للذاذتها ولقربها من طبيعة القوة وايضا متى تغذى الانسان غذاء وتناول بعده غذاء حلوا واستعمل القى يجد ان الحلو يخرج اخيرا وذلك بجذب المعدة اياه الى قعرها وكذا حال الرحم في جذب المنى بل الاحليل عند خلوه عن الفضول وشدة اشتياق المرأة الى الوقاع ولذلك ان قوما من الفقراء سقط سموا الرحم حيوانا مشتاقا الى المنى وذلك لشدة جذبه له واما الثاني فنقول ان الدم اذا تكون في الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلاثة الاخر اعني الصفراء والسوداء والبلغم ثم ان كل واحدة منها يتميز عن الاخر وينصب الى عضو معين ولولا ان في كل من تلك الاعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة الخالطة لاستحال ان يتميز تلك الرطوبات بعضها عن بعض بنفسها ولاستحال ان يختص كل عضو منها رطوبة معينة اختصاصا اكثريا فهذا قاطع في اثبات القوة الجاذبة لجملة الاعضاء واما القوة الماسكة فوجودها في المعدة والرحم مشاهدة بالتشريح وفي غيرهما معلوم بالبرهان اما المعدة فانا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا او يابسا ثم شرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية على غذاء لازمة ضامة له من جميع الجوانب واما الرحم فاذا اجتذبت المنى يرى منضما اليه انضماما شديدا من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه طرف الميل ولو انك شققت من الحيوان الحامل من اسفل السرة الى نحو الفرج وكشفت عن الرحم وجدت الرحم كما ذكر واما الحجة على وجود الماسكة في غيرهما من الاعضاء فهو ان الاجسام الغذائية اجسام ثقيلة لغلبة الارضية والمائية عليها ولابد في امساكها في زمان الانفصال فهو حركة استحالية واقعة بعد الجذب الى مواضع الاعضاء من قوة ممسكة الى غير طبيعة الغذاء والشراب لانها لرطوبتها وميعانها ورقتها لا يقف بطبعها في تلك المواضع المرتفعة واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ لفعل المغيرة فيه الى مزاج صالح للاستحالة الى العضوية بالفعل وهذه القوة غير الغاذية عند المحققين قيل في بيان الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدئ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا اجذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت له صورة اخرى فيكون كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهكذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحصل من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداد المادة للدموية في التنقص وللعضوية في الاشتداد وهكذا لا يزال الاول في الانتقاص والثاني في الاشتداد الى ان يبطل الصورة الدموية ويحدث الصورة العضوية فههنا حالتان سابقة وهي تزيد استعداد قبول الصورة العضوية ولاحقة هي حصول الصورة العضوية فالاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية فهذا ما قيل في الفرق بين هاضمة كل عضو وغاذيته واعترض عليه بوجهين الاول ان الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة بصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شيء فهو الموصل له الى ما يحرك اليه فالهاضمة هي الموصلة للغذاء الى الصورة العضوية فاذن الفاعل للفعلين قوة واحدة والكبرى ظاهرة فان ما حرك شيئا الى شيء كان المتوجه اليه غاية التحريك والمسمى بكونه غاية ان المقصود الاصلي من الحركة هو ذلك الشيء والثاني ان هاضمة كل عضو لاشك انها بالطبخ والنضج يفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد مراتب في القوة والضعف وليس بعض الدرجات بان ينسب الى الهاضمة اولى من الاخر فاذا حصل كمال الاستعداد والغاية فاضت تلك الصورة عن واهب الصورة واذا تمت هذه الافعال فقد تمت التغذية فلا فرق اذن بين الهاضمة والغاذية اقول اما الجواب عن الاول فهو ان لكل حركة نفسانية علتين فاعلة وباعثة ولها ايضا غايتان غاية بمعنى ما انتهت اليه الحركة وغاية بمعنى ما وقعت الحركة لاجله وهما مختلفان فلابد لهما من قوتين فالهاضمة هي التي فعلها كفعل النار وليس الا الطبخ والنضج ومجرد الطبخ والنضج لا يستلزم ان يكون على وجه يكون طريقا الى استعداد قبول صورة مخصوصة هي الصورة العضوية فالتي تسوق المادة لاجل غرض مخصوص وغاية مطلوبة غير التي تسوقها الا الى غرض الا ترى ان في الحركة الحيوانية قوة فاعلة مباشرة للحركة وهي القوة التي تميل بالعضلة والعضو الى جهة من الجهات لا لغرض وقوة فوقها تفعل التحريك الى حيث يصل الى مشتهى مخصوص او دفع موذ مخصوص وهي الباعثة فالفاعلة القريبة للحركة لها غاية بمعنى الحد الذي هو من ضروريات الحركة و الفاعلة البعيدة المسماة بالباعثة لها غاية اخرى غير نفس الحد المذكور وهي التي يكون المقصود الاصلي من تلك الحركة ويقع الوصول لاجلها وهي غير الوصول وان لم ينفك عنه فرضا فهكذا الحال فيما نحن فيه فان المحركة للمادة الغذائية بالطبخ غير الباعثة لحركتها نحو الصور العضوية على وجه يصلح للشخص المغتذي في كماله التخصي والنوعي واما الجواب عن الثاني فنقول ان المبدأ الفياض لجميع صور الكائنات وان كان امرا اخر اجل من هذه المبادي الفاعلة والباعثة لكن تعالى عن هذه التغيرات والتجددات لابد في كل فعل جسماني من فاعل مزاول لامتناع صدور هذه الافاعيل المتجددة المتغيرة عن فاعل ثابت بريء عن التجدد رفيع عن التغير ولو كفى في صدور هذه التحريكات والتصويرات

مجرد الاستعداد للقوابل من غير فاعل مباشر لما احتيج الى اثبات الطبايع والقوى والنفوس في حرارة النار وبرودة الماء ويبوسة الارض و
حفظ المعادن ونمو النبات وحركات الحيوان بل يكفي انفعالات الهيولى على ان كل انفعال واستعداد في مادة تابع لفعل فاعل لما مر من ان
كل قوة وامكان مسبوق وايجاب وكما لا يمكن استناد الانفعالات الكثيرة المختلفة الى قابل واحد من غير توسط جهات متكثرة في الانفعال
كذلك لا يمكن استناد الافاعيل الكثيرة المختلفة الى فاعل واحد من غير توسط جهات متكثرة في الفعل وقد مر في مباحث العلة والمعلول
ان الفعل الكلي يحتاج الى فاعل كلي والفعل الجزئي يحتاج الى فاعل جزئي فهذه الكتابة تصدر عن هذا الكاتب وهذا التصوير يصدر عن هذا
المصور والفعل المحسوس المشار اليه يحب ان يستند الى فاعل محسوس مشار اليه والفاعل العقلي لم يكن فاعلاً بالذات الا لفعل معقول والله ولي
الهداية **فصل** في فعل الهاضمة في الفضلة المندفعة والاشارة الى وجود الدافعة والتنبيه على تغاير هذه الاربع وتعيين آلاتها
من الاعضاء اما فعل الهاضمة فاعلم ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يتشبه بالمتغذي والثاني غير صالح لذلك فلها
في كل منهما فعل خاص اما فعلها في الاول فما مضى واما في الثاني فلانه ان تلك الاجزاء اما غليظة او رقيقة او لزجة وفعل الهاضمة في
الاول الترقيق وفي الثاني التغليظ وفي الثالث التقطيع لانه كلما كان الجسم ارق كان اسهل اندفاعا فلما ذا جعلتم التغليظ احد الامور
المسهلة للدفع لانا نقول ان الرقيق قد يتشربه جرم المعدة فيبقى تلك الاجزاء المتشربة فيه ولا يندفع واما اذا غلظت لم يتشربها العضو فلا جرم
يندفع بالكلية واما الدافعة فيدل على ثبوتها امران خاص وعام اما الاول انك ترى المعدة عند القي كانها تنتزع من موضعها الى فوق حتى يتحرك
معها اكثر الاحشاء وترى عند التبرز مثل ما ذكرنا ومعونة الاحشاء على دفع ما فيها سيما عند الزحير حتى انه قد ينخلع المعاء المستقيم عن موضعه
لقوة الحركة الدافعة والثاني ان الدم يرد على ساير الاعضاء مخلوطا بالاخلاط الثلثة فياخذ كل عضو ما يلائمه فلو لم يدفع ما بقي فيه لبقي
المنافي عنده ولم يخلص شيء من الاعضاء عن الاخلاط الفاسدة المرضية واللازم باطل فثبت وجود القوة الدافعة فاذا ثبت وجود هذه
الافاعيل الاربعة في البدن اعني الجذب والامساك والاحالة والدفع فليس لقائل ان ينسب تلك الامور الى قوة واحدة بالذات متغايرة
بالاعتبار بان يكون تلك القوة جاذبة عند ازدياد الطعام وماسكة له بعد الازدياد ومغيرة له عند الامساك ودافعة للفضل المستغنى
عنه لا لما قيل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فانه لا يجري في غير الواحد من جميع الوجوه بل لان هذه الافاعيل امور متخالفة اما متضادة
كالجذب والدفع وانما ينفك بعضها عن البعض فقد يكون العضو ضعيفا في احد هذه الاربع وقويا في غيره ولولا تغاير هذه المبادي لاستحال
ذلك واما الآلات هذه القوى فالقوة الجاذبة آلتها الليف المتطاول والماسكة آلتها الليف المورب والدافعة آلتها في الدفع الليف المستعرض
هذا ما قالوه وظاهر ان المراد منه ان في معظم ما هذه الافاعيل يحتاج الى تلك الاعضاء فان جاذبة كل عضو او ماسكته او دافعته يحتاج الى
آلة عصبية لان جاذبة كل ذرة من العضو يحتاج الى ليف متطاول ودافعته الى ليف مستعرض فعلى هذا الدفع ما قيل فيه اما اولا فبان
لحم الكبد ليس فيه ليف مع وجود الجاذبة والماسكة والدافعة فيه واما ثانيا فبان الرطوبة الجليدية تجذب الغذاء او تمسكه وتهضمه مع ان
جرم حاصل بان ليس فيها ليف اصلا واما ثالثا فبان كلا من نشظايا الليف غير مركبة من الليف والا لتسلسلت الليفات الى غير النهاية مع
ان فيها هذه القوى واما رابعا فبان الليف المستعرض ليس فيه ليف متطاول مع انه يجذب وكذا الليف المتطاول ليس فيه ليف مستعرض
مع انه يدفع الفضل وذلك لما سبق من ان الحاجة الى هذه الالات في معظمات الجذب والامساك والدفع وجلائلها لا في رقايقها وجزئياتها
المنخرطة في سلك المعظمات المندرجة فيها فان الاصناف الثلثة من القوى العظيمة اذا فعلت افعالها بالآلات الثلث من الليف الحاصلة
في الاوردة يفعل كل منها بتلك الآلة بالذات على وجه يسري فيما يجاورها آلاتها ولو بالعرض فاذا جذب الوريد الغذاء بليفه المتطاول يرشح
منه على جوهر الكبد وعلى هذا القياس في ساير المواضع المذكورة فان قلت ذلك الدم اما ان يترشح من الليف المتطاول على لحم الكبد مع
كون لحمه جاذبا لذلك الدم او لا مع كونه جاذبا له فان كان الاول فالجذب لا يتوقف على الليف وان كان الثاني لم يكن في العضو قوة غاذية
قلنا نختار الشق الاول ولم يلزم عدم توقف الجذب على الليف فان التوقف حاصل عليه سواء كان توقفا قريبا او بعيدا فلا بد في جاذبة كل
عضو من ليف موجود فيه او مجاور له كالكبد وكالرطوبة الجليدية **فصل** في ان هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة وفي حقيقة الغذاء
ومراتب الهضم يشبه ان يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقا وهو ان هذه القوى الاربع توجد في المعدة مضاعفة فان التي تجذب غذاء البدن
من الخارج الى تجويف المعدة غير التي تجذب من جوف المعدة الى نفسها ما يصلح منه لها وكذا التي تمسكه هناك والتي تغيره الى ما يصلح ان يكون
دما وهو الكيموس والتي تدفعه الى الكبد غير التي تمسك في جوهر المعدة ما ينجذب اليها من الكبد من الدم الصالح للغذاء بالفعل واستحالته

تغيره الى ان يصير غذاء والتى تدفع الفضول منها وكذا الكلام فى الكبد لان التغير الى الدم غير التغير الى جوهر الكبد كما ان التغير الى العصارة غير التغير
الى جوهر المعدة والتحقيق ان هذه القوى الموجودة فى جميع الاعضاء على اختلاف جواهرها هى التى تفعل افعال الغاذية بالذات وهى المحصلة
للغذاء تحصيلاً اوليا واما المعدة والكبد فيوجد فيهما تلك الاربع مع اربع اخر مشبهة بتلك وهى التى تفعل فعلها للاعضاء لا لتحصيل الغذاء
اولاً وبالذات ولا يبعد ان يوجد مثل هذه الاربع المعدة فى غير المعدة والكبد ايضاً كالفم والمرى والامعاء والعروق والطحال والانثيين
والمرارة من الاعضاء الخادمة واعلم ان حقيقة الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل عن الجسم بالاستحالة الى نوعه والغذاء اما ان يكون بالقوة كالخبز
والخبز واما ان يكون بالفعل وهو الذى لم يحتج الى شئ غير الالتصاق وقد يقال الغذاء عند ما صار جزء المغتذى شبيهاً به بالفعل والغذاء بالمعنى
الاول هو جوهر جسمانى جزئى لا محالة اما الجوهرية فلان غير الجوهر لا يمكن ان يصير جوهراً او جزء جوهر واما الجسمانية فلان المجردات لا تنقلب
اجساماً واما الجزئية فلان الكلى من الجسم لا وجود له فى الخارج فثبت ان غذاء كل بدن شخصى جسم شخصى والمشهور ان غذاء الحيوانات لا يكون
اجساماً بسيطة فلا تغتذى الا بالمركبات لبعد المناسبة فى البسيط وقربها فى المركب ولا ينتقض هذا بالنبات كما توهم هذا ما ذكروه والتحقيق
يحتاج الى نمط اخر من الكلام لا يناسب طور ما الفه اسماع الانام والاشارة اليه ان كل جوهر طبيعى او نفسانى امر واحد بالفعل لانه موجود
بالذات وكل موجود بالذات له وحدة بالفعل وكل واحد بالفعل كثير بالقوة وكل واحد بالفعل كثير بالقوة ففعله ايضاً واحد بالفعل
كثير بالقوة فليس معنى التغذية عندنا مداخلة الجسم بالغذاء للجسم المغتذى بدلاً لما يتحلل ولا معنى النمو عندنا ازدياد مقدار الجسم بمداخلة
الاجسام الخارجة فيه بل بمجاورة الاجسام الرطبة المناسبة للجسم الحيوانى والنباتى ما يعد لان يفيض من القوة النفسانية ما يبقى به مقدار
الشخص او يستكمل بقدر الحاجة فى كل وقت فالحركة الحاصلة للاجسام النباتية عبارة عن توارد المقادير على وجه الاتصال والاستمرار
من القوة الفاعلية على المادة القابلة كما سبق ولو كان التغذى بمداخلة جسم غريب لم يكن المغتذى فى كل وقت جسماً واحداً شخصياً باقياً
بعده وكذا لو كان النمو بزيادة مقدار ما يورد المتبدل على مقدار ما يتحلل لزم ان لا يكون موضوع الحركة فى النمو شيئاً واحداً شخصياً و
كذا القياس فى الذبول بل الامر كما اومأنا اليه ومما يجب ان يعلم ان استكمال المغتذى بالغذاء كاستكمال المتعلم بالعلم والعقل بالقوة
بالعقل بالفعل وكما ان المعلوم سواء كان محسوساً او معقولاً قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل والذى هو كمال للحس هو ما يكون محسوساً
بالفعل كالصورة الحاصلة فى الحاسة لا التى فى المواد الخارجية من الالوان والاصوات والطعوم والروايح وكذا الذى هو كمال للقوة العاقلة
هو ما يكون معقولاً بالفعل من الصور العقلية الموجودة للعقل بالفعل لا التى فى الخارج من الفلك والحيوان والنبات والارض وغيرها
واذا علمت بالبراهين ان المحسوسات بالفعل هى متحدة بالجوهر الحاس وكذا المعقولات بالفعل لا بد وان تكون متحدة بالجوهر العاقل فالكامل
عين ما يكمل به والحساس نفس ما يحس به والعاقل عين ما يكون معقولاً له فكذا المغتذى عين الغذاء بالفعل دون الغذاء بالقوة فالحنطة مثلاً
فيها قوة بعيدة للتغذية والكيلوس الحاصل منها فى المعدة اقرب منه بحسب القوة ثم الكيموس الحاصل فى الكبد ثم الدم الحاصل فى العروق
اقرب استعداداً للغذائية من كل ما سبق فالذى يتصل بالعضو ويصير لحماً او عظماً او عضواً اخر هو الغذاء بالفعل وهو بعينه العضو
المغتذى فالغذاء والمغتذى شئ واحد بعينه لا يتغاير ان الا بضرب من التحليل حيث يعتبر العقل ذلك الشخص المغتذى او العضو المغتذى
تارة باعتباره فى نفسه عند خلوه عما يرد عليه من الكمال وتارة باعتبار تمامه وكماله الحاصل له فى نفسه بحسب سبق افعال وحركات معدة
لذلك الكمال كالحال فى استكمال النفس بالصور العلمية الكمالية على ما بيناه ومن دقايق ما يقع به الاستبصار فى هذا المقام وقوع مراتب
الهضم فى الاغذاء على وزان مراتب التجريد فى التعقل ولنتكلم فى مراتب الهضم وان الهضوم اربع مراتب اعلم انه لا بد للحيوان وكذا
للانسان ما دام فى عالم الدنيا وطبيعة الجسمية من غذاء يشبه المغتذى صورة ومادة وذلك لان هذه الاجسام دائمة الاستحالة
والذوبان ثم لكل عضو حصة من الغذاء تناسبه وتشاكله بعد مراتب النضج والاستحالات والتصفية عن القشور والفضول بالقوة الغاذية
التى فى البدن بمنزلة القوة العاقلة فى النفس فمادة الغذاء اذا وردت فى البدن وحضرت عند تصرف غاذية النفس فتصرفت فيها احد
فى مراتب الهضم بقواها المسخرة لهذا الامر وصيرتها بصنعة طبيعية تشبه الكيميا خالصة عن شوائب الغش والغل مصفاة عن الفضول
مقشرة عن القشور فى اربع مراتب للهضوم والاحالات فى المعدة وابتداء هذا الهضم من الفم بدليل ان الحنطة الممضوغة تفعل فى انضاج
الدماميل والخراجات ما لا يفعله المطبوخ بالماء وتمام هذا الهضم عند ما يرد على المعدة وينضج بحرارة جهنم المعدة التى اذا قيل لها هل
امتلأت فتقول هل من مزيد فيتخلص عن ذنوب الفضلات بيد زبانية القوى المسخرة لهذا التعذيب والتهذيب للخارج عن طاعة الله

البعيد من الوحدة الجمعية الاعتدالية المنصرف عن صراط المستقيم من الطبيعة المدبرة للاجسام على منهج الحكمة الالهية فتصير شبيهاً بما الكثك الثخين وهو المسمى بالكيموس والمرتبة الثالثة اذا تم ما فعلت هذه القوى تجرهذه الطبقة الهاوية المظلمة الى طبقة اخرى هي الكبد فوقع بعد ذلك بيد قوى وسدنة اخرى من هذا الصنف فعملت فيه شبه العمل السابق من الطبخ والاذابة فالهضم في الكبد مرة اخرى وسقط منه ما بقي من الاكدار والفضول فصار اخلاطاً اربعة متميزة بعض تميز ومخلوطة بعض تخليط خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً الخروجها عن تمام التقصي عن الطاعة الالهية وقربها عن الصلاح والانقياد الامر الله ثم ان اصلح هذه الرفقاء الاربعة هو الجوهر المسمى بالدم فسقط منها في مسالك العروق المسماة بماساريقا الى بيت القلب سالك سبيل الطاعة للنفس واشتغل في بيت القلب بالرياضة والمجاهدة والتصفية قدراً صالحاً من الزمان حتى صلح الكسوة القبول وخلعة الصورة النفسانية وتوزع ما بقي منه نافذاً في العروق على الاعضاء فلتهضم مرة اخرى ويتشبه بالاعضاء بعد اخراج الفضول الباقية منه وكل قسط من الدم يتشبه بعضو خاص فيتصل به ويحشر اليه كما يحشر ذلك القسط الصالح ومنه الى القلب كل الى شبيهه واقسام الفضول اربعة بعدد اقسام الهضم ففضلة الهضم الاول الذي في المعدة السواد وهو مندفع من المعاء وفضلة الهضم الثاني اكثرها البول ويندفع من المثانة وباقيه يندفع من الطحال والمرارة وفضلة الهضم الثالث يندفع بالعرق وما يجري مجراه من الفضول المندفعة من منافذ محسوسة كالانف والاذن والعين كما في الدموع او غير محسوسة كالمسام وفضلة الهضم الرابع يندفع بعضها بالمني ويخرج بعضها بما ينبت من زوايد البدن كالشعور والاظفار والاوساخ وما يدفعه الطبيعة كالاورام المنفجرة وغيرها **فصل** في تحديد القوة الغاذية والنامية حداً بحسب الحقيقة قد علمت من طريقتنا ان الحدود قد تكون للماهيات وقد تكون للوجودات والفرق بين الماهية والوجود امر قد فرغنا من بيانه والحد للماهية لا يكون الا باجزائها كالجنس والفصل والحد بحسب الوجود غير ممكن بالاجزاء اذ الوجود لا جزء له فهو اما بالفاعل والغاية ان كان تاماً او بالفعل ان كان ناقصاً لما اشرنا اليه سابقاً ان حد الوجود وبرهانه شيء واحد وبرهان اللم اقوى من برهان الان اذا تقرر هذا فنقول كل قوة من القوى فرد من الوجود لبساطتها والقوى قد يعرف بافاعيلها فالقوة الغاذية يعرف بما يصدر عنها فهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلل فنقول في بيان هذا الحد ان كل قوة لامحة مبدء تغير في هذا العالم فذلك التغير له صورة ومادة وللفاعل في فعلها غاية فالصورة هيهنا هي الاستحالة الى مشابهة المغتذي والمادة هيهنا هي الغذاء والغاية تخلف البدل للمتحلل فكانا قلنا القوة الغاذية لفعل الفلاني في المحل الفلاني للغاية الفلانية واما النامية فقد ذكر في حدها انها الزائدة في اقطار الجسم الطبيعي ليبلغ تمام النشو على التناسب الطبيعي زيادة في الاجزاء الاصلية فقولنا الزائدة في اقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ مقداراً من الشمعة فان زاد على طوله وعرضه نقص من عمقه وبالعكس وقولنا على التناسب الطبيعي احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وسائر الاورام وقولنا ليبلغ تمام النشو احتراز عن السمن وقولنا زيادة في الاجزاء الاصلية تنبيه على العلة الحقيقية للفرق بين السمن والنمو وذلك لان النمو حركة في جواهر الاعضاء فلاجرم القوة المحركة لها تمدها وتزيد في جواهرها واما السمن فانه زيادة حاصلة بمداخلة الاجسام الغريبة في الاعضاء كانها الملتصقة بها ثم ان التغذي والنمو يتمان بامور ثلثة الاول تحصيل غذاء شبيه بالمغتذي والنامي في الماهية بالقوة والثاني الصاقها بهما على ما هو المشهور والثالث تشبيهها لهما بالفعل ثم ان كان المقدار الوارد على جواهر الاعضاء الاصلية مساوياً لما تحلل منها فذلك فعل الغاذية وان كان ازيد فذلك فعل النامية وعند هذا لقائل ان يشكك ويقول ان الغاذية والنامية قوة واحدة ولا فرق بينهما الا ان الغاذية تفعل هذه الامور بمقدار ما يتحلل والنامية تفعل ازيد مما يتحلل فالتفاوت بينهما بالكمال والنقص فان القوة اذا كانت قوية على فعل كانت قوية على مثله فاذا كان الجزء الزائد مثلاً للجزء الاصلي وكانت الغاذية قوية على تحصيل الجزء الاصلي وجب ان تكون قوية على تحصيل الجزء الزائد عند ما كانت شديدة القوة فعلى هذا القوة الغاذية هي المنمية الا انها في ابتداء الامر تكون قوية فتكون وافية بايراد البدل الاصلي والزيادة جميعاً وبعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل تورد الاصلي ومما يدل على ذلك ان القوة الغاذية في سن الانحطاط والذبول تورد اقل مما يتحلل وقد كانت في سن الوقوف تورد مثل ما يتحلل فيكون ايرادها وقت الوقوف اكثر من ايرادها وقت الذبول فان القوة الواحدة جاز ان يختلف ايرادها بالزيادة والنقصان فهذا شك قوي اقول جوابه ان اختلاف الغايات الطبيعية تدل على اختلاف القوى لكن غاية القوة الغاذية تخالف غاية القوة المنمية فهما قوتان متغايرتان بيان ذلك ان غاية فعل الغاذية في ايراد البدل سد

التحلل الواقع من التحليل الا ترى ان الحيوان لا يطلب الغذاء الا بعد استيلاء حرارة الجوع على المعدة والبدن على التحليل فعند ذلك يشتهى ليشتهى الطعام وغاية فعل النامية تمديد الاعضاء على نسبة مخصوصة وليس ان زيادة ايراد البدل على ما يتحلل فى كل وقت توجب زيادة النمو ولا اصل النمو فرب وقت كان ايراد الغذاء اكثر وفعل النمو اقل ورب وقت كان بالعكس فانا قد نشاهد كثيرا ان بعض الغلمان والحوادث فى زمان البلوغ اتفق ان كان مريضا مرضا شديدا يعطل الغاذية عن فعلها ومع ذلك ينمو هذا المريض نموا بالغا ويطول قامته طولا متفاوتا بالقياس الى ما سبق من الزمان فاذن حيث وقع التخالف فى مقتضى هاتين القوتين ولو فى بعض الاوقات علم انهما متغايران ذاتا لا بمجرد الشدة والضعف اذ لو كان التفاوت بمجرد الكمال والنقص لما وقع التخالف الا بذلك لكن التخالف قد يقع بالعكس من ذلك يعنى قد يقوى النمو وينقص التغذية وقد يقوى التغذية وينقص النمو فهما متغايرتان ذاتا لتغايرهما فعلا وغاية فثبت ما ادعيناه **شك وتبصرة** ان من الناس من ادعى ان الغاذية نار واحتج عليه بان الغاذية تغذو والنار تغذو فالغاذية نار وهذا مع فساد صورة القياس حيث وقع الاستنتاج من الموجبتين فى الشكل الثانى باطل قولهم النار تغذو وقلنا ان النار لا تغذو بل تتولد وتتصعد بطبعها واذا اصعدت استولى عليها الهواء البارد فافسدها فليست هناك نار واحدة معتذية نعم فعل الغاذية يشبه فعل النار فى النضج والاحالة ومن الناس من ذهب الى ان فى الاعضاء فرجا يملاها القوة النامية وهو باطل كما وقعت الاشارة اليه فان ملأ الفرج لا يوجب نمو الاعضاء وليس ما ذكره الشيخ فى الشفا وصوبه بعض الفضلاء من ان القوة النامية يفرق اتصال العضو ويدخل فى تلك المسام الاجزاء الغذائية وهكذا القول فى الاغتذاء مرضيا عندنا وذلك لان تفرق الاتصال مولم بالذات ويستحيل ان يكون الطبيعة او النفس يفعل فعلا طبيعيا يقتضى امرا منافيا بالذات لطبيعة الجسم الذى هى فيه بحيث يوجب دوام الالم لو كانت هناك قوة مدركة وكان الادراك به حاصلا بالفعل كما مر ذكره فى مبحث ان تفرق الاتصال مولم بالذات وذلك لان القوة الواحدة لا تفعل ولا تقتضى اثرين متنافيين بل الحق كما شيدنا اركانه من ان النمو حركة متصلة فى الكم والحركة معناه خروج الشئ من القوة الى الفعل على التدريج ومعنى التدريج هيهنا ان يكون للمتحرك فى كل آن فرد آخر من المقولة فليس فى حركة النمو مقدار ثابت ومقدار آخر وارد عليه سواء كان بالمداخلة او بغير المداخلة **فصل** فى سبب وقوف القوى كالنامية والغاذية فى ضرورة الموت ولنذكر اولا ما وقع الاحتجاج من القوم فى هذا الباب ثم نذكر قاعدة كلية من العلم الالهى والفلسفة الكلية افادنا الله ينكشف بها هذا المطلب بنحوه فالذى ذكروه فى الوقوف النامية ان الابدان مخلوقة من الدم والمنى فلا محالة يكون كل مولود جسما رطبا كما هو مشاهد فى الاجنة التى فى بطون امهاتها ثم لا يزال يستولى عليه الجفاف يسيرا يسيرا وقد عرفت ان النمو لا يحصل الا عند تمدد الاعضاء وذلك بنفوذ الغذاء فى المسام كما هو المشهور وذلك لا يمكن الا اذا كانت الاعضاء لينة فاما اذا اصلبت وجفت لم يمكن ذلك فلا جرم يستمر النمو من اول الولادة الى الوقت الذى تصلبت الاعضاء وجفت ثم يقف النامية هذا ما ذكروه فى سبب وقوف النامية واما الذى قالوه فى وقوف الغاذية وحلول الاجل فوجوه **الاول** ان القوة الغاذية قوة جسمانية فلا يكون افعالها الا متناهية وهذا منقوض بالنفوس الفلكية لانها قوى جسمانية سيما عند اصحاب المعلم الاول القائلين بان نفوسها قوى منطبعة فى اجسامها مع انها غير متناهية الافعال عندهم والذى وقع الاعتذار من الشيخ الرئيس عنه هناك انها وان كانت جسمانية لكنها لما سنح عليها نور من العقل المفارق تكون قوية على الافعال الغير المتناهية فكتب تلميذه بهمنيار اليه فقال اذا جوزت ذلك فلم لا يجوز ان القوى البدنية وان كانت متناهية الا انها تقوى على بقاء غير متناه لما سنح عليها من انوار العقل المفارق فاجاب عنه ان ذلك ح لكون البدن مركبا من الطبايع المتضادة فقد علم من هذا الجواب ان التعويل على مجرد وجوب التناهى فى القوى الجسمانية غير صحيح فلننظر الى حال التعويل على كون البدن مركبا من الاسطقسات ولنحقق ما فى هذا الوجه فنقول الوجه الثانى ان الشيخ ذكر فى القانون ان الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف لا بد وان تاخذ فى الانتقاص المتادى الى الاضمحلال بالكلية وذلك لاستيلاء الحرارة على الرطوبة الغريزية بالتحليل ومتى اضمحلت الرطوبة فلا بد من انطفاء الحرارة الغريزية فح يحصل الموت وانما قلنا ان الرطوبة لا بد وان ياخذ فى الانتقاص لامور ثلثة احدها استيلاء الهواء المحيط بها وهى لحرارتها يفنى الرطوبة وثانيها معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك وثالثها معاضدة الحركات البدنية والنفسانية فان قيل لم لا يجوز ان تورد الغاذية بدل ما يتحلل من الرطوبات قلنا هب ان هذه القوة تورد فى سن الكهولة مثل ما كانت تورد فى سن الشباب الا ان المتحلل وقت الكهولة اكثر من المتحلل وقت الشباب واذا كان كذلك لم يكن ما توردة الغاذية فى هذا الوقت مساويا لما يتحلل بل اقل منه فلا جرم ينتهى الى النقصان

وذلك يؤدي الى الفناء والبطلان والحاصل انه كلما كان السن اكبر كان تاثير المجففات الثلثة اكثر فكان الجفاف اكثر وكانت الحرارة اقل
فكان ضعف الغاذية اكثر واستمرار ذلك مما يؤدي الى الانقطاع فيعرض الموت ويمكن ان يعود السائل ويقول ان مقدار التحلل كان في زمان
الشباب مساويا للمقدار الوارد في وقت الشباب فان لم يكن مساويا له في وقت الكهولة لكان اما لان المحلل صار اقوى فصار التحليل اكثر
اولان الغاذية صارت اضعف فصار الغذاء الوارد اقل والاول باطل لان المحلل ليس الا الامور الثلثة المذكورة وهي الحار الداخلي
والحار الخارجي والحركات البدنية والنفسانية وهذه الاسباب الثلثة كان وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة
واذا لم يزد المحلل استحال ان يزداد التحلل والثاني ايضا باطل لان الغاذية لا تصير ضعيفة الا لنقصان الحرارة ولا ينقص الحرارة الا لنقصان
الرطوبة فاذا جعلنا انتقاص الرطوبة بسبب ضعف الغاذية لزم الدور وهو محال وما قيل من ان المحلل وان كان وقت الكهولة هي الامور الثلثة
التي كانت موجودة في زمان الشباب ولكن مدة تاثيرها في زمان الكهولة اطول من مدة تاثيرها في زمان الشباب وذلك لان الضعيف
قد يكون اقوى اثرا من القوي اذا كان اطول مدة من الاخر واذا كان كذلك فاسباب التجفيف تاثيرها في الكهل ادوم من تاثيرها في الشباب
فالجفاف فيه اكثر منه في الشباب فكلام لا حاصل له لان دوام العمل كما هو حاصل في سبب الجفاف كذلك حاصل في السبب المورد للغذاء فكما
ان دوام فاعل التجفيف يعطي زيادة الجفاف فكذلك دوام فاعل التغذية يعطي زيادة الرطوبة الغذائية المزيلة للجفاف وقريب من هذا
الوجه ما نقل عن بقراط ان فعل الحرارة الغريزية في المني اذا وقع في الرحم يشبه فعل حرارة التنور في الرغيف الذي يلصق به فان حرارته
تفعل في ظاهره حتى يحدث له شبه القشرة ثم تعمل في الباطن من تلك القشرة وتسويه حتى يحصل النضج وكذا الحرارة التي في المني تعمل
اولا قشرا ثم تفشو تلك الحرارة بحسب تقدير بدن المولود وتنبسط حسب انبساطه في الطول والعرض والعمق فما كانت الرطوبة في جوهره
قليلة استكملت صورته بفعل المصورة في ستة اشهر وما كانت الرطوبة في جوهره وافرة غالبة تمت الصورة في زمان اكثر حتى يبلغ
زمان الحمل في الكثرة حسب زيادة الرطوبة الى ثلثمائة واربعة ايام فالمولود يولد والرطوبة غالبة عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب و
الانبعاث في الحركات ثم لا يزال الحرارة الغريزية التي جعلها الباري مركوزة فيه عاملة في تجفيف رطوبات الاعضاء رويدا رويدا فيصير
فيصير فيه اولا تهيؤ للقعود فيجلس ثم الانبعاث من غير انتصاب ثم للقيام ثم للمشي على حسب تقليل الرطوبات ومن هذا الباب يتفاوت
اوقات المشي في الاطفال وهكذا تفعل الحرارة الغريزية في بدن الحيوان الى ان تفني رطوبته بالكلية فتطفى الحرارة لانتفاء ما تقوم به
ويحصل الموت فسبب الموت بعينه سبب الحيوة وذلك لانه لو لم يكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم يحصل الحيوة ثم لزم من غلبة الحرارة على
الرطوبة فناء الرطوبة ومن فناء الرطوبة فناء الحرارة وكان تقدير الله سبحانه الحرارة بحيث تستولي على الرطوبة سببا للحيوة اولا وللموت ثانيا
هذا ما نقل عنه في شرح القانون وقد مر ما فيه فتامل فانه موضع تامل فانه بعد الاستقصاء يعرف صحته لا رجاعه الى ما سنحققه ؛
الوجه الثالث ما وجدناه في كلام المحققين وهو ان السبب الموجب للموت في جميع الحيوانات هو ان البدل الذي توروده الغاذية وان
كان كافيا في قيامه بدلا عن ما يتحلل وفاضلا على الكفاية بحسب الكمية لكن غير كاف بحسب الكيفية وبيان ذلك ان الرطوبة الغريزية
والاصلية انما تخمرت ونضجت في اوعية الغذاء اولا ثم في اوعية المني ثانيا ثم في الارحام ثالثا والتي توردها الغاذية لم تتخمر ولم تنضج الا
في الاولى دون الاخريين فلم يكمل امتزاجها ولم يصل الى مرتبة المبدل عنها فلم يقم مقامها كما يجب بل صارت قوتها انقص من قوة الاولى
كمن انتقص زيت سراج واورد بدله ماء فما دامت الكيفية الاولى الاصلية غالبة في الممتزج على الثانية المكتسبة كانت الحرارة الغريزية
آخذة في زيادة الاستعمال موردة على الممتزج اكثر مما يتحلل فينمو الممتزج ثم اذا صارت مكسورة السورة بظهور الكيفية الثانية وقفت
الحرارة الغريزية عما قدرت على ان تورد اكثر مما يتحلل واذا غلبت الثانية انحط الممتزج وضعفت الحرارة الى ان لا يبقى اثر صالح الكيفية
الاولى فيقع الموت ضرورة وظهر من ذلك ان الرطوبة الغريزية الاصلية من اول تكونها آخذة في النقصان بحسب الكيفية وذلك هو السبب
الموجب لفساد الممتزج ويعلم منه ان الغاذية لو كانت غير متناهية وكانت دائمة الايراد للبدل عما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد بل بمقدار
ما يتحلل لما كان البدل تقاوم المبدل له من حيث الكيف وان قاومه من حيث الكم اقول هذا الوجه ايضا ضعيف اقناعي لوجوه الاول
انا لا نسلم ان مزاج المني اقوى واشرف من امزجة المواد الحيوانية التي تكونت بعدها اذ لو كان مزاجها اعدل واشرف لكانت الكمالات النفسانية
فايضة عليه الابتداء فيكون ذا حيوة ونطق واللازم ظاهر البطلان الثاني ان مادة المني غير موجودة في بدن الحيوان بالجزئية حتى يكون الممتزج
بعضه على مزاج المني وبعضه على مزاج الوارد بدلا عما يتحلل حتى يقال ان مزاج المني اقوى في الكيف ومزاج الوارد عليه اضعف الثالث انا لا نسلم

ان مبنى جودة النضج والتخمر وقوة المزاج ان يكون حصوله في تلك الاوعية اذ رب مزاج اتفق وجوده في غير تلك المواضع ويكون احكم واقوى
مما يكون فيها كما يشاهد هذه الحيوانات التي يحصل بعضها الا بالتوالد بل بالتولد ومع ذلك يكون مزاج كثير مما يتكون بهذا الوجه اقوى من
الذي يتكون بطريق التوالد فعلى هذا يجوز ان يكون مزاج ما يورده القوة الغاذية من البدل اقوى واحكم من مزاج ما ينقص بالتحليل من المبدل
منه فلم يقم حجة على ضرورة الموت فهذه هي وجوه ثلثة ذكروها في ضرورة الموت مع ما يقدح لها وقد اشار الشيخ الى هذه الوجوه الثلثة
في كليات القانون بقوله ثم يجب ان يعلم ان الحرارة بعد سن الوقوف ياخذ في الانتقاص لانتشاف الهواء المحيط بمادتها التي هي الرطوبة و
معاونة الحرارة الغريزية من داخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة وعجز الطبيعة عن مقاومة ذلك دائما فان
جميع القوى الجسمانية متناهية كما برهن عليه في العلم الطبيعي فلا يكون فعلها في الايراد دائما ولو كانت هذه القوة غير متناهية وكانت دائمة
الايراد لبدل ما يتحلل على السواء بمقدار واحد لكن لما كان التحلل ليس بمقدار واحد بل يزداد دائما كل يوم لكن لما كان البدل تفاوت المتحلل و
لكان التحلل يفني الرطوبة فكيف والامران متظاهران على مهيئة النقصان والتراجع واذا كان كذلك فواجب ضرورة ان يفنى المادة فينطفي الحرارة
وخصوصا اذ يعين على اطفائها بسبب عوز المادة سبب اخر وهو الرطوبة الغريبة التي تحدث دائما لعدم الهضم فتعين على انطفائها من وجهين
من وجهين احدهما بالخنق والغمر والاخر لمضادة الكيفية لان تلك الكيفية بلغمية باردة وهذا هو الموت الطبيعي انتهى فقوله ثم يجب ان
يعلم الى قوله ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة اشارة الى الوجه الثاني وقوله وعجز الطبيعة الى قوله فلا يكون
فعلها في الايراد دائما اشارة الى الوجه الاول وقوله ولو كانت هذه القوة الى قوله وخصوصا اذ يعين على اطفائها الى اخر الكلام اشارة الى
ثالث الوجوه الثلثة الوجه الرابع انه لو بقيت اشخاص الناس بلا نهاية لكان القوم الذين سبقونا بالوجود قد افنوا المادة التي منها لنكون
فلم يبق لنا مادة يمكن ان نوجد ونتكون منها ولو بقيت لنا مادة لم يبق لنا مكان ورزق وان قلنا بتبقي نحن والذين بعدنا على العدم دائما
الاولون على الوجود دائما دون اللاحقين فذلك مناف الحكمة اذ ليس اولى بدوام الوجود اولى منا بل العدل يقتضي ان يكون للكل حظ من الوجود
فوجب ان يموت السابق بالوجود ليكون الوجود للمتاخر امكان وهذا الوجه ايضا اقناعي ضعيف لانه لا يدل على وجوب الموت لكل احد
الوجه الخامس انه لو لم يكن الموت واجبا لجاز ان يبقى الظالم المتحكم في الدنيا دائما فيدوم شره وافساده ولم يطمع المظلوم في انصافه من ظالمه
وذلك لامحة مؤد الى الفساد وهذا الوجه ايضا ضعيف لا يقتضي وجوب الموت لكل من في الدنيا ووجود الظالم لا يخ من مصلحة وكما جاز دوام
نوع الظالم وظلمه في هذا العالم كما نرى ونعلم فليجز دوام شخص او اشخاص منه ومكافاة المظلوم يمكن بطريق اخر غير موت الظالم الوجه
السادس انه لو لم يكن الموت والمعاد واجبين كان الاتقياء والاخيار اشقى الناس لانهم يكونون قد تركوا اللذات في الدنيا من غير عوض ودلك
مما يدعو الى الفسق وارتكاب اللذات والاعراض عما سواها وهو لامحة شر وفساد وهذا الوجه ايضا كالوجهين السابقين من الاسباب الغائية
للموت وليس شيء منها سبب فاعلي ولا سبب غائي بالذات وكلامنا في السبب الذاتي الذي يصلح ان يكون وسطا في البرهان وهو اما سبب
فاعلي قريب كما في العلم الطبيعي واما سبب غائي او فاعلي بعيد كما في العلم الالهي والوجوه الثلثة ليست من الاسباب الفاعلية الطبيعية
للموت ولا من الاسباب الغائية الذاتية بل العرضية اللاحقة والعرضي اللاحق لا يصح كونه مبدء للبرهان بل للخطابة وما يشبهها وانما
قلنا تلك الامور من توابع غاية الموت لا عينها لان غاية الموت بالحقيقة وجود النشاة الباقية ووصول النفوس الى منازلها الذاتية
ودرجاتها او دركاتها في السعادة او الشقاوة لا لاجل ان مادة الارض تبقى لتكوين الباقين بموت السابقين ولا لان المظلوم
ينتصف من الظالم وينتقم منه ولا لان الصلحاء الاتقياء يصل اليهم عوض الامهم ومحنهم في الدنيا بل هذه من التوابع اللاحقة
لغاية الموت فاذا علمت ضعف هذه الوجوه فلنذكر وجها قاطع الدلالة لضرورة الموت وهو ان الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال
العقلي اما مبدعة او كائنة وبعبارة اخرى اما تامة او ناقصة والمبدع لامحة باق لبقاء سببه الفاعلي والغائي واما الكائن
فكل كائن فاسد لان ما هو سببه التام امر يدخل فيه الحركة والزمان وكل حركة لا بد من انقضائها وعند انقضاء السبب او جزئه
لا بد وان ينعدم المعلول المسبب فلامحة جميع ما هو كائن فاسد ولا شك ان ابدان الحيوانات من الامور الكائنة المتجددة فلا محالة
انها فاسدة يعرض لها الموت ثم نقول الموجودات التامة باقية لانها لم توجد لان تكون مادة او وسيلة لموجود اخر ولذلك انحصر
نوعها في شخصها واما الموجودات الناقصة فهي خلقت بالطبع لان يتكون عنها موجود اخر فهي اسباب معدة لموجودات اخرى فلو فرض
دوامها لم تكن ناقصة بل تامة وقد فرضت ناقصة هف واعلم ان الموت طبيعي لا لاجل ان الاجسام لا يحتمل الدوام لما عرفت انها

ممكنة الدوام على سبيل البدل والامداد الفوقاني ولا لاجل ان القوة الغاذية لا تورد الغذاء دائما بحسب الكيفية او الكمية لما عرفت
وهن هذه القواعد واشباهها بل لان القوى والنفوس دائمة التوجه والانتقال من مرتبة في الوجود الى مرتبة اخرى وقد بين في العلم الاعلى
اثبات الغايات للحركات والافعال الطبيعية وقد برهن في مباحث العلل على ان الغاية الحقيقية التي يترتب على الفعل لابد وان يستكمل
بها ذات الفاعل بذاته وجوهره فالغاية بالحقيقة هي راجعة الى الفاعل والغاية العرضية هي التي من توابع الغاية الحقيقية من المنافع المترتبة
عليها كحصول الولد للقوة الشهوية وحصول المواليد للقوى الفلكية وهذه غايات عرضية والغاية الحقيقية اما القوى النباتية
فصيرورتها غذاء للحيوان واما القوى الحيوانية فلحصول الاغذية وغيرها للانسان واما القوى الانسانية فغاية القوة المحركة البدنية تحصيل
مادة الغذاء والنماء للبدن وغاية القوة المدركة تحصيل مادة القوة العاقلة او القوة النفسانية من المتخيلات والموهومات واوائل
العقليات فالنفس الانسانية اذا خرجت من القوة الى الفعل اما في السعادة العقلية الملكية او في الشقاوة الشيطانية او السبعية
او البهيمية انتقلت عن هذه النشأة الى نشأة اخرى بالطبع واذا ارتحلت عن البدن عرض الموت وهذا هو الاجل الطبيعي المشار اليه
في الكتاب الالهي كل نفس ذائقة الموت وهو غير الآجال الاخترامية التي تعرض بحصول الاسباب الاتفاقية والقواطع القسرية وبالجملة الموت
طبيعي للبدن ومعناه مفارقة النفوس اياه مفارقة طبيعية وترك استعمالها للبدن لخروجها من القوة الى الفعل بحسب نشأة ثانية و
صيرورتها اما سعيدة فرحانة مسرورة بذاتها كالملائكة واما شقية محترقة بنار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة كالشياطين
الاشرار واما مغفورة بغفران الله سليمة الصدر عن الامراض والغشاوات واما ساير النفوس الحيوانية فهي محترقة بنيران الطبيعة ما دامت
السموات والارض الا ما شاء الله فينجو من العذاب ويتخلص من العقاب فمثل الدنيا كالمزرعة وارحام النسوان كالحرث نساؤكم حرث لكم
والنطف في الارحام كالبذور في المزارع والولادة كالنبت وايام الشباب كالنشو وايام الكهولة كالنضج وايام الشيخوخة كاليبس والجفاف
وبعد هذه الحالات لابد من الحصاد وهو الموت وزمان القبر والصراط كالبيدر فكما ان البيادر يجمع الغلات من كل جنس وتداس وتنقى وتميز
القشور والتبن والورق من الثمر والحب ويجعل بعضها علفا للدواب وحطبا للنيران وبعضها لبوبا صالحة هكذا يجمع في الاخرة الامم
كلهم من الاولين والاخرين من كل دين قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم وينكشف الاسرار يوم تبلى السرائر
ويميز الله الخبيث من الطيب فيجعل الله الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله في جهنم وينجي الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السوء
ولا هم يحزنون وهذا كله مستفاد من قوله تعالى في عدة مواضع من كتابه الكريم ومن قول نبيه ع الدنيا مزرعة الاخرة فهذا بيان حكمة الموت
بالبرهان والقران وهو رحمة من الله لاوليائه وتحفة للمؤمن فلاجل ذلك يتمنى اولياء الله الموت كما قال تعالى توبيخا للمرتاب انه منهم بغير حق
قل يا ايها الذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين وحق للنفوس البشرية وغيرها ان تتمنى
الموت طبعا فانها كالصناع والابدان والاجساد كالدكاكين والاعضاء وقواها كالالات والادوات وانما يجتهد الصانع في دكانه لاجل غرض
فاذا تم غرضه وبلغ امنيته ترك دكانه ورمى من يده ادواته واستراح من العمل وهكذا النفوس اذا احكمت ما يراد منها بكونها مع الجسد وخرجت
كل فيما خلق من القوة الى الفعل اشتغلت بذاتها وكان هذا الجسد وبالا عليها ومانعا من الخروج الى منازلها ومعادنها فان لها معادن
كمعادن الذهب والفضة كما ورد في الحديث فاذا الموت حكمة ورحمة من الله تعالى كما قال تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون وقال شيخ
الانبياء ابرهيم الخليل على نبينا وعليه السلام والذي يميتني ثم يحيين **فصل** في تحقيق الكلام في القوة المصورة ولنقدم ما قيل
فيها ثم نعقب ذلك بذكر ما هو الحق لدينا ولا نستحيي منه قال افضل المتاخرين والمصورة عندي باطلة لامتناع صدور هذه الافاعيل
عن قوة عديمة الشعور وقد اشرنا الى كيفية شعور القوى بذاتها وبما يصدر عن ذاتها وقال البعض من سبق عليه ان هذه الافاعيل
وما يجري مجراها مما ينسب الى القوى النباتية صادرة عن الملائكة وسيظهر لك بعد عرفانك بصنوف ملائكة الله وكيفية تاثيرها ان
نسبتهم ان طبقاتهم العالية ارفع قدرا من ان يفعلوا مثل هذه الافاعيل الدنية على سبيل المباشرة بلا استخدام للمتدنية والاعوان وقد
بين ان القوى المباشرة للافاعيل المتغيرة لا محالة جسمانية والتي تدرك المعقولات والخيرات الحكمية والمنافع الكلية هي المفارقة الذات
عن الجسمانيات فالكلام عائد في القوى المباشرة كيف تفعل هذه التصويرات والتشكيلات واكثر المتكلمين نسبوا هذه الافاعيل
كلها الى الله تعالى من غير واسطة ولا مخصص كالاشاعرة لتجويزهم ترجيح الفعل من الارادة بلا مرجح وقد علمت ما فيه وبعضهم من قال بالتوليد
كالمعتزلة وهو ايضا خارج عن التوحيد في الافعال واصل الاشكال ههنا هو انه لا يجوز ان يكون خلقة الاعضاء وشكلها ومقدارها

ووضعها وخشونتها وملاستها وصلابتها ولينها صادرة عن القوة المصورة لان المنى متشابه الاجزاء فى الحقيقة فالقوة الموجودة فيه ان تكون
سارية فى جميع اجزائه والقوة الواحدة لا تفعل فى المادة الواحدة الا فعلا واحدا متشابها فيجب ان يكون الشكل الذى يفيده المصورة هو الكرة
فالمصورة الحيوانية ان كانت قوة واحدة كان الحيوان كرة واحدة وان كانت متعددة يفعل كل منها فى بعض من مادة متشابهة الابعاض كان
الحيوان جملة كرات متعددة وقد تاكدت هذه الشبهة لما ذهب اليه المعلم الاول وشيعته الى ان المنى متشابه الاعضاء الانفصال عن الانثيين
فقط لا عن جملة البدن وكون كل جزء محسوس منه مشاركا للكل فى الاسم والحد وذهب بقراط وتابعوه الى انه ليس متشابه الاجزاء لان المنى يخرج
من كل البدن فيخرج من اللحم شبيه به ويخرج من العظم شبيه به وعلى هذا من جميع الاجزاء وهذه الاعضاء غير متشابهة لاختلاف محالها بعينها
باختلاف الاعضاء المنفصلة هى عنها وغير متشابهة للكل وهو ظاهر على هذا التقدير فلا يكون الكل متشابه الاجزاء بل متشابه الامتزاج لان
الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وان كان فى نفس الامر متميزا بعضها عن بعض اقول التعليل فى اختلاف الاعضاء الحيوان باختلاف اجزاء المنى مما
ليست فيه فايدة فى دفع الاشكال بل يعود المحذور المهروب عنه مع زيادة محال اخر وهو كون المنى تام الاعضاء بالفعل وذلك لان اختلاف
اجزاء المنى ان كان بسبب اختلاف ما ينفصل عنه اعنى الاعضاء وكان ذلك الاختلاف ايضا لاختلاف اجزاء المنى كان اختلاف اعضاء الحيوان
لاختلاف اعضاء الحيوان وهو يستلزم اما الدور او التسلسل وكلاهما محالان ولتعلم ان استناد اختلاف الصور والاشكال مطلقا الى
المادة او الجزء المادى من سخيف الاقوال اذ المادة فى كل شىء امر مبهم لا قوام له الا بالصورة القائمة بها فاستناد صور الاعضاء واختلافها
فى الحيوان الى النطفة فى المحالية كاستناد صور العالم واختلافها الى الهيولى الاولى المشتركة وليست فيها الا جهة قبول الاشياء وامكانها لا
جهة فعليتها وتخصيصها ووجوبها وربما استدل على كون المنى غير متشابه الاجزاء بما استدل به بقراط وتابعوه كما حكى الشيخ فى الفصل الثانى
من المقالة الحادى عشر من حيوان الشفاء عنهم بقوله الذى دعاهم الى هذا الظن ثلثة امور احدها عموم اللذة بجميع البدن ولولا خروج المنى
من الجميع لاختصت اللذة بالعضو الخارج منه المنى وثانيها المشاكلة الكلية فانه لولا ان كل عضو يرسل قسطا لكانت المشابهة بحسب عضو واحد
وثالثها مشاكلة عضو الولد لعضو ناقص من الوالدين او عضو ذى شامة او زيادة قالوا واذا ثبت ان المنى جسم مركب من اجسام مختلفة الطبايع فالذى
هو نازل من اللحم يتكون لحما والنازل من العظم يتكون عظما فلا يجب ان يكون الحيوان كالكرة والجواب من وجوه ثلثة احدها ما مر من الاشارة
اليه من لزوم الدور او التسلسل والثانى ايضا ما قد اشرنا اليه من ان المادة ما به الشىء بالقوة وهى فى كل شىء امر مجمل فى ذاته مبهم فى جوهره لا تحصل
لها الا بمخصصات خارجية والكلام ليس الا فى سبب تخصيص المادة الحيوانية باختلاف صور الاعضاء وكون المنى مختلف الاجزاء لا يدفع هذا الاشكال
لانا لو فرضنا المنى مركبا من اجزاء مختلفة فينقل الكلام الى سبب اختلاف تلك الاجزاء وايضا ان كل مركب من اجزاء مختلفة غير متشابهة فلا بد
ان يوجد فيه اجزاء بسيطة متشابهة ولا بد ان يكون فى كل منها قوة بسيطة فى مادة بسيطة وهى لا تفعل الا امرا واحدا متشابها فيجب ان يكون فعلها
كرة حتى يكون المتولد من منى كرات مضموما بعضها الى بعض والوجه الثالث انه قدح ارسطاطاليس فى صحة هذه الادلة وصحة هذا المذهب وهو
كون المنى نازلا من جميع الاعضاء وبين ذلك بوجوه عشرة مذكورة فى الشفاء منقولة فى شرح كليات القانون الاول ان المشاكلة قد تقع
فى الشعر وليس يخرج منها شىء الثانى ان المولود قد يشبه جدا بعيدا وليس يجىء له زرع وحكى ان واحدة ولدت من حبشى بنتا بيضاء ثم ان تلك
ولدت سوداء الثالث ان الزرع ليس يرسله الاعضاء المركبة من حيث هى آلية وتقع فيها مشاكلة الرابع لو كان المنى بالصفة الموصوفة لكان
حيوانا لانه فيه من كل عضو جزء وتلك الاجزاء ان كانت موضوعة وضعها الواجب فالمنى انسان صغير وان لم تكن مترتبة فالذى رتبها الخامس
ان المراة اذا انزلت عند انزال الرجل فيكون فى الرحم منيان هما انسانان السادس ما المانع من ان تولدت المرأة اذا انزلت وحدها اذا كان فى
منيها هذه الاعضاء مفصلة السابع ان الانسان قد يولد له الذكران ثم يتغير فيصير يولد له الاناث وذلك بسبب استحالة المزاج وتغيره وليس لان
العضو تارة خرج منه وفيه عضو الذكور وتارة خرج منها وفيه عضو الاناث واذا جاز ان يكون ذلك فى الذكورة والانوثة جاز ان يكون فى ساير الاجزاء
بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء الثامن ان كثيرا من الحيوانات يتولد من غير جنسه فلا يمكن ان يكون ذلك كما قالوه التاسع قد يسفد الحيوان سفادا
واحدا فيتولد منه حيوانات اكثر من واحد وربما كانوا ذكورا واناثا العاشر الغصن من الشجر الذى لم يثمر بعد ويغرس فيثمر وكان يجب ان لا يثمر
لان الشجرة التى اخذ منها لم يثمر والاجزاء الماخوذة منها يجب ان تكون غير مثمرة اللهم الا ان يقال اجزاء الثمرة مخلوطة باجزاء الغصن على ما
يقوله اصحاب الخليط فان كان كذلك فلا يبعد ان يكون فى الحيوان كذلك وعلى هذا لا يحتاج ان يجىء البذر والمنى من كل جزء بل جزء واحد من البدن يكفى
فى ذلك اذ فيه جميع الاجزاء فثبت بهذه الوجوه ان المشابهة ليس سببها الفاعل اختلاف صور المادة بل القوة المصورة بحسب استعداد المادة

الحاصلة من اعداد القوة المغيرة فهذه وجوه نقلها الشيخ عن المعلم الاول دالة على ان المني جوهر متشابه الاجزاء وللبحث في اكثرها مجال كما فعله العلامة الشيرازي في شرح الكليات ولعل غرض المعلم الاول من تلك الوجوه ليس ايراد الكلام على نمط البراهين على هذا المطلب بل غرضه نقل مقابلة الوجوه المذكورة في عدم تشابه اجزاء المني بوجوه اخرى مشاركة معها في الماخذ والطرق على ان المني متشابه الاجزاء اقول والحق عندنا ما ذهب اليه بالبرهان والبرهان افاده بعد من ذلك وهو ان المني ليس في ذاته جوهرا تام الجوهرية في تحصله النوعي وفي صورته الطبيعية كساير الجواهر المعدنية وغيرها ولذلك لا يبقى على ما هو عليه ساعة كساير الرطوبات الفضلية فحكمه حكم المادة الاولى في قصور تجوهرها عن التمام الا بما ينضاف اليها من الصور فيصير بها شيئا نوعيا يتحد بها وينقلب اليها واما ما ذكره الخطيب الرازي في المباحث قائلا ان المني مختلف الاجزاء بحجة زعم انها اقوى من الادلة المذكورة وهي ان المني لا شك انه الفضل الهضم الاخير وذلك انما يكون عند نضج الدم وصيرورته مستعدا استعدادا تاما لان يصير جواهر الاعضاء ولذلك كان الضعف الذي يحصل عقيب استفراغ المني ازيد من الضعف الذي يحصل من استفراغ عشر مرات من الدم مثله فانه يورث الضعف في جوهر الاعضاء الاصلية واذا كان كذلك كان المني مركبا من اجزاء كل واحد منها قريب الاستعداد من ان يصير عضوا مخصوصا وذلك يقتضي ان لا يكون المني متشابه المزاج بل متشابه الامتزاج انتهى اقول وهذه الحجة ايضا ضعيفة من وجوه احدها انك قد علمت ان ما يتغذى بالفعل هي من المطعومات الداخلة في بدن الحيوان وغيره ولا التي وقعت لها الاستحالات والانهضامات من الاغذية بالقوة بل لا يتغذى الحيوان بالحقيقة الا من عند نفسه ولا يتقوى الا بقوة باطنة وهذه المسميات عند القوم بالاغذية والادوية هي اسباب معدة لان ينفعل مادة البدن من مبدء نفسه بما يناسبه على قياس ما ذكرنا في المعقول بالفعل والمعقول بالقوة وان الذي سمي معقولا بالقوة لا يصير معقولا بالفعل ابدا بل يعد لان يحصل للنفس حالة معقولية وعاقلية بالفعل فكذا في الغذاء والنمو وليس كون اللحم لحما والعظم عظما والرباط رباطا الا من جهة ما يقتضيه هيئات النفوس واوصافها واجزائها المعنوية ومقوماتها النفسانية فيظهر آثارها في الاجساد والابدان فينزل الى عالم الاشباح الصورية من عالم الارواح المعنوية باعداد هذه الحركات والانفعالات وتحريكات مواد الاغذية وغيرها وثانيها انك هب ان المني هو الحاصل من فضلة الهضم الرابع فمن اين يلزم ان يكون فضلة الشيء لا بد ان يكون مثله او قريبا منه في الاستعداد فهل سرجين الحيوان مثله او عرق الانسان مثل الانسان وثالثها هب ان المني عند كونه متصلا بمواضع الاعضاء كان مثلها او قريب الاستعداد فبعد الانفصال عنها والخروج منها الى مواضع اخرى لا نم انه قد بقي ما كان عليه فمن الحافظ عليه تلك الاجزاء على ترتيبها ووضعها وكيفيتها فان كان الحافظ نفس الابوين فالنفس الواحدة كيف يدبر ويحفظ ازيد من بدن واحد تدبيرا وحفظا طبيعيا ولا يسري فعل النفس في غير بدن واحد ولو سرى فعل النفس في نطفة لم يكن النطفة نطفة بل كان حيوانا ذا نفس واما حصول الضعف عند انزال المني في جواهر الاعضاء فذلك لا يدل على كونه مختلف الاجزاء اصلا بل منشأ الضعف امر نفساني من انفعال يطرء على النفس بحصول اللذة البدنية فيسري ذلك الوهن والانكسار في ساير اجزاء البدن كما عند الخوف والخشية وكثير من الامور النفسانية الموثرة اضطرابا في البدن ووهنا في قواه واعضاه الاصلية وبالجملة المني جوهر قابل الاعضاء وقابل الشيء لا بد وان يكون خاليا عن ذلك الشيء وضده جميعا حتى لا يلزم تحصيل الحاصل او اجتماع المتضادين وكلاهما محالان وايضا المني رطوبة سيالة والرطوبة السيالة لا يمكن فيها اختلاف الهيئات والصفات والاوضاع على الوجه الذي يمتاز بعضها عن بعض حتى يصلح ان يكون وسيلة لاختلاف الصور والاثار وقد مر ان اختلاف الاستعداد واللااستعداد من باب القوى والامكانات والنسب التي لا وجود لها الا على سبيل التبعية دون الاستقلال ومما لا بد لك من معرفته قبل الخوض في تحقيق هذا المقام واثبات المصورة لاجساد النبات والحيوان ان المنسوب الى المادة واستعدادها لم يجز ان يكون الا امور جزئية شخصية من خصوصيات الازمنة والامكنة والاوضاع واما الامور الدائمة الوقوع وخصايص الانواع فلا بد ان ينسب الى اسباب فاعلية قائمة على الوجه الكلي فاذا تقررت هذه الامور فثبت ان اختلاف اشكال الاعضاء وخلقتها ومقاديرها واوضاعها وكذا كون كل عضو من الاعضاء على صورة خاصة ينتفع بها الانسان والحيوان من التشكيلات والتصويرات سيما ما في اعضاء الراس من العين وطبقاتها والانف والفم والاسنان واللسان والشفتين وغيرها وما في كل منها من المنافع التي بعضها للضرورة وبعضها للراحة والفضيلة والزينة كاشفار العينين وسواد الحاجبين وتقعير اخمص القدمين لا يمكن ان تكون منسوبة الى المادة المنوية لما علمت من الوجوه المذكورة ولا الى قوة سفلية كالطبايع الجسمانية لان فعل الطبيعة لا يكون الا على نمط واحد ونحو غرض واحد او غرضين ولا يمكن فيها فنون الاغراض وصنوف الدواعي والقصود بل لا بد وان ينسب الى امور نفسانية منبعثة من اغراض علوية مؤدية الى عالم عقلي وسر سبحاني بل نقول من راس قولا كليا ان السبب الفاعلي لبدن الحيوان اما ان يكون امرا عديم

العلم والادراك كالطبايع وما في حكمها واما ان يكون امرا ذا علم وادراك والاول ح لشهادة كل فطرة سليمة على ان فاعل هذا الترتيب العجيب والنظم المحكم يستحيل ان تكون قوة عديمة الشعور والثاني لا يخ اما ان يكون هو البارى بلا واسطة ام لا والاول ح بالبراهين القطعية والادلة النقلية لان ذاته تعالى اجل ان يفعل فعلا جزئيا متغيرا مستحيلا كائنا فاسدا ومن نسب اليه تع هذه الانفعالات والتجددات فهو من الذين لم يعرفوا حق معنى الالهية وما قدروا الله حق قدره او لم يعرفوا معنى الفاعلية والتاثير وان وجود كل معلول من فاعله القريب كوجود الضوء من المضيء والكلام من المتكلم لا كوجود البناء من البناء ولا شك لمن له قدم راسخ في العلم الالهي والحكمة التي هي فوق العلوم الطبيعية ان الموجودات كلها من فعل الله بلا زمان ولا مكان ولكن بتسخير القوى والنفوس والطبايع وهو المحيي والمميت والرازق والهادي والمضل ولكن المباشر للاحياء ملك اسمه اسرافيل وللاماتة ملك اسمه عزرائيل يقبض الارواح من الابدان والابدان من الاغذية والاغذية من التراب وللارزاق ملك اسمه ميكائيل يعلم مقادير الاغذية ومكائيلها وللهداية ملك اسمه جبرئيل وللاضلال دون الملائكة جوهر شيطاني اسمه عزازيل ولكل من هذه الملائكة اعوان وجنود من القوى المسخرة لاوامر الله وكذا في سائر افعال الله سبحانه ولو كان هو المباشر لكل فعل دنى لكان ايجاده للوسائط النازلة بامره الى خلقه عبثا وهباء تعالى الله ان يخلق في ملكه عبثا او معطلا وذلك ظن الذين كفروا والثاني لا يخ اما جوهر عقلي من العقول الصريحة والملائكة الرفيعة او جوهر نفساني والاول ايضا ح بمثل ما مر من حيث ان فعلها لا يتغير تكثيرا بالاعداد والازمنة فان تلك الجواهر ليست مباينة الذوات عن ذات الحق الاول وانما هي اشعة شمسه واضواء نوره يفنى ذواتهم في نوره ويندرج انوارهم في نوره والثاني وهو كون فاعل البدن هو النفس لا يخ اما ان يكون فعلها للبدن فعلا اختياريا مسبوقا بقصد وارادة وعلم زائد على ذاتها او لا يكون والاول باطل فانا الان مع كمال علومنا لا نعلم كيفية الاعضاء في اشكالها ومقاديرها واوضاعها وطبايعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن ان يقال انا كنا عالمين في ابتداء تكوننا بهذه الامور قادرين عليها بالقصد والاختيار فبقي الشق الاخر وهو ان فاعل البدن والاعضاء هو النفس وهو ايضا لا يخ من احد الامرين وهو ان فعلها للبدن على سبيل الاستقلال او على ضرب من الطاعة والخدمة لامر من الله وملكوته والاول باطل لان النفس غير مستقلة في الوجود فكيف في الايجاد كيف والنفس الانسانية عند تشكل الاعضاء وحدوث صورها في غاية العجز والنقص لا يملك الانسان ح لنفسه نفعا ولا ضرا ولا موتا ولا حيوة ولا نشورا وفاعل هذه التشكيلات والتصويرات والتربيات لا بد ان يكون صانعا حكيما ومدبرا عليما فلم يبق من الشقوق والاحتمالات الا ان خالق هذه الابدان ومشكلها ومصورها وغاذيها ومنميها ومولدها هو امر من الله باستخدام النفس وقواها المطيعة لارادة الله وحكمته وهذه النفس تتقلب في اطوار الكون كيف يشاء الله بامره ففي بعض الاطوار شانها تصوير المواد والاجسام بصورها المناسبة لاستعدادها كما في الارحام وفي بعض النشأة شانها تصوير القوى الحساسة بصور المناسبة لجوهر الحس من المحسوسات المحاكية لعالم النور في عالم الظلام وفي طور اخر شانها تصوير المدارك الباطنة بصور الخيالات والاوهام وفي نشأة اخرى شانها تصوير الذات بصور الحقايق والمعاني الالهية والعلوم الربانية وعلى ما ذكرناه يحمل كلام بعض المحققين من اتباع الحكماء في كيفية تكون الجنين وهو ان المادة تستعد لامر واحد هو النفس ولكن النفس لها آلات ولوازم وقوى متخالفة يتحد بخواص الاتحاد فوجب ان يكون في المادة استعدادات بالقوة مختلفة يتحد على ضرب من وجوه الوحدة وهي كيفية المزاج كاتحاد اشياء فيها تركيب ثم كل قوة يجب ان يكون قد تركبت فيها هيئات هي اول لتلك القوى بها تصير فعالة فبسبب هذه الهيئات والالات تنقسم عضو واحد الى اعضاء كثيرة وبسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف اوضاع هذه الاعضاء وهذا كما ان بالهيئات التي وجدت في الاول والعقول الفعالة اعني المعقولات وجد ما بعدها وكما انه ينتقش في العقول تلك الصور على سبيل اللزوم فكذلك ينتقش في القوة الغاذية مثلا صورة تشكل الانسان يشركه المادة بوجود هذه القوة في المادة انتهى كلامه والمقصود منه ازالة الاستبعاد من صدور هذه الافاعيل عن النفس بتوسط قواها وهيئاتها وسبب ذلك ان جميع الموجودات التي بعد الوجود الاول الواجب يشتمل لوحدته على لوازم وهيئات ومعاني كثيرة بحسب مقامه ومرتبته في الوجود يحاكي السبب الاول في كونه واحدا ومع وحدته عين جميع الصفات الالهية والاسماء الربانية وقد علمت من قبل ان البارى كل الاشياء بلا تكثر وهكذا كل ما هو اقرب اليه اشد وحدة واكثر جمعا للمعاني حتى ان كل موجود عالم في نفسه يحاكي عالم الربوبية فالنفس الانسانية يجتمع في ذاتها جميع ما يتفرق في البدن واعضائه وصولا اخ من القوى والالات فاختلاف اشكال الاعضاء ظلال لاختلاف القوى المدركة والمحركة المنبثة الاتها في سائر الاعضاء حسب انبثاث الروح المنبعث من القلب في الاوردة والشرايين وتلك القوى ايضا مع اختلافها وتشعبها يجتمع في وجود النفس وتتحد بها النفس كاتحاد العقل بالمعقولات بالفعل وبالجملة القوى السافلة تتفرع وتتوزع عند انفصالها وفيضانها عن القوى العالية ثم تفعل افاعيلها المختلفة على حسب اغراض تلك

القوى العالية خدمة وطاعة اياها وان لم يكن لها شعور بتلك الاغراض والغايات كما ان القوة الجاذبة والهاضمة والدافعة تفعل فعلها لاغراض النفس في تدبيرها للبدن وليس للجاذبة والهاضمة شعور بذلك الغرض بالاستقلال ولكن على حسب التبعية والاتصال بالنفس وكذلك في القوى الادراكية فان قوة السمع وقوة البصر يفعلان فعلهما لغرض النفس وادراكهما عين ادراك النفس وللنفس في ذاتها سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولذلك يصدر عنها هذه الادراكات في النوم عند تعطل هذه الحواس الظاهرة فكل من هذه المشاعر اذا فعل فعله فانما يفعل خدمة وطاعة للنفس على حسب الجبلة فهكذا حكم القوة المصورة في تصوير الاعضاء وتصويرها على حسب اغراض النفس وحاجاتها ومآربها وليس لاحد ان يعترض بان القوة المصورة قوة جسمانية لا شعور لها بهذه الاغراض فكيف تفعل هذه الافاعيل التي يترتب عليها تلك الاغراض وما خلقت لاجلها من الفوائد والغايات لان جوابه ان تلك القوة مما تستخدمها قوة اخرى فوقها هي النفس فان رجع وقال انا نعلم ان نفوسنا غير شاعرة بتلك الاغراض والمنافع والمصالح قلنا نفسك ما دامت بالقوة في حد النقصان حكمها حكم تلك القوة المصورة التي تفعل فعلها بالمباشرة خدمة وطاعة لقوة اخرى فوقها فلو فرضنا نفسك قد خرجت من حد القوة والنقصان الى حد الفعلية والكمال لشاهدت بنور البصيرة انها تستخدم ساير القوى التي هي من جنودها وخدمها لاجل اغراض ومصالح حكمية فيها صلاح شخصها او نوعها اما بحسب نشأة الطبيعة او نشأة اخرى فقول القائل المذكور ان المادة تستعد لامر واحد هو النفس اراد بالمادة المني وبالاستعداد استعدادا بعيدا من شانه ان يصير قريبا بانفعالات واستحالات كثيرة يطرء عليها شيئا بعد شيء فان الفائض عليه من آثار النفس ليس الا صورة حافظة لتركيبه من الفساد والتسعا لكن من شان تلك الصورة ان تقوى وتتكامل وتشتد حتى تبلغ الى مرتبة فوقها وهكذا الكلام في تلك المرتبة من الصورة وقوله لكن النفس لها آلات ولوازم وقوى مختلفة تتحد نوعا من الاتحاد واراد به اختلاف درجات النفس ومقاماتها فكل ما يعد من آلات النفس وقواها كان تلك الآلة والقوة تفعل فعلها قبل حدوث مستعملها على وجه يصلح ان تصير معدة لفيضان صورة اخرى مستعملة اياها فاعلة عليها من غير تمرد وعصيان في جبلتها وهكذا الى اخر مرتبة من مقامات النفس وهذا هو الدين الالهي الفطري الذي جبل عليه كل قوة انها تفعل فعلها على وجه يكون مطلوبها الا ما فوقها مطلوبا هو قوتها بل يتجه نحوه ويؤم ويجري في طريقه وبهذا يندفع الاشكال بان المصورة لو كانت من قوى النفس يلزم ان يفعل الآلة قبل حدوث مستعملها اعني النفس وذلك لان تلك القوة قبل فيضان النفس لم تكن موصوفة بانها آلة للنفس بل كانت بمنزلة صورة او كمال او كساير القوى الحيوانية والنباتية التي تحدث قبل النفس الانسانية فان الصورة الحيوانية بل التي قبلها اي الصورة النباتية اذا حدثت في مادة البدن لا شبهة في انها تفعل افاعيلها الا على سبيل التوسط بل على وجه الاستقلال والرياسة ثم اذا اشتد كماله وقويت ذاته وبلغت الى مقام الناطقة متحد معها استحالة ذاتها مقهورة مطيعة لامر الله وفعلت ما كانت تفعل خدمة وطاعة لهذا الجوهر العالي وهو المراد بقوله يتحد نوعا من الاتحاد لان النفس الانسانية هي بعينها تدرك الكليات والجزئيات وتحس وتحرك وتغتذي وتنمو وتولد وتحفظ المزاج وبالجملة تفعل بذاتها جميع ما فعلت الصورة الجمادية والنفس النباتية والنفس الحيوانية فهي بوحدتها كل هذه الجواهر التي توجد في الخارج كل منها نوعا مستقلا تاما في هويته وذاته وقوله فوجب ان يكون في تلك المادة استعدادات مختلفة تتحد معها على ضرب من الوحدة وهي كيفية المزاج لم يرد به ان في المني استعداد فيضان جميع هذه القوى والآلات النفسانية ولوازمها ابتداء في اول الكون حتى يرد عليه ان استعداد النطفة لقبول النفس الناطقة وقواها لا يحصل الا بعد صيرورتها بدنا انسانيا وصيرورتها بدنا انسانيا لا يحصل الا بعد وجود هذه القوى والآلات واللوازم وقد علمت مما ذكره مرارا ان الامكانات والاستعدادات القريبة ابدا تابعة للصور والكيفيات الموجودة بالفعل فما به الاستعداد والقوة شيء غير نفس الاستعداد والقوة وغير المستعد له والمقوى عليه لكن يجب ان يكون مناسبا اياه وواقعا في طريقه كاجزاء الحركة كل سابق منها يوجب استعداد اللاحق فراده ان المني جوهر من شانه ان يصير بتوارد الانفعالات والتقلبات ان يطرء عليه استعدادات متعاقبة ينتهي آخرها الى ان يصير بدنا انسانيا فيه اعضاء مختلفة يرتبط كلها الى عضو واحد هو القلب نسبته الى ساير الاعضاء كنسبة النفس الى ساير القوى وهذه الاستعدادات التي هي بالفعل متكثرة متشعبة في القلب والاعضاء كانت حين كانت بالقوة راجعة الى استعداد واحد هو مبدأ ساير الاستعدادات على سبيل القبول كما ان جوهر النفس مبدأ ساير الصور والفعليات على سبيل الفعل وهو مزاج النطفة وذلك لان النطفة يجب ان يكون على مزاج اعتدلت فيه الاطراف ولم يكن فيه قوة جانب دون آخر ولا فعلية طرف غير طرف حتى يكون مادية عارية من جميع القوى والكيفيات لتصير قابلة للصور كالية يصدر عنها جميع الاطراف والاضداد كالجذب والدفع والشهوة والغضب والمحبة والنفرة والافاعيل

المختلفة

المختلفة التي بعضها من باب الطبع وبعضها من باب الحس والمحسوس وبعضها من باب العقل والمعقول ولو كان في المادة فعليته شيء من الطبايع
والصور لم يكن في قوتها قبول الكل ولهذا ترى النطفة الانسانية من اضعف الاشياء جوهرية وقوله وكما ان بالهيئات التي توجد في الاول
والعقول الفعالة وجدها وجد بعدها اراد به ما اشرنا اليه من ان كل قوة فعالة تشتمل بوحدتها التامة على حقايق ما يصدر عنها على نحو اكثرة
والتفصيل اشتمال البحر على قطرات الامطار واشتمال الجبل الحصى والاحجار وقوله وكما انه ينتقش في العقول تلك الصور على سبيل اللزوم فكذلك
ينتقش في القوة الغاذية مثلا تشكل الانسان بشركة المادة لم يرد به ان اشكال اعضاء الانسان منتقشة بالفعل في تلك القوة حتى يرد
عليه ان تلك القوة اتفقوا على انها عديمة الشعور والادراك كيف والنفس التي هي اقوى منها لا علم لها بتلك الاشكال والهيئات الا
بعد ممارسة التشريح بل اراد به اشتمال تلك القوة على حيثيات وجهات متناسبة لتلك الاشكال والصور لانها كالواسطة والخليفة
في فيضان تلك الامور من المبادي ولا بد للواسطة ان ينوب مناب المبدأ الاصلي في ان يتضمن ما يصدر عنه على وجه اعلى واشرف واعلم
انا لم نذهب الى الاول تعم ولا العقول الفعالة محل لارتسام صور المعقولات بل ذهبنا الى ان كل عاقل بالفعل يتحد بالمعقولات كما ذهب
اليه بعض القدماء وبينا ذلك على وجه الاحكام والاتقان بما لم يبق فيه مجال ريب وشبهة فثبت من ذلك ان كل قوة عالية توجد فيها جميع
ما هو دونها على وجه اعلى وابسط والحكماء مع اتفاقهم على ان مبدع الكل ذات واحدة بسيطة غاية الوحدة والبساطة ومع بساطته على هذا
الوجه الاكيد الشديد هو خالق الابدان والاعضاء الحيوانية وان شئت فارجع الى ما ذكروه في باب عنايته تعم بالاشياء والى كتاب منافع
الاعضاء لجالينوس والى كتاب بقراط وافلاطون وساير كتب التشريح حتى تعلم انهم متفقون على ان فاعل الابدان والاعضاء هو الله سبحانه
ولا ينافي ذلك اثباتهم الوسايط العقلية والقوى النفسانية والآلات الطبيعية على حسب جريان قضاء الله وقدره اذ ليس من دأب الحكيم
المباشرة الكنس ودفع الفضولات ومزاولة المزابل بل فعله الخاص هو الحكم والامر والهداية والقضاء والانزال والارسال دون الحركات
والانفعالات ومن عزل الوسايط عن فاعليتها فما قدر حق قدر عظمة الله كما قال تعم وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله من شيء
الاية زيادة تنوير وتصوير واعلم ان لجميع الصور الجزئية الجسمانية حقايق كلية موجودة في عالم امر الله وقضائه كما قال الله تعم وان
من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالخزائن هي الحقايق الكلية العقلية ولكل منها رقايق جزئية موجودة باسباب جزئية
قدرية من مادة مخصوصة ووضع مخصوص وزمان واين كذلك فالحقايق الكلية موجودة عند الله بالاصالة وهذه الرقايق الحسية موجودة
بحكم التبعية والاندراج فالحقايق بكليتها في وجودها العلوي الالهي لا ينتقل ورقايقها بحكم الاتصال والاحاطة والشمول لساير المراتب
تتنزل وتتمثل في قوالب الاشباح والاجرام كما مر معنى نزول الملئكة على الخلق بامر الله والرقيقة هي الحقيقة بحكم الاتصال وانما التفاوت
بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص الاترى الى عزرائيل وقيام حقيقته الكلية بين يدي الله وحمله لاحد اركان عرش الله الاعظم وعظم
منزلته وحضرته لا يبرح عن مقامه ولا يتزحزح ولكن رقايقه وجنوده بحكم احاطته وتنزلاته وتصرفاته فيما تحته قائمة بانفس الخلايق فلكل
نفس منفوسة رقيقة من حقيقته الكلية هي المباشرة لقبض تلك النفس والعمالة لاجلها على شاكلة عمله من جذب الاغذية وتجريد العلوم من
محسوساتها وتجريد المحسوسات عن موادها الجزئية وهو في مقامه الاصلي بين يدي الله تعم لا يشغله شان عن شان وكذلك الحقيقة الكلية
الجبرئيلية من عالم امر الله وافقه بين يدي الله وكل من كان في ذلك فهو مضاف اليه تعم اذ لا يتشرف بتشريف هذه الاضافة الا من كان من
اهل القدس والتجرد وحقيقة جبرئيل من هذا القبيل ولذلك يتلقى من ربه ما ينزل بواسطة رقايقه المتمثلة المتصلة بساير من يتصل
باطنهم من نبي او رسول وحيا كفاها وصراحا او وارث وولي الهاما تعليما بانواع التمثيلات والتعليمات كما قال الله تعم ما كان
لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا وقال علمه شديد القوى فالشديد القوى اشارة الى جبرئيل وقواه اشارة
الى رقائقه المتمثلة للانبياء كتمثله في صورة دحية الكلبي للنبي صه وكذلك اسرافيل مع عظم وجوده عند الله وحملة العرش على كاهله ونفخه
في الروح الكلي الفلكي الجامع لتفاصيل ارواح الخلايق بنوع النفخ الروحي التفصيلي بكل روح بواسطة رقائقه المتصلة بالارواح الجزئية
وهو في افقه الاعلى بين يدي ربه لا يشغله شان عن شان لان عالمه الذي فيه نحو وجوده الكلي فوق عالم التغيرات الزمانية والتجددات
المادية وكذلك ميكائيل هو قائم بين يدي ربه خر يوحنا يتلقى عنه ما صرف فيه من انزال الغيث واعطاء الارزاق في كل وقت وزمان التنزيل
تنوعات ما به يحصل ارزاق الخلائق من حجاب الى حجاب الى ان يظهر بواسطة ما صرف فيه من قوى عمال الرزق الآدميين وغيرهم في نفوس انواع
الارزاق البدنية فرقائقه موصلة لذلك وحقيقته الكلية لم يبرح من مقامه ولم يتغير عن حاله ولا يشغله شان عن شان وهكذا قياس

جميع القوى المدركة والمحركة فان لكل نوع منها مقامات متعددة متفاوتة في العلو والدنو والشرف والخسة بعضها عقلي صرف وبعضها
مثالي وبعضها حسي وبعضها جسماني صرف واكثر الناس انما وقعوا في الاغلاط والشبه العظيمة لعدم مراعاتهم حقوق كل مرتبة ومقام ونظرهم
الى الاشياء بعين العوراء مثال ذلك اختلافهم في فعل المصورة فطائفة نسبوا هذه الافاعيل الى قوة جسمانية عديمة الشعور فابطلوا
حق الله وحق ملائكته المقربين فعميت بصرهم اليمنى ونظروا بالعين العوراء الى عالم الخلق دون عالم الامر وطائفة اخرى نسبوا افعال المصورة
من التشكيل والتخليق المتغير الفاسد المتجدد والهابط في مهوى النزول الى ذات الله فهؤلاء ابطلوا حق عباد الله وعزلوا عن الافعال من نصبهم الله
لها فعميت بصيرتهم اليسرى وارادوا ان ينظروا بالعين العوراء الى الحق دون الخلق ففات عنهم الحق والخلق جميعا اذ الخلق طريق الى الحق فمن ابطل
الطريق وضل عن سواء السبيل فكيف وصل الى الحق فلا جرم قد حشروا اعمى العينين مطلقا بعد ما كان لهم قوة البصر وامكان النظر اذ لو نظروا
في ايات الله وحكمته ولو يتفكروا في صنع الله وعنايته فيكون حالهم يوم القيمة كما حكى الله بقوله ونحشره يوم القيمة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى
وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى **فصل** في الاشارة الى تعديد القوى النفسانية ومادونها على سبيل
التصنيف ومعنى التصنيف ههنا ان هذه القوى لا يتميز بعضها عن بعض بفصول ذاتية كما في الانواع النباتية والحيوانية بل امتيازها
بعوارض انسانية من تقديم بعضها على بعض واستخدام بعضها قبل بعض وهذه القوى بمنزلة اجزاء النفس الانسانية قبل ان صدرت وانبسطت
عنها وانفصلت في اجزاء البدن كل قوة في موضع يليق بها فتنقسم النفس اولا الى اجزاء ثلثة في مواضع اخرى نفس نباتية موضعها الكبد و
نفس حيوانية موضعها القلب ونفس انسانية سلطانها في الدماغ وهذه النفوس متعاقبة في الحدوث والبقاء فالجزء النباتي يحدث اولا ثم
الحيواني ثم الانساني والاولان ينعدمان بفساد المزاج وبطلان الاستعداد دون الجزء الانساني فانه يبقى في النشاة الاخرة اذ ليس حدوثه
بواسطة الاستعداد وتعديل المزاج بل هو امر رباني وسر سبحاني ونسبته الى الحق نسبة الضوء الى المضيء بالذات فالروح باق ببقاء الله
كما سنعلم في مقامه والغرض ههنا الاشارة الى تقسيم القوى وترتيبها فالانسانية مخدومة القوى كلها وهي تخدم العقول العالية كالعقل
الفعال والذي قبله والذي بعده العقل المستفاد وهو والذي يليه وهو العقل بالفعل ويليه المسمى بالعقل بالملكة والحيوانية تخدم الانسانية
وتستخدم الحيوانية النباتية ولها ثلث قوى كما مر الغاذية والمنمية والمولدة والحيوانية ايضا لها قوتان قوة محركة ومدركة والمحركة اما باعثة
او فاعلة والمحركة الباعثة هي التي تسمى بالشوقية ولها شعبتان احدهما شهوانية والاخرى غضبية تخدمها المحركة الفاعلة وهي تستخدم الاوتار
والرباطات المتصلة بالاعضاء المستخدمة للاعضاء ففي خدمة الشهوة يجذب الاوتار الى جانب المبدء وهو القلب وفي خدمة الغضب ترخيها
وتمددها الى خلاف تلك الجهة للدفع واما المدركة الحيوانية فتنقسم بقسمين قسم يدرك من خارج وقسم يدرك من داخل والمدرك الداخلي
الطف واشرف من المدركات الخارجية وهي بمنزلة القشور والنخالات له والمدرك من داخل ايضا ينقسم الى مدرك الصور والى مدرك المعاني
فمنها الحس المشترك ثم الخيال والمصورة ثم المتصرفة في الطرفين المسمى بالمتخيلة بالقياس الى الحيوانية والمفكرة بالقياس الى الانسانية ثم الوهم
ثم الحافظة ثم الذاكرة والمسترجعة واما النفس الانسانية فتنقسم الى عاملة فالعاملة هي التي بها تدبير البدن وكمالها في ان يتسلط على سائر
القوى الحيوانية ولا يكون فيها اذعانية انفعالية لهذه القوى بل يدبرها على حسب حكم القوة النظرية واما العاملة فهي القوة النظرية
وهي التي بسببها صارت العلاقة بين النفس وبين المفارقات لتنفعل عنها وتستفيد منها العلوم والحقائق فالعاملة يجب ان لا تنفعل
عن قوى البدن والعاملة يجب ان يكون دائم التاثر عن المفارق دائم المراجعة الى عالم الذكر الحكيم ليحصل لها ملكة الاتصال بالمبدء الفعال
والصورة المجردة بالفعل المطلق بعد ما كانت بالقوة المطلقة فكانت عقلا هيولانيا ثم بالملكة عند حصول الاوليات ثم بالفعل لكنها
ليست تطالعها على اللزوم بل متى شاءت من غير كسب واذا كانت صائرة اياها متصلة بها مطابقة تلك الصورة في ذاتها او ذات مبدئها
المقوم اياها على الدوام يسمى عقلا مستفادا وعنده يتم الجنس الحيواني بحسب كمال الانساني البالغ الى كمال ومرتبة وهو راس سائر القوى
ويخدمها ثم العقل بالفعل ويخدمه العقلان المنفعلان العقل بالملكة والعقل الهيولاني ثم العقل العملي يخدم جميع هذه العقول فان
النظري يحدث بعده وبه يستعمل ويستكمل والعقل العملي يخدمه الوهم والوهم يخدمه الذاكرة وجميع ما بعد الوهم مرتبة وما قبله زمانا من
التي تلي البدن يخدم القوة الحافظة والمتخيلة ثم المتخيلة يخدمها قوتان محركة ومدركة فالقوة الشوقية يخدمها بالايتمار لها والقوة الخيالية
يخدمها بعرضها الصور المخزونة في المصورة المهياة لقبول التفصيل والتركيب والحس المشترك يخدم جميع هذه القوى بقبوله ما يورده الحواس
من جانب وعرضه اياها على المتصرفة لتركيبها وتفصيلها وعلى الواهمة لتنظر فيها وتدرك معانيها ثم الحس المشترك يخدمه الحواس بتادية ما حضر

كلامنا

في كل منها والقوة الشوقية يخدمها قوتان الشهوية والغضبية والشهوة والغضب يستخدمان القوة المحركة في العضل وهي آخر درجات القوى الحيوانية بمعنى انها مختصة بالحيوان ثم النباتية تخدم الحيوانية واولها المولدة ثم الغاذية والمنمية تخدمان المولدة والغاذية تخدمها جميعا اشعر القوى الطبيعية اعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة تخدم القوى النباتية لكن الهاضمة يخدمها الماسكة من جهة والجاذبة من جهة و الدافعة منها تخدم الجميع ثم الكيفيات الاربع تخدم جميع القوى المذكورة من قبل لكن الحرارة يخدمها البرودة فانها اما ان تعد للحرارة مادة او يحفظ ما افاده الحرارة من التحليل ويخدمها جميعا الرطوبة واليبوسة وهما آخر درجات القوى وبعدها المادة القابلة للكل وهي القوة الانفعالية الجسمانية التي تقوم بالصورة الجرمية المقدارية اولا ثم يسيرها الى الغاية القصوى في الاستكمال كمرتبة العقل الفعال فيبتدئ الوجود من انزل المراتب لمنازلها من اعلى المراتب فيعود منه دخل في الصعود الى غاية ما هبط منها فالوجود كدائرة تدور على نفسها فينعطف اخره على اوله كما قال تعالى كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ وقال هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فاذا شرع في الصعود واخذ في الارتقاء يتحد بكل صورة يتلبس بها فهذه القوى كلما ارتفعت يتحد ضربا من الاتحاد والجمعية بعد ما كانت متكثرة متفرقة كما ان العناصر تتحد مزاجا واحدا والاخلاط يتحد عضوا واحدا والاعضاء تتحد بدنا واحدا له ذات واحدة وهو نفسانية وهكذا حتى يصير انسانا كبيرا فيه كل الموجودات بحيث يرى جميع الاشياء كاجزاء ذاته وسينكشف لك هذا المعنى زيادة انكشاف اذا نظرت الى ذاتك مجردة عن الاعتبار فتراها عاقلا مدركا للكليات والجزئيات متوهما حساسا سميعا بصيرا ذا شهوة وغضب ومحبة وفرح وارادة وغير ذلك من الصفات التي لا تعد ولا تحصى وقد عرفت ان الصورة قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة وان المادة قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة لكن في المركب الوجود ان يتحد ضربا من الاتحاد اذ ما لا وحدة له لا وجود له فالكثرة معلولة للوحدة لانها مبدأ الكثرة واصلها ومرجعها وغايتها فبالوحدة الالهية قامت السموات والارضون وبالوحدة النفسانية قامت البنية الحيوانية ونحن انما توصلنا الى اثبات صور العناصر في الهيولى والاخلاط في البدن بانا راينا كيفيات وكميات في هيولى فعلمنا ان صورها غيرها وراينا اثارا مختلفة في البدن فاثبتنا اخلاطا فكذلك راينا افعالا انفسانية في بعض الاجساد فاثبتنا من جهتها ان لها مبادي اخرى غير الاجسام وعوارضها ثم توصلنا بواسطة تلك المبادي وارتباط بعضها الى بعض واحتياج بعضها لبعض الى ان لتلك المبادي مبدء جامعا هو بالحقيقة فاعل تلك الافعال والاثار وهو اصل حقيقتها وصورة صورها ونفس جميعها وهوية كلها ثم لاح لنا بواسطة انها تدرك المعقولات وتحضر ذاتها وتدرك هويتها انها جوهر قدسي لا يقبل الموت والفساد فهي باقية عند الله محشورة مع الملائكة والنبيين عليهم السلم اذا استحكمت علاقتها معهم وحسن اولئك رفيقا **فصل** في ان لكل بدن نفسا واحدة وان القوى التي احصيناها ها نشأ منها بل هي تفاصيل ذاتها وشروح هويتها واعلم ان جماعة من القاصرين لما راوا في الانسان آثار مبادئ طبيعية كالحرارة والبرودة والجذب والدفع والاحالة والنضج وغير ذلك مما يصدر مثلها من صور العناصر وراوا آثارا اخرى نباتية كالتغذية والتنمية والتوليد مما يصدر من نفوس النباتات وراوا آثارا حيوانية كالحس والتخيل والشهوة والغضب مما يصدر امثالها من النفوس الحيوانية ثم راوا فيه افعالا وادراكات نطقية وحركات فكرية فظنوا ان الانسان مركب من صورة طبيعية ونفوس ثلثة اخرى نباتية وحيوانية وانسانية ومن ارتقى من هذه الطائفة وارتفع عنهم في هذا الباب ارتفاعا يسيرا راى ان الانسان هو النفس العاقلة وسائر المقامات امور عارضة لها من مبدء حدوثها الى اخر عمرها حتى يكون البدن وقواه بالنسبة اليها كالالات لذي الصنايع من حيث لا مدخل لها في حقيقتها ونحو وجودها بل في تتميم افاعيلها وليس الامر كما زعموه بل الحق ان الانسان له هوية واحدة ذات نشاة ومقامات ويبتدئ وجوده اولا من ادنى المنازل ويرتفع قليلا الى درجة العقل والمعقول كما اشار سبحانه هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا الى قوله اما شاكرا واما كفورا ولو لم يكن للنفس مع البدن رابطة اتحادية لا كرابطة اضافية شوقية كما زعم انها كمن يعشق مجاورا له لم يكن سوء المزاج او تفرق اتصال البدن مولما للنفس المناسبة كالالام عقلية او وهمية فالنفس الانسانية لكونها جوهرا قدسيا من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظل الوحدة الالهية وهي بذاتها قوة عاقلة اذا رجعت الى موطنها الاصلي وهي متضمنة ايضا لقوة حيوانية على مراتبها من حد التخيل الى حد الاحساس اللمس وهو اخر مرتبة الحيوانية في السافلة وهي ايضا ذات قوة نباتية على مراتبها التي ادناها الغاذية واعلاها المولدة وهي ايضا ذات قوة محركة طبيعية قائمة بالبدن كما قال الفيلسوف الاعظم ان النفس ذات اجزاء ثلثة نباتية وحيوانية ونطقية لا بمعنى تركيبها عن هذه القوى لانها بسيطة الوجود بل بمعنى كمال جوهريتها وتمامية وجودها وجامعية ذاتها الحدود الصورية وهذه القوى على كثرتها وتفنن افاعيلها معانيها موجودة كلها بوجود واحد في النفس ولكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس كما ان معاني الانواع الجسمانية توجد في العقل متحدة صائرة اياها بعد ما ارتفعت عنه من حد المحسوسية الى حد المعقولية كما توجد في العقل جميع

الانواع الطبيعية على وجه ارفع واعلى فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية وجودًا نفسانيا اعلى وارفع من وجودها في مواضعها الاخرى وبالجملة النفس الآدمية تنزل من اعلى تجردها الى مقام الطبيعة ومقام الحاس والمحسوس ودرجتها عند ذلك درجة الطبايع في الحواس فيصير عند اللمس مثلا عين العضو اللامس وعند الشم والذوق عين الشام والذائق وهذه ادنى الحواس واذا ارتفع الى مقام الخيال صارت قوة مصورة ولها ان ترتفع عن هذه المنازل الى مقامات العقول القادسة فيتحد بكل عقل ومعقول واكثر المتأخرين من الفلاسفة كالشيخ واتباعه لما لم يحكموا اساس علم النفس لذهولهم عن مسئلة الوجود وكماله ونقصه ومباديه وغاياته انكروا هذا المعنى وزعموا ان الامر لو كان كذلك لكانت النفس متجزية ولكان العقل الفعال منقسما حسب تعدد النفوس العاقلة ولكان كل من نفوسنا يعلم ما يعلمه الاخرى من النفوس وقد مر البرهان النوري الكاشف لحجب هذه المضايق والشكوك بحمد الله عند كلامنا في اتحاد العاقل بالمعقول **فصل** في ان هذه المراتب من النفس بعضها سابقة في الحدوث على بعض كما مر فالنفس الآدمية ما دام كون الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية على مراتبها وهي انما تحصل بعد تخطي الطبيعة درجات القوى الجمادية فالجنين الانساني نبات بالفعل حيوان بالقوة لا بالفعل اذ لا حس له ولا حركة وكونه حيوانا بالقوة فصله المميز عنه عن ساير النباتات الجاعل له نوعا مباينا للانواع النباتية واذا خرج الطفل من جوف امه صارت نفسه في درجة النفوس الحيوانية الى اوان البلوغ الصوري والشخص ح حيوان بشري بالفعل انسان نفساني بالقوة ثم يصير نفسه مدركة للاشياء بالفكر والروية مستعملة للعقل العملي وهكذا الى اوان البلوغ المعنوي والاشد الباطني باستحكام الملكات والاخلاق الباطنة وذلك في حدود الاربعين غالبا فهو في هذه المرتبة انسان نفساني بالفعل وانسان ملكي او شيطاني بالقوة يحشر في القيمة اما مع حزب الملائكة واما مع حزب الشياطين وجنودهم فان ساعده التوفيق وسلك مسلك الحق وصراط التوحيد وكمل عقله بالعلم وطهر عقله بالتجرد عن الاجسام يصير ملكا بالفعل من ملائكة الله الذين هم في صفة العالين المقربين وان ضل عن سواء السبيل وسلك مسلك الضلال والجهال يصير من جملة الشياطين او يحشر في زمرة البهائم والحشرات **فصل** في طور اخر من تعديد القوى الانسانية على منهج اهل البصيرة قال بعض اهل العرفان اشارة الى معنى قوله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو ان لله تعالى في القلوب والارواح وغيرهما من العوالم جنودا مجندة لا يعرف حقيقتها وتفصيل عددها الا هو ونحن الآن نشير الى بعض جنود القلب يعني النفس الناطقة وهو الذي يتعلق بغرضنا وله جندان جند يرى بالابصار وهي الاعضاء والآلات وجند لا يرى الا بالبصائر وهي القوى والحواس وجميعها خادمة للقلب مسخرة له وهو المتصرف فيها وقد خلقت مجبولة على طاعة القلب لا تستطيع له خلافا ولا عليه تمردا فاذا امر العين للانفتاح انفتحت واذا امر الرجل للحركة تحركت واذا امر اللسان بالكلام وجزم الحكم به تكلم وكذا ساير الاعضاء وتسخر الاعضاء والحواس للقلب يشبه من وجه تسخر الملائكة لله تعالى فانهم جبلوا على الطاعة لا يستطيعون له خلافا ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وانما افتقر القلب الى هذه الجنود من حيث افتقاره الى المركب والزاد لسفره الذي لاجله خلق وهو السفر الى الله وقطع المنازل الى لقائه فلاجله خلقت القلوب قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وانما مركبه البدن وزاده العلم وانما الاسباب الموصلة التي توصله الى الزاد وتمكنه من التزود العمل الصالح فافتقر اولا الى تعهد البدن وحفظه من الآفات بان يجلب اليه ما يوافقه من الغذاء وغيره وبان يدفع عنه ما ينافيه ويهلكه من اسباب الهلاك فافتقر لاجل طلب الغذاء الى جندين باطن هو قوة الشهوة وظاهر هو البدن والاعضاء الجالبة للغذاء فخلق في القلب جنود كثيرة من باب الشهوات كلها تحت قوة الشهوة وخلقت الاعضاء التي هي آلات الشهوة وافتقر لاجل دفع المؤذيات والمهلكات الى جندين باطن وهو قوة الغضب الذي به يدفع المهلكات وينتقم من الاعداء وظاهر وهو البدن والرجل الذي يعمل به بمقتضى الغضب كل ذلك بامور خارجة من البدن كالاسلحة وغيرها ثم المحتاج الى الغذاء اذا لم يعرف الغذاء لم لا ينفعه شهوة الغذاء والفه فافتقر في المعرفة الى جندين باطن وهو ادراك البصر والسمع والذوق والشم واللمس وظاهر وهو العين والاذن والانف وغيرها وتفصيل وجه الحاجة اليها ووجه الحكمة فيها مما يطول شرحه ولا يحويه مجلدات كثيرة فجملة جنود القلب يحصرها ثلثة اصناف احدها باعث مستحث اما الى جلب المنافع النافع كالشهوة واما الى دفع المضار المنافي كالغضب وقد يعبر عن هذا الباعث بالارادة والثاني هو المحرك للاعضاء الى تحصيل هذه المقاصد ويعبر عن هذا الثاني بالقدرة وهي جنود مبثوثة في ساير الاعضاء لاسيما بالعضلات منها والاوتار والثالث وهو المدرك المتعرف للاشياء كالجواسيس وهي مبثوثة في اعضاء معينة ومع كل واحد من هذه الجنود الباطنة جنود ظاهرة هي الاعضاء التي اعدت آلات لهذه الجنود فان قوة البطش انما تبطش بالاصابع وقوة البصر انما تدرك بالعين وكذا ساير القوى ولسنا نتكلم في الجنود الظاهرة التي هي الاعضاء فانها من عالم الملك والشهادة وانما نتكلم الان فيما ايد به من جنود لم تروها وهذا الصنف الثالث

[illegible]

وهو الدماغ فمن هذه الجملة تنقسم الى ما اسكن المنازل الظاهرة وهي الحواس الخمس والى ما اسكن منازل باطنة وهي تجاويف الدماغ وهي ايضا خمسة فهذه اقسام جنود القلب قال ايضا اعلم ان جندي الغضب والشهوة قد ينقادان للقلب انقيادا تاما فيعينانه على طريقه الذي يسلكه ويحسنان مرافقته في السفر الذي هو بصدده وقد يستعصيان عليه استعصاء بغي وتمرد حتى يملكانه ويستعبدانه وفيه هلاكه وانقطاعه عن سفره الذي به وصوله الى سعادة الابد وللقلب جند اخر وهو العلم والحكمة والتفكر وحقه ان يستعين بهذا الجند فانه حزب الله على الجندين الاخرين فانهما يلتحقان بحزب الشيطان فان ترك الاستعانة به وسلط على نفسه الغضب والشهوة هلك يقينا وخسر خسرانا مبينا وذلك حال اكثر الخلق فان عقولهم صارت مسخرة لشهواتهم في استنباط الحيل لقضاء الشهوة ويجب ان يكون شهواتهم مسخرة لعقولهم فيما يفتقر اليه انتهى كلامه ولعمري انه صدر من عين البصيرة ومنبع التحقيق وربما عبر هو وامثاله عن القوى المدركة بالطيارة وعن القوى المحركة بالسيارة وذلك لان القوى المدركة اسرع وصولا الى مقاصدها ومدركاتها بل ضرب منها الى الوصول الى المعلوم وضرب منها محض الادراك بالفعل بلا قوة منتظرة وهذا بخلاف القوى المحركة فانها لا تخلو عن تراخي زمان وتجدد احوال واعلم ان كون نسبة القوى الى النفس كنسبة الملائكة الى الرب مما ذهب اليه كثير من اعاظم العلماء منهم صاحب اخوان الصفا حيث ذكر فيه قال الملك لحكيم من الجن كيف طاعة الملائكة لرب العالمين قال كطاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة قال زدني بيانا قال الا ترى ايها الملك ان الحواس الخمس في ادراك محسوساتها وايرادها اخبار مدركاتها الى النفس الناطقة لا يحتاج الى امر ونهي ولا وعد ولا وعيد بل كلما همت به النفس الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به وادركتها واوردتها اليها بلا زمان ولا تاخر ولا ابطاء وهكذا طاعة الملائكة لرب العالمين الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون لانه احكم الحاكمين واعلم ان النفس ما دام كونها متعلقة بالبدن غير واصلة الى النشأة الكاملة العقلية لا تتصرف لها الا في القوى الحيوانية التي علمت اقسامها الثلثة وما يتفرع عنها من القوى المبثوثة في الجسم واما اذا كملت بالعلم والعمل فيعطيها الاكوان العقلية والروحانية والحسية كلها طاعتها الملك والملكوت وقال الشيخ العارف صاحب الفتوحات في الباب الحادي والستون وثلثمائة حيث اراد بيان ان الانسان الكامل خليفة الله مخلوق على صورة الرحمن بعد ما روى الحديث الالهي لاهل الجنة من انه ورد في خبر اهل الجنة انه ياتي اليهم الملك فيقول بعد ان يستاذن عليهم في الدخول فاذا دخل ناولهم كتابا من عند الله بعد ان يسلم عليهم من الله فاذا في الكتاب لكل انسان يخاطبه من الحي القيوم الى الحي القيوم اما بعد فاني اقول للشيء كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون فقال صلعم فلا يقول احد من اهل الجنة لشيء كن الا ويكون بهذه العبارة فجاء بشيء وهو من انكر النكرات وغاية الطبيعة تكوين الاجسام وما يحمله فليس لها العموم وغاية النفس تكوين الارواح الجزئية في النشأت الطبيعية والارواح من عالم القلم فلم يعم فما اعطى العموم الا للانسان الكامل حامل السر الالهي وكل ما سوى جزء من كل الانسان فاعقل ان كنت تعقل فانظر في كل ما سوى الله وما وصفه الحق به وهو قوله وان من شيء الا يسبح بحمده ووصف الكل بالسجود وما جعل لواحد منهم امرا في العالم ولا نهيا ولا خلافه ولا تكوينا عاما وجعل ذلك للانسان الكامل فمن اراد ان يعرف كماله فلينظر في نفسه في امره ونهيه وتكوينه بلا واسطة لسان ولا جارحة ولا مخلوق غيره فان صح المضاف في ذلك فهو على بينة من ربه في كماله فانه عنده شاهد منه اي من نفسه وهو ما ذكرناه فان امر او نهى او شرع في التكوين بواسطة جارحة من جوارحه فلم يقع شيء من ذلك او وقع في شيء دون شيء ولم يعم مع عموم ذلك بترك الواسطة فقد كمل ولا يقدح في كماله ما لم يقع في الوجود عن امره بالواسطة فان الصورة الالهية بهذا ظهرت في الوجود فانه امر عباده على السنة رسله وفي كتبه فمنهم من عصى وبارتفاع الوسائط لا سبيل الى الطاعة خاصة لا يصح ولا يمكن اباية قاله يد الله مع الجماعة وقد دبرنا فذة ولهذا لو اجتمع الانسان في نفسه حتى صار شيئا واحدا انفذت همته فيما يريد وهذا ذوق اجمع عليه اهل الله قاطبة فان يد الله مع الجماعة فان بالمجموع ظهر العالم والاعيان الثابتة الا هو وانظر في قوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم الاية انتهت عبارته في توضيح المقام الجمعي والخلافة الالهية للانسان الكامل والحمد لله الذي اوضح لنا بالبرهان الكاشف لكل حجاب ولكل شبهة سبيل ما اجمع عليه اذواق اهل الله بالوجدان واكثر مباحث هذا الكتاب مما يعين في تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض وغيره من المقاصد العظيمة الالهية التي قصرت عنها افهام اولي الانظار الا انادر القليل من ائمة معين لعلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين ونحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق والوجدان وبين البحث والبرهان ولنعد الى حيث ما رقناه

فصل في ان اول عضو يتكون هو ما ذا اختلفت الاطباء والطبيعيون في هذا فزعم المشرحون ان التشريح دلهم على ان القلب اول ما يتكون من الاعضاء وقال بقراط ان ما يتكون هو الدماغ وقال محمد بن زكريا ان ذلك هو الكبد ودليل المشرحين المشاهدة اذ لا يمكن اقامة البرهان في مثل هذه المطالب الجزئية وما ذهب اليه بقراط ومحمد بن زكريا الاج

فى ذلك لان مبنى ما قالوه قياس ضعيف او فاسد لا بممارسة التشريح فان ابن ذكريا زعم ان حاجة الجنين الى القوة الغاذية والمنمية اقوى من حاجته الى القوة الحيوانية والنفسانية والعضو المتولى لهذا الامر هو الكبد وهو مقدم فى التكون ورده الامام الرازى بان تكون الاعضاء متقدم على اغتذائها وذلك التكون انما يتم بالقوة الحيوانية والحار الغريزى فمنبعها وهو القلب اولى بالتقديم اقول ليس مراد المستدل ان الكبد كان يعطى الغذاء للاعضاء التى لم تتكون بعد بل مراده ان المادة الحيوانية اول ما يوجد فيها من القوى هى النباتية سيما الغاذية ثم يوجد فيها بعد طى المراتب النباتية من جهة المبادى القوى الحيوانية على التدريج ثم النفسانية فالقياس يقتضى ان يكون المضغة التى فيها قوة التغذية والتنمية يتكون منها الكبد اولا لانه عندهم مبدء القوى النباتية والذى يتكون بعده هو القلب لانه معدن القوى الحيوانية والذى يتكون بعدهما من الاعضاء هو الدماغ لانه منبع قوى الادراكات التى غاية القوتين الاوليين هذا اذا نظرنا الى الترتب الزمانى الطبيعى بحسب الاعداد من طريق استكمالات المواد وهى من الادنى الى الاعلى ومن الاخس الى الاشرف واما اذا نظرنا الى الترتب العلى والمعلولى والتقدم بالشرف والوجود فالمقدم هو الدماغ كما قاله البقراط ثم القلب ثم الكبد ثم ساير الاعضا بل المقدم هى الارواح التى فى الثلثة النفسانية اولا ثم الحيوانية ثم الطبيعية ثم الاعصاب ثم الاوردة والشرايين ثم العضلات والرباطات ثم ساير الاعضاء البسيطة ثم المركبة ومن علم تقدم القوى الالية على النفوس المستعملة اياها فى الزمان وتقدم النفوس على قواها بالذات سيما الناطقة المتقدمة على الكل بالذات وتاخرها عن الكل بالزمان لا على وجه الدور المستحيل لان القوة المتقدمة على النفس بالزمان المعدة اياها غير القوة الفايضة منها بالعدد وعينها بالحقيقة لا يتعجب عن تقدم بعض الاعضاء كالكبد بالزمان على بعض متاخر عنه بالطبع كالدماغ واستدل على تقدم القلب بانه لاشك ان فى المنى ريحا كثيرة وفيه الحر والخثورة بما فيه من كثرة الهواء الحارة ولذلك يشتد بياضه واذا ضرب البرد الذى هو آلة التجميد والتكثيف يزول خثورته وبياضه ويصير رقيقا واذا كان كذلك فوجب ان يكون اول ما يتكون منه هو الذى اسهل والحاجة اليه امس ولاشك ان الروح اسهل تكونا من العضو فان انقلاب الاجزاء الهوائية الموجودة فى المنى المنقذف الى الرحم الى الروح اسهل من صيرورتها عضوا والحاجة الى تكون الروح لانبعاث القوة المصورة واشتدادها امس من الحاجة الى العضو فثبت ان تكون الروح قبل تكون العضو ثم لابد ان يكون لذلك الروح مجمع حاصر لانه يمتنع ان يهمل الطبيعة امر هذا الروح حتى يتحرك كيف اتفق فيجب ان يكون الجوهر الروحى اول ما يتكون وهو يجتمع فى موضع واحد ويحيط به ما هو اكثف الاجزاء من المنى وليس لبعض الجوانب بان يكون مجمعا لتلك الارواح اولوية من الجانب الآخر فلابد ان يكون مجمعها هو الوسط ويكون ساير الاجزاء محيطة به كالكرة وذلك المجمع ليس هو الكبد لان حاجة الاعضاء الى الغذاء بعد تكونها كما مر فى ابطال مذهب ابن ذكريا فاذن ذلك المجمع هو الموضع الذى استحكم مزاجه وهو القلب اقول فيه نظر لانا وان سلمنا ان اول ما يتكون من مجاديه الاخلاط هو الروح وانه اسهل وجودا من الاعضاء وامس حاجة اليه منها الا ان الروح منه ما هو طبيعى قريب الشبه مما يوجد فى الاجسام النباتية من الاجزاء اللطيفة البخارية ومنه ما هو حيوانى يختص بالمزاج الحيوانى ومنه ما هو نفسانى قريب الشبه بالاجرام الفلكية فالذى يتكون منه اولا فى الحيوان هو الارواح الطبيعية والمجمع الحاصر لها هو المناسب اياها وهو الكبد ثم يضيف اليها الاجزاء الغذائية بالقوة الغاذية التى فيها فيغتذى وينمو ويتكامل فتزيد حاجتها حسب تكاملها فى الجوهر وتزايدها فى المقدار الى منزل اعلى وموضع اشرف واقوى فيضم الى المجمع الاول فى جانبه العالى الذى فيه قوة الحرارة مجمع آخر وروح اصفى واقوى واحر واقبل للحيوة وهو القلب وهكذا يتولد ساير الاعضاء بعضها للرياسة وبعضها للخدمة الى ان يتم البدن بجميع ما فيه من القوى والاعضاء كمدينة عامرة يتزايد اجزائها شيئا فشيئا فيحتاج الى سلطان مطاع يحذره الرعايا ويخدم الرعايا المساكن والمنازل والدواب وغيرها وربما كان وجود السلطان اخر فى السعى والعمل واول فى الفكر والغاية

فصل فى وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن قد اشرنا سابقا الى ان النفس الناطقة المدركة للمعقولات انما يحدث لمن يحدث فى حد الاربعين عاما بحسب الغالب واما النفس المتميزة عن ساير النفوس الحيوانية باستعدادها للكمال العقلى ووقت تعلقها فزعم الشيخ الرئيس فى ذلك ان منى المراة تصير ذات نفس بنفوذ قوة الذكورية فيه فان الروح ليشبه ان يكون من نطفة المذكر والبدن من نطفة الانثى فاذا صار ذلك ذا نفس تحركت النفس الى تكميل الاعضاء وتكون تلك النفس غاذية اذ لا فعل لها غير ذلك ثم اذا استقرت فيها القوة الغاذية اعدت للنفس الحسية فيكون فيها قوة قبول النفس الحسية وان كانت الحسية فى ذوات النطق والنطقية واحدة لان الاعضاء الحسية يتم معها وكذلك الغاذية واعضائها وايضا فاعضاء الحيوان لا يعمها الحس ويعمها الاغتذاء فلا يبعد ان يكون النطفة يحصل فيها الغاذية مستفادة من الاب والام اخرى يحدث من بعد ويجوز ان يكون الغاذية التى جائت من الاب يبقى الى ان يستحيل المزاج استحالة تامة ثم يتصل به الغاذية الخاصة كان المستفادة

من الاب لاتبلغ من قوتها ان يتم التدبير الى اخره بل يبقى تدبيرما مدة ثم يحتاج الى اخرى كان ما يؤخذ من الاب قد تغير عما عليه الواجب فليس من نوع
الغاذية التي كانت في الاب التي في الولد ولكن لم يخرج التغير بان يعمل عملا ما مناسبا لذلك العمل وكيفما كان فاذا صار القلب والدماغ موجودين
في الناطق تعلقت بها النفس النطقية ويفيض منها الحسية اما النطقية فيكون غير مادية ولكنها لا تكون عاملة بل تكون كما في السكران و
المصروع وانما يستكمل باموره من خارج هذا ما نقله الفخر الرازي عن الشيخ واني ما وجدت في كتبه هذه العبارة ولا يبعد ان تكون مذكورة
في شيء منها وفيه مواضع انظار حكمية الاول ان الاستفادة المادية المنوية قوة غاذية من نفس متعلقة ببدن آخر غير صحيح سيما وكثيرا ما يكون
النطفة باقية بعد فناء الاب والنفس ولا غيرها من القوى المتعلقة بالاجرام لا يفعل فعلا طبيعيا في غير بدنها ومادتها بل النطفة قد
فاضت عليها من المبدء الفعال كمالات متعاقبة جوهرية اولها كالصورة المعدنية وهي الحافظة للتركيب المعدة للمزاج وثانيها
الصور النباتية وبعدها الجوهر الحيواني وهكذا وقع الاشتداد في الوجود الصوري الجوهري الى ان تجرد وارتفع عن المادة ذاتا ثم ادراكا
وتدبيرا وفعلا وتاثيرا الثاني ان النفس الناطقة لو كانت بكمالها الذاتي الاولي موجودة في اول تكون القلب والدماغ لكانت ضائعة
معطلة عن فعلها وكمالاتها اللائق لها من غير عائق خارجي مدة مديدة وهذا مما قيم البرهان الحكمي على نفيه وليس ذلك كحال السكران
والمصروع لان السكر والصرع من الاسباب والموانع الخارجة عن جبلة النفس وكذا النوم المانع لظهور الكمالات الموجودة بالفعل في
ذات النفس بل النفس انما يصير ناطقة بحركة جوهرية وقعت في زمان طويل الثالث ان في غير الطريقة التي اخترناها يلزم وجود الآلة قبل
مستعملها كالغاذية مثلا فانها لا شك انها من قوى النفس الناطقة فيما له تلك النفس فاذا كانت موجودة قبل وجود النفس يلزم ما
ذكرناه من المحذور واما على طريقتنا فالجوهر النفساني يتدرج في الاستكمال ويستلزم ويتضمن من القوى والفروع ما كان يستلزمه
ويتضمنه من قبل مع زوائد اخرى كمية وكيفية وتلك القوى والفروع متجددة بالعدد حسب تجددها في الشدة والكمالية وما احسن
ما وقع من بعض الحكماء في التمثيل لحال النفس من مبادي تكونها الى غاية كماليتها واتصالها بالعقل من ان العقل الفعال كنار تاثيرها
ثم بالحرارة وآخر بالتحمر والتجمر واخر بالاضائة والاحراق فيفعل فعل النار وفعل الاولين وكل ما وقع له الاشتداد يصدر عنه ما يصدر
مما تقدم عليه فهذا مثال مراتب آثار العقل في النبات والحيوان والانسان وكما ان النور الشديد يشتمل على مراتب الانوار التي دونه وليس
اشتماله عليها كاشتمال المركب على البسيط ولا كاشتمال المقدار على ابعاضه الوهمية بل على ضرب آخر فكذا الوجود القوي جامع لما في الوجودات
الضعيفة التي دونه فيترتب عليه ما يترتب عليها وهكذا يزداد الآثار باشتداد القوة وفضيلة الوجود وربما اخرجه الاشتداد من نشأة
داثرة الى نشأة باقية فيصير ذاته من المفارقات عن الاجسام وعلائقها فيجعل من قبله خليفة متوسطة بينه وبين تدبير الاجسام كما يطول شرحه
فصل في اختلاف هذه القوى قيل غاذية كل عضو مخالفة لغاذية العضو الآخر بالنوع والمهية والا لما اختلفت افعالها نوعا وكذا
القول في النامية والمولدة والخوادم الاربع وانما هي متحدة بالجنس اقول اختلاف الانواع في الآثار القريبة الصادرة من القوة بلا واسطة
مما يستدعي اختلاف تلك القوة اما عددا او نوعا ولكن الآثار البعيدة الصادرة عن القوة بواسطة لا يستدعي اختلافها نوعا اختلاف
تلك القوة لا نوعا ولا عددا الا ترى ان المبدء القريب لكل فلك يخالف نوعا للمبدء القريب لفلك آخر ولكن اله كل فلك هو الذي اله
جميع الافلاك واحد لا نظير له فغاذية كل عضو وان كانت مخالفة لغاذية العضو الآخر في الفعل والمحل ولكن غاذية الشخص الواحد كزيد مثلا
واحدة بالحقيقة والمادة اعني البدن والغاية والفاعل اعني النفس دون الآثار والصوادر وهكذا قياس سائر القوى والفواعل والغرض
ان تعدد الآثار والمعلولات حقيقة ونوعا لا يستلزم كلية تعدد عللها ومباديها كلا بل قد يكون الوحدة والكثرة من لوازم مقامات الوجود
فالنفس مع وحدتها تتضمن جميع القوى المدركة والمحركة المتخالفة نوعا عند ما ظهرت في نشأة البدن وهي متحدة عندما كانت في النفس كاتحاد
الحواس الخمس في الحس المشترك واتحاد المدارك كلها في العقل النظري وكاتحاد القوى المحركة النباتية كالجذب والدفع وغيرهما في القوة النباتية وكاتحاد
جميع القوى المحركة المبثوثة في الاعضاء في القوة الباعثة الحيوانية والعقل العملي في الانسان **فصل** في اثبات القوة الحيوانية للانسان
اعلم ان كل طبيعة لنوع من انواع الموجودات ما لم يستكمل شرائط النوع الاخس الانقص الذي دونها ولم يستوف قواه ولوازمها لم يتخط به
الى النوع الاشرف الاتم وهذه قاعدة كلية برهانية ذكرها الشيخ في بعض كتبه ويستفاد من كتب المعلم الاول فالطبيعة التي بلغت الى حد الانسانية
والنفس الناطقة لابد من استيفائها لجميع الشرائط الحيوانية اصولها وفروعها حتى يبلغ الى مقام الناطقة فاذن لابد في الانسان من وجود القوة
حيوانية لكن لا على وجه التفصيل والتحصيل بان يكون في الانسان قوة حيوانية بالفعل وقوة اخرى انسانية بل على الوجه الذي حققناه في السالك

من كون نفسه العقلية هي بعينها نفسه المنطبعة لا تغاير بينهما بالعدد بل بالمعنى والاثر فالقوة الناطقة فينا بعينها هي القوة الحيوانية التي بلغت حد الناطقة كما قد كررنا الاشارة اليه والمراد بها القوة التي بها يستعد الاعضاء لقبول قوى الحس والحركة واعلم ان الشيخ لم يتعرض لهذه القوة في كتبه الحكمية كالشفاء والنجاة وغيرهما ولكنها اثبتها في القانون وجمهور الاطباء قائلون بها لا على وجه حققناه بل على انها قوة منفصلة عن الناطقة موجودة بالفعل مغايرة اياه واحتجوا عليه بان العضو المفلوج فيه قوة نفسانية لان ما فيه من العناصر المتداعية الى الانفكاك انما يبقى مجتمعة بقاهر يجبرها وذلك القاهر ليس من توابع المزاج لان تابع الشيء لا يكون حافظا عليه فاذن فيه قوة مقدمة على مزاج العضو حافظة اياه عن التلاشي والفساد فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية وهي اما قوة الحس والحركة الارادية او قوة نباتية او تفعل التغذية وغيرها او قوة اخرى غير هذين النوعين لكن الاول بط لان العضو المفلوج ليس فيه قوة حس ولا حركة وكذا الثاني بط بوجهين احدهما ان قوة التغذية قد يبطل مع بقاء تلك القوة وثانيهما ان هذه القوة مفيدة لقبول الحس والحركة لولا المانع فلو كانت هذه القوة هي الغاذية والغاذية موجودة في النبات فيلزم ان يكون في النبات استعداد قبول الحس والحركة والتالي بط فالمقدم مثله فاذن هذه القوة نوع اخر مغاير للقوى النفسانية والنباتية اقول هذا الاستدلال مع قصوره عن افادة هذا المطلوب مشتمل على الخلط والالتباس اما بيان القصور فلاحد ان يقول ان القوة الموجودة في العضو المفلوج هي قوة نباتية غاذية قولهم قد يبطل قوة التغذية مع بقاء تلك القوة قلنا لا نم بطلانها بل يقول قوة التغذية باقية والاسرع التحليل في العضو حتى زال في زمان قليل اكثر مقداره وليس الامر كذلك غاية الامر ان لا يظهر اثر التغذية ظهورا بينا لمانع وقولهم قوة التغذية موجودة في النبات وهي غير مفيدة لقبول الحس والحركة قلنا الغاذية التي في النبات مخالفة بالمهية للغاذية التي في الحيوان كما ان الحيوانية التي في ساير الحيوانات مخالفة بالمهية للحيوانية التي للانسان والسبب في ذلك على الوجه الكلي ان جهة القوة ينافي جهة الفعلية فالصورة اذا قويت فعليتها ووجودها استكملت المادة بها وتمت ذاتها بتلك الصورة فبطل استعدادها لقبول صورة اخرى لشدة وجود الصورة واما اذا كانت الصورة ضعيفة الوجود بين محوضة الفعلية وصرافة القوة لم يمنع المادة عن قبول صورة اخرى فوقها فالاول كما في العناصر حين بساطتها فالنار الصرف لا يقبل صورة النبات والحيوان وكذا الارض والماء والهواء واما اذا انكسرت كيفياتها وضعفت سورة صورتها استعدت المادة لقبول صورة اخرى فعلى هذا القياس القوة الغاذية التي في النبات لشدة فعليتها منعت عن قبول الحيوانية بخلاف الغاذية التي في الحيوان فانها لضعفها تقبل قوة اخرى فوقها وكذلك الانسان لما كان ضعيف الحيوانية كما قال تم خلق الانسان ضعيفا صارت حيوانيته خميرة لفطرة اخرى ومادة قابلة لنشاة ثانية باقية واما بيان الخلط والالتباس فقد علمت ان القوة الحيوانية ليست الا مبدء الحس والحركة فان الحيوة الحيوانية منوط بمبدء هذين الاثرين فاذا لم يكن مبدؤهما موجودا في العضو المفلوج بل قد بطل وانفسخ فكيف يحكم بان القوة الحيوانية موجودة فيه مع بطلان هاتين القوتين فالحق ان الموجود في العضو المفلوج من القوى النفسانية هي قوة التغذية ومن الارواح هي الروح الطبيعي الذي يسري من الكبد الى ساير الاعضاء واما القول بان الموجود قوة الحس والحركة الارادية لم يوجد لمانع منع الفاعل الموجود عن فعله وذلك المانع هو مادة الفالج لانها قد منعت عن انفعال قوتي الحس والحركة عنها ولا تكون مبطلة لذاتي القوتين فليس بشيء لان هذه القوى جسمانية والمادة داخلة في تعين وجودها فاذا كانت موجودة وكان وجودها لا محالة في مادة صالحة لقبولها فكيف صلحت تلك المادة لقبول وجودها ومنعت عن صدور فعلها نعم لو قال بان النفس الانسانية ما دامت متعلقة بالبدن فهي تكون مبدء لجميع القوى النطقية والحيوانية والنباتية والطبيعية لكن اجزاء البدن متفاوتة في قبول ذلك ففي بعضها يتعلق النفس باكثر قواها كالدماغ والقلب ففيه القوة الادراكية والتحريكية الارادية والنباتية كلها وفي بعضها يتعلق ببعض قواها كالطبيعة وشيء ضعيف من النباتية كالاظفار والاسنان والعظام وكذا يختلف تعلقها بالبدن في الاحوال ففي حالة النوم والسكر الشديد يرتفع باكثر قواها القريبة من افقها عن البدن كالشمس اذا غربت في الافق وخفيت بجوهرها وذاتها عن عالم الارض وبقي بعض اضوائها واظلالها في وجه الارض اذ لو انقطعت بتمام قواها عن البدن في النوم لبطل ومات البدن دفعة ولو تعلقت به بكليتها لصدر منها في النوم ما كان يصدر عند اليقظة فقد علم من هذا ان وجودها لا يقتضي سراية قواها كلها في كل عضو من البدن ولا في كل وقت فالعضو المفلوج شانه ان يسري فيه بعض من قوى النفس كالطبيعية والنباتية دون الحيوانية فظهر ان استدلالهم على وجود القوة الحيوانية من جهة العضو المفلوج ليس بصحيح فالمصير في ذلك الى ما احكمنا بنيانه واوضحنا تبيانه **الباب الرابع** من علم النفس في احوال القوى المختصة بالنفوس الحيوانية التي منها مبادي الادراكات الظاهرة ومنها مبادي الادراكات الباطنة وهي اشد قربا من عالم الملكوت

[illegible]

فصل في الاشارة الى تلك القوى منفعة كل منها على الاجمال ومنها مبادى الحركات الارادية وهي انزل درجة من مبادى الادراكات جملة وفيه فصول

اعلم ان الله لما خلق من المواد الارضية جوهر النبات الذي هو اكمل وجودا من العناصر والحجر والمدر ومن الجواهر المعدنية كالنبات لحديد والنحاس وغيرها لانه خلق فيه قوة تجذب الغذاء من جهة اصله وعروقه التي في الارض واعد له الات وقوى هي خوادم له اما القوى فقد مر ذكرها واما الالات فهي العروق الدقيقة التي تراها في كل ورقة تغلظ اصولها ثم يتشعب لا يزال يستدق الى عروق شعرية تنبسط في اجزاء الورقة حتى تغيب عن البصر لكن لما كان النبات مع هذا الكمال الذي يفوق به على العناصر والمعدنيات ناقص الخلقة غير تام الوجود ولا مستقلا في وجوده فانه لو اعوزه غذاء يساقا اليه ويماس اصله جف ويبس وفسد ولم يمكنه طلب الغذاء من موضع اخر فان الطلب انما يكون بمعرفة المطلوب بالانتقال اليه وبعد هذا الطلب يكون المعرفة يمكن الى المعروف الانتقال اليه والنبات عاجز عن ذلك فلو كانت فيه معرفة الطلب لكان معطلا وجودها فيه والله سبحانه اجل من ان يخلق امرا معطلا والبرهان قائم على ان لا معطل في الكون ولو فرض شعور في النبات لكان شعوره لا ينفك عما جبل عليه فعناية الله تعالى تعلقت بخلق ما هو اكمل وجودا من النبات فانعم على الحيوان قوة الاحساس وقوة الحركة في طلب الغذاء فاول مراتب الحواس هي حاسة اللمس لان الحاجة بها امس ولهذا يعم الحيوانات كلها ويسري في الاعضاء كلها الا نادرا لان الحيوان الارضي مركب من عناصر متضادة الكيفيات الاولية قد اعتدلت وتصالحت واستقرت على كيفية واحدة بضرب من الوحدة وصلاحه باعتدالها وفساده بانحرافها عن ذلك الاعتدال فلا يتصور حيوان الا وان يكون له هذا الحس لانه وان لم يحس اصلا فليس بحيوان وانقص درجات الحس ان يحس بما يلاصقه ويماسه فان الاحساس بما يبعد منه احساس اتم واقوى وهذا الحس تجده في كل حيوان حتى الدود التي في الطين فانه اذا غرز فيها ابرة انقبضت للهرب لا كالنبات يقطع فلا ينقبض اذ لا يحس بالقطع الا ان الحيوان اللمسي كالدود ناقص الحيوة لا يقدر على طلب الغذاء من حيث يبعد عنه فافتقر في كماله الى حس يدرك ما بعد عنه فافادت له العناية قوة الشم لكنه يدرك به الرائحة ولا يدري انها جائت من اي ناحية فيحتاج الى ان يطوف كثيرا من الجوانب فربما يعثر على الغذاء الذي شم ريحه وربما لم يعثر فيكون في غاية النقصان ايضا لو لم يخلق فيه غير هذا فخلق له البصر ليدرك ما بعد عنه ويدرك جهته فيقصد تلك الجهة بعينها الا انه مع ذلك يكون ناقصا اذ لا يدرك به ما وراء الجدار والحجب فلا يبصر غذاء محجبا عنه ولا يبصر عدوا محجبا عنه وقد لا ينكشف الحجاب الا بعد قرب العدو فيعجز عن الهرب فخلق له السمع حتى يدرك به الاصوات من وراء الجدران عند جريان الحركات ولان الانسان لا يدرك بالبصر الا شيئا حاضرا واما الغايب فلا يمكن معرفته الا بكلام ينتظم من حروف واصوات يدرك بحس السمع فاشتدت الحاجة فيها اليه فخلق لنا ذلك وميزنا بفهم الكلام عن ساير الحيوانات وكل ذلك ما كان يغنينا ولا للحيوان لو لم يكن قوة الذوق اذ يصل الغذاء فلا يدرك انه موافق او مخالف فياكله وربما يكون مهلكا كالشجرة يصب في اصلها كل مايع ولا ذوق لها فيجذبه وربما يكون ذلك سبب جفافها ثم كل ذلك لا يكفي لو لم يخلق في مقدم الدماغ ادراك اخر يسمى بالحس المشترك يتادى اليه المحسوسات الخمس ويجتمع فيه ولولاه لطال الامر على الحيوان ويقع في المهالك فان بعض الحيوانات كالفراش وغيرها لفقده الحس الباطني ربما يتهافت على النار مرة بعد اخرى وقد تؤذى بها ولو كان له تخيل وحفظ لما وقع الاحساس به اولا لم يكن يعود الى ما تاذى به مرة ثم مع ذلك ناقص لانه لم يمكنه الحذر عما لا يدرك بالحس اذ ما لم يتاذ بشئ فلا يدري انه مما يحذر منه فخلق الله للحيوانات الكاملة كالفرس وغيره قوة بها معنى جزئيا لا تدخل تحت الحس وتلك القوة هي الوهم فان الفرس مثلا يحذر من الاسد اذا راه اولا من غير ان تاذى به فلا يكون حذره موقوفا على ان يحس به مرة ويتاذى به وكذا الشاة ترى الذئب اولا فيحذره وترى الجمل والبقر وهما اعظم منه شكلا واهول صورة فلا يحذرهما والى الان يشارك البهائم الانسان في هذه الادراكات وبعد هذا يكون الترقي الى حدود الانسانية فيدرك عواقب الامور والاشياء التي لم يدخل تحت حس ولا تخيل ولا توهم ولا يقع الاقتصار في الحذر والطلب على العاجلة بل يحذر الشرور الاجلة ويطلب الخيرات الاخرة فميز الله الانسان من بين الحيوان بقوة اخرى هي اشرف من الكل بها يدرك منافع الامور ومضادها وخيرات الاخرة وشرورها ثم اعلم ان الانسان لو اقتصر فيه على خلق الحواس والمدارك لادراك الموافق من الاغذية والادوية وغير الموافق ولم يخلق له ميل في الطبع وشوق في النفس اليه او ارادة اياه في العقل يستحثه على الحركة الى الموافق او مقابلات هذه يستحثه على الحركة عن المخالف لكان البصر وساير الحواس معطلة في حقه فاضطر ان يكون له ميل الى ما يوافقه يسمى شهوة ونفرة عما يخالفه يسمى كراهة ليطلب بالشهوة الملايم ويهرب بالكراهة المنافي ثم هذه المرتبة من الميل والنفرة في جملة القوى المحركة وان كفت في كمال وجود الحيوان بما هو حيوان لكن لا يكفي في كمال وجود الانسان الذي هو اشرف انواع الحيوانات اذ الشهوة والغضب سواء كان بحسب الشخص كشهوة الغذاء الموافق او بحسب النوع كشهوة الجماع والوقاع والغضب على ما يخالف ذلك لا يدعو الا الى ما ينفع ويضر في الحال اما في المال فلا يكفي هذه

[illegible]

الداعية المسماة بالشهوة او الغضب فخلق الله للانسان داعية اخرى فوقا لشهوة والغضب مسخرة تحت اشارة العقل الهادي بنور الله
الى العواقب الاخروية المعرف لحسن الثواب وقبح العقاب وهذه الداعية هي المسماة بالارادة وقد يسمى عند بعض علماء الدين باعثا دينيا
وهي التي خص الله بني آدم بها وافردهم بها عن البهائم اكراما وتعظيما كما ميزهم بالعقل العارف بعواقب الاشياء وهذه الارادة تحت
اشارة العقل كما ان الشهوة تحت ادراك الحس هذا ما لخصناه من كلام بعض علماء الاسلام وحاولنا ان نذكره في هذا الفصل لجودة نظمه
وحسن بيانه ولنعد الى ذكر احوال الحواس على التفصيل **فصل** في اللمس واحواله قد علمت ان الحيوان الارضي لكونه حامل كيفية اعتدالية
يحتاج الى قوة حافظة اياها مدركة للجسم المحيط به كالهواء والماء انه مخالف بحيث زمنه حتى لا يكون محرقا اياه بحره او مجمدا ببرده او موذيا
لبطلبه او يسكن فيه فهو اقدم الحواس ويشبه ان الحاجة الى اللمس لدفع المضرة اقوى والى الذوق للدلالة على المطعومات التي يستبقي بها الحيوة
لكن الحاجة الى دافع المضرة لاستبقاء الاصل اقدم من الحاجة الى جالب المنفعة لتحصيل الكمال ولان جلب الغذاء يمكن بساير الحواس فظهر ان
اللمس اول الحواس واقدمها وانه يجب ان يكون كل البدن موصوفا بالقوة اللامسة والبرهان على ذلك ان بدن الحيوان من جنس مادة الكيفيات
الملموسة وكذا جميع اعضائه وعندنا ان المدرك دائما من جنس المدرك فالذي يسري في جميع البدن من قوة الحيوة والادراك لا يمكن ان يكون
غير مبدء الادراك اللمسي اما غيره فلا يمكن ان يكون ساريا في كل البدن مثلا حامل القوة البصرية لا يمكن ان يكون ساير الاعضاء لكثافتها
وظلمتها لان مدركات هذه القوة هي الانوار فمدركها لا بد ان يكون متحدا معها بالمهية كما قررناه وليست اعضاء البدن انوارا لا بالفعل
ولا بالقوة كالشفاف فاستحال ان يكون نور البصر ساريا في تلك الاعضاء لانها كثيفة كدرة وكذا قياس السمع وساير الادراكات الباطنة
كالوهم والخيال لان البدن واعضائه ليست موهومة ولا متخيلة لكونها مادية ولا تدخل هي في عالم الوهم والخيال بل صورة اخرى مناسبة
اياها كما يقع في ادراك الوهمي والخيالي ومن ههنا يعلم ان الواهمة والخيال والمدارك الباطنة ليست مادية موجودة في عضو كالدماغ
كما هو المشهور لما مهدناه من قاعدة اتحاد المدرك والمدرك واما ساير الحواس الظاهرة غير اللمس كالذوق والسمع والشم والبصر فهي
وان كانت مادية لكنها ليست كاللمس سارية في جميع البدن لان بعضها كالسمع والبصر في غاية اللطافة فيجب ان يكون موضعه جرما لطيفا
شفافا او نحوه مناسبا المادة مدركة القوة وليس كل عضو جزء لطيفا وبعضها كالذوق والشم وان لم يكن بتلك اللطافة لكنها لطيفة
ايضا لان حامل مدركاتها ليست اجساما كثيفة صلبة بل اما بخارات واما اجسام رقيقة وليس كل عضو مناسبا لان يكون موضوع الرايحة
والطعم بل بعض الاعضاء كباطن الخيشوم للمشموم وجرم اللسان للمطعوم وهذا بخلاف اللمس فان جميع الاجسام سواء كانت صلبة او رخوة
كثيفة او لطيفة قابلة لان تقوم بها قوة اللمس ويتعلق بها ادراكه فان هذا الادراك انما يحصل بمماسة السطوح ومصاكتها ومن الناس من
زعم ان قوة اللمس انواع اربعة الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس والخشن وزاد
بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف فيكون خمس انواع وقد مر وجه الاختلال لما ذكروه واعلم ان من خواص كل قوة حساسة ان يكون حاملها
وان كان من جنس ما تدركه خاليا في ذاته عن صورة الكيفيات التي ادركتها القوة حتى ينفعل عن تلك الصورة فان آلة الادراك ما لم تتكيف بكيفية
المدرك لم يقع ادراك القوة بصورة تلك الكيفية وان كان الحاصل في الآلة غير الصورة الحاضرة للقوة لان هذه خارجية مادية وتلك ذهنية
ادراكية فان المدرك للحرارة والبرودة مثلا يجب ان لا يكون موصوفا بهما فيرد الاشكال في باب اللمس لان العضو اللامس غير خالية عن هذه الكيفيات
اللمسية لكنا نقول هذه القاعدة لا تقتضي ان يكون لمحل الادراك حظا اصلا من جنس ما يدركه بل يقتضي ان يكون خاليا عن نوع ما يدركه وعن
ضده والمعتدل الفاتر الكيفية المتوسطة بين الاطراف لقصورها وضعفها بمنزلة الخالي عن الانواع كالماء الفاتر فانه كاللاحار واللابارد
ولهذا يقبل كلا من الطرفين بسرعة فالاقرب الى الاعتدال ولذلك نقول انا لا نعرف كون البهائم مدركة للمحسوسات وشاعرة بها الا لاجل طلبها
ما يلائمها وهربها عما ينافرها حتى الحيوانات الناقصة كالاسفنجات والاصداف فانها تتحرك حركات انقباض وانبساط بالارادة ولو لم
نشاهد منها هذه الحركة لم نعرف ان لها قوة اللمس فاذا كان الامر كذلك وقد وجدنا مثل ذلك في العناصر والنباتات فان الارض تهرب عن العلو الى
السفل على طريقة واحدة والنار تهرب من السفل الى العلو على طريقة واحدة فاذا حاولت النار الصعود فان عارضها في صوب حركتها معارض
رجعت عنه الى سمت اخر بل الى السفل وصعدت من الجوانب التي لا مانع فيها وكذا النبات لو صادفه مانع عن سمت نموه وحركته انحرف عنه الى
جهة اخرى ويميل ايضا من جانب الظل الى جانب ضوء الشمس وايضا الشجر النابت بقرب النهر يمتد الى جانب الماء شعب اصوله ليسهل وصول
الماء اليه ليجذبه الى غير ذلك من الحركات لطلب الملائم والهرب عن المنافر وكل ذلك يدل على شعورها بالملائم وغير الملائم وايضا ما ذكرتم

من ان الحيوان لما كان بدنه من مادة متصورة بصورة من باب اوايل الكيفيات وصلاحه باعتدالها وفساده بضدها فلا بد له من قوة حافظة اياها تدركه لما يلايمها وينافرها حتى يطلب بها الاول ويهرب عن الثاني وهذا الوجه جار في النبات ايضا بل في الجماد والعناصر لكنا نجيبك بعد تمهيد ان الادراك عبارة عن وجود صورة حاضرة عند موجود وجوده لنفسه وان الموجودات المادية السارية فيها الاحضور لها في نفسها فكيف لما يدركها فنقول اما العناصر الكلية فهي لكونها واقعة تحت التضاد غير باقية الوجود بل متجددة سايلة وشرط بقاء الحيوة في شيء خلوه عن الضد والافاضل الجسمية غير مانعة عن قبول صورة وحدانية تقبل الحيوة بشرط خلوها عن الضد كالافلاك فانها لخلوها عن التضاد والتفاسد قبلت الحيوة النطقية واما النبات فلكون التضاد فيه غير شديد بل سورة المتضادات فيه مكسورة فلا يبعد ان يكون لقوته شعور ضعيف بما يلايمه كيف وعندنا ان الوجود مطلقا عين العلم والشعور مطلقا ولهذا ذهب العارفون الالهيون الى ان الموجودات كلها عارفة بربها ساجدة له كما دل عليه الكتاب الالهي لكن الوجود اذا خلص عن شوب العدم والظلمات يكون الادراك بدوله على التمام ووجود الماديات ممزوج بالظلمات والحجب مغمور في الاعدام والنقايص وبقدر ارتفاعها وارتباطها بالمبادي العقلية والنفسية المجردة عن المواد والاعدام يكون وصولها الى مقام الحيوة والادراك ويشبه ان يكون النفوس النباتية مع كونها صورا منغمرة في المواد وهي اقرب مناسبة الى عالم الملكوت من صور العناصر والمعادن لانكسار هذه الكيفيات المتضادة في النبات دون العناصر والمعادن ولاجل ذلك يظهر في النبات شيء من آثار الحيوة دون هذه الاجسام

فصل في الذوق وفيه مباحث منها ان الذوق عم الحسن بعد اللمس للحيوان واشبه القوى بها فهو ثاني اللمس لانه ايضا شعور بما يلايم البدن ليطلب لهذا اذا اشتدت الحاجة الى الغذاء كان الادراك اقوى والذوق ايضا مشروط باللمس لكنه لا يكفي فيه الملاقاة بالسطوح لما مر بل لا بد من نفوذ ذي الطعم في جرم آلة الذوق وهو اللسان اما بذاته او بواسطة الرطوبة اللعابية المنبعثة عن اللسان يقبل الطعوم ولا بد ان يكون تلك الرطوبة عديمة الطعم تؤدي الطعوم الى الآلة لصحتها وان كان لها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة والحق ان آلته ايضا يجب ان تكون اما عديمة الطعم مطلقا او ضعيفة الطعم جدا حتى يصح لها التكيف بكيفية ما يتأدى اليها من الطعوم ويقع بها الادراك ولا يكفي لحصول هذا الادراك تكيف الرطوبة اللعابية بالطعم ولا ملاقاة المطعوم لان الخارج عن البدن لا يمكن ان يكون موضع شعور النفس اذ العلاقة الطبيعية غير حاصلة للنفس الا بالقياس الى البدن وقواه لا الى ما خرج عن تدبير النفس وتصرفها والنفس تتحد بقواها والآتها ضربا من الاتحاد ولاجل ذلك كان وجود الشيء فيها بعينه وجوده للنفس والادراك عبارة عن وجود الشيء للمدرك فلا جرم يشعر النفس بوجود ما يتكيف به البدن وقواه دون ما خرج عنها ومنها ان هذه الرطوبة هل يتوسط في ايصال اجزاء ذي الطعم بان يختلط معها ويغوص معها في اللسان حتى يحس القوة بالطعم او يتكيف بها بتلك الطعوم وتؤدي من غير مخالطة بتلك الاجزاء فعلى الاول لا فايدة فيها الا كونها بذرقة مسهلة لوصول الطعوم ويكون المحسوس بلا واسطة ذي الطعم من غير واسطة وعلى الثاني يكون الملاقي المحسوس بلا واسطة هو الرطوبة وكلا الوجهين محتمل وعلى كل حال لا يبقى بين الحاس والمحسوس متوسط ومنها يجب ان تعلم ان المذوق في الحقيقة ليس الكيفية الطعمية التي تقوم بالجسم المطعوم ولا التي تقوم بالرطوبة اللعابية على القول بتكيفها ولا التي تقوم بجرم اللسان مع وجوب تكيف الآلة بكيفية المحسوس كما مر بيانه بل الصورة التي تقوم بقوة الذوق ونسبة تلك القوة الى صورة المذوق كنسبة المادة الى الصورة وكنسبة العقل بالقوة الى العقل بالفعل وهكذا الحال في ساير الحواس من ان المحسوس بالحقيقة هو الصورة الجزئية الحاصلة للنفس بواسطة القوة الحاسة حتى الابصار كما ستعلم ومنها ان قوة الذوق واحدة وقيل ما بال الحكماء القائلين بتعدد قوة اللمس لتعدد الملموسات حيث لم يجعلوا قوة الذوق متعددة لتعدد المذوقات وربما يجاب بانهم انما اوجبوا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة بها الشعور والتميز والطعوم وان كثرت الا ان فيما بينها مضادة واحدة واما الملموسات فليست فيما بينها مضادة واحدة فان بين الحرارة والبرودة نوعا واحدا من المضادة غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة

فصل في الشم وهو الطف من الذوق كما ان الذوق الطف من اللمس وهذه الثلثة اكثف المشاعر واغلظها ومدركات هذه القوة هي الروايح بملاقاة الهواء المتكيف بها للخيشوم فالشم ايضا يحصل بالمماسة فهذه القوة ايضا شبيهة باللامسة فكانها ضرب من اللمس ونسبتها في اللطافة الى الذوق كنسبته فيها الى اللمس ومن مباحث الشم ان الهواء المتوسط هل يتكيف بكيفية ذي الرايحة ويؤدي بها الى الخيشوم او يختلط باجزاء لطيفة من ذي الرايحة فيصل تلك الاجزاء الى آلة الشم فيدرك برايحة الاجزاء من غير ان يكون للهواء والى كل من الطريقين ذاهب واصح الذاهب الى الثاني بانه لو لم يكن كذلك لما كانت الحرارة متهيجة للروايح بسبب تلك والتبخير ولما كان البرد يخفيها ومعلوم بان التبخير يقوي الروايح

وايضا نرى التفاحة تذبل من كثرة الشم فدل ذلك على تحلل اجزاء ذي الرائحة واحتج الاخرون بانه لو كانت الروائح بملأ المحافل انما يكون بسبب تحلل شيء وجب ان يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه ويصغر حجمه واحتجوا ايضا بان بخار الكافور تبخيرا ياتي على جوهره كله فيكون معه رائحة تنتشر تلك الرائحة في اضعاف تلك المواضع بالنقل والوضع في جزء جزء من ذلك الزمان بل في اضعافه فيكون مجموع الاجزاء التي تتحلل منه في جميع تلك البقاع التي تزيد على البقعة المذكورة اضعافا مضاعفة للذي يكون حاصلا بالتبخير او مناسبا له فيجب ان يكون النقصان الوارد عليه في ذلك قريبا من ذلك النقصان او مناسبا له لكن ليس الامر كذلك فثبت ان للاستحالة مدخلا في هذا الباب والحق ان كلا المذهبين صحيح محتمل ومن الناس من زعم ان ادراك الشم يتعلق بالمشموم من حيث هو وهذا ابعد الوجوه ومن مباحثه ان الانسان يكاد ان يكون ابلغ الحيوانات في ادراك لطائف الروائح القريبة الا انه اضعفها في ادراك البعيدة منها وفي ادراك تفاصيلها المتنوعة فان رسوم الروائح في نفس الانسان غير متحصلة تحصلا تفصيليا كما في المطعومات والملموسات ولذلك لا يكون للروائح عنده اسماء الا من جهتين احديهما من جهة الموافقة والمخالفة فيقال هذه رائحة طيبة وتلك رائحة كريهة والاخرى من جهة انتسابها الى المطعوم او الى الموضوع مط فيقال رائحة حلاوة او حموضة او رائحة ورد او مسك وقيل يشبه ان يكون حال ادراك الانسان للروائح كحال ادراك الحيوانات الصلبة العين للمبصرات فان ادراكها لها يكاد ان يكون كالتخيل الغير المحقق واما ادراك كثير من هذه الحيوانات للروائح فقوي جدا بحيث لا يحتاج الى التنشق ومن مباحث الشم انه نقل عن افلاطن وفيثاغورس وهرمس وغيرهم من الاقدمين ان الافلاك والكواكب لها قوة الشم وفيها روائح طيبة اطيب مما يوجد في المسك والعنبر والرياحين بكثير وقد رد عليهم اتباع المشائين بان ادراك الروائح مشروط بالهواء والبخار وليس هنالك هواء ولا بخار وهذا الوجه ضعيف لان كون الاشتراط به مط ليس عليه برهان عقلي وانما يشترط ذلك في العالم العنصري ومن افاضل المتاخرين من حكى عن نفسه انه عند اتصاله بذلك العالم في نوم او يقظة شم منها روائح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى ما هنالك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة معروفة يستنشقونها ويتلذذون بها او بروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على من يرتب في ذلك ما هو مستعد له وسيجيء لك ما يصحح هذا القول ونظائره

فصل في السمع وهو عبارة عن ادراك الصوت وقد مر في مباحث المقولات من العلم الكلي عند بحثنا عن احوال الكيفيات المحسوسة حقيقة الصوت والذي يناسب هذا الموضع البحث عما يتعلق بكيفية حصول السمع وفيه ابحاث الاول انهم قالوا ان السماع لا يحصل الا عند تادي الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى تجويف الصماخ عند العصبة المفروشة فيه قالوا وهذا التادي ظاهر وقد دل عليه امور احدها ان ذلك التجويف اذا سد او انسد بطل السمع وثانيها انه اذا كان بين الصايت والسامع جسم كثيف تعذر السماع او تعسر وثالثها ان من راى انسانا يقرع بمطرقة على سندان او بمقرعة على نقارة فان كان قريبا منه يسمع الصوت مع مشاهدة الطرق والقرع وكلما بعد منه حصل سمعه بعد زمان يضاهي طوله بعد المسافة ورابعها ان من وضع فمه على طرف انبوبة ووضع الطرف الاخر من تلك الانبوبة على اذن انسان اخر وتكلم فيه فان ذلك الانسان يسمع ذلك الكلام دون ساير الحاضرين وذلك لتادي الهواء الى اذنه وامتناع ان يتادى الى اذن غيره وخامسها ان عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب ويسمع البعيد لانحراف تلك الاهوية الحاملة لتلك الاصوات بسبب شدة هبوب الرياح من سمع الى سمع اخر وهيهنا اشكال قوي وهو ان احدا اذا تكلم من وراء جدار غليظ وجب ان لا يسمع الذي من الجانب الاخر من الجدار ذلك الكلام لعدم الفرج والمنافذ ولو وجدت هناك منافذ لكانت قليلة ضيقة فوجب ان يتشوش تلك الامواج ولا يبقى اشكال تلك الحروف كما خرجت عن نطق المتكلم وايضا فلان الانسان اذا تكلم حدث في الهواء ذلك التموج فان تادى ذلك الى صماخ شخص وجب ان لا يسمع غيره ذلك الكلام اذ ليس هناك الا ذلك التموج الواحد وان لم يتاد اليه بل تادى الى سمع كل واحد بعضه وجب ان لا يسمع احد منهم ذلك الكلام بتمامه وقد اجابوا عن الاول بان الحايل الذي لا منفذ فيه اصلا فانه يمنع من السماع البتة لانه كلما كانت المنافذ اقل كان السمع اضعف فوجب ان لا يوجد المنافذ اصلا ان لم يوجد السمع وعن الثاني بان الحروف انما تكون باطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص فيكون التموج الفاعل للحرف ليس مخصوصا بكل الهواء دون اجزائه بل هو حاصل في واحد واحد من اجزائه فاي جزء وصل حصل الشعور بما يقبله من الصوت هذا ما ذكروه واقول عندي ان الحال في كيفية التادية ليس كما حصلوه فان كون كل جزء من اجزاء الهواء المتوسط بين السامع وذي الصوت متكيفا بكيفية الحروف والكلمات مع بساطة الهواء وتشابه اجزائها في غاية البعد بل انه غير صحيح والا لتكرر الادراك حسب تكرر وصولات الهواء الى الصماخ وليس بل الحق ان النفس يتنبه بواسطة الهواء الواصل الى

الى السمع المتوسط فيما بين بكيفية القرع الحاصل بين القارع والمقروع او القلع الحاصل لا لان هواء واحد يتحمل تلك الكيفية ويبلغ بها الى الصماخ
ولا ان اهوية متعددة متموجة يتادى كل منها الى الاخر وهكذا حتى يتكيف الهواء المجاور للصماخ بها ويتادى بها الى السمع وهذا الابتناء
ماسبق ذكره منا وهو ان النفس لا يتعلق ادراكها الا بصورة حاصلة في محال تصرفاتها بالطبع لان كلامنا هناك في المدرك بالذات
للنفس والمدرك بالذات لها ههنا هو الصورة الادراكية من المسموع الحاصلة في القوة السامعة وانما الكلام ههنا في المحسوس بالعرض وهو
المسموع الخارجي ومنشأ هذه العلاقة العرضية هو الوضع المخصوص لذلك المسموع بالنسبة الى السامع مع وجود الجسم اللطيف بينهما الذي
يصير بسببه جميع هذه الثلثة اعني الالة والهواء المتصل وذي الصوت في حكم آلة واحدة للنفس فيدرك النفس ما فيها على اي وجه يكون
وباي جانب يقع وهذا سر احتياج كل قوة جسمانية في تاثيرها الى مشاركة الوضع فان الوضع المخصوص بين موضوع القوة وما تاثر فيه او
يتاثر عنها مع تحقق الجسم المتصل اللطيف بينهما يجعل المجموع كانه مادة واحدة والة واحدة للقوة فكما يتاثر مادة القوة بفعلها كذلك يتاثر
ذلك الجسم الذي له ذلك الوضع البحث الثاني انهم اختلفوا في ان المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط وهو المحسوس
او الصوت القائم بالهواء الخارج عن الاذن ايضا محسوس اقول وعندنا كما مر ان المحسوس هو الصوت القائم بالهواء المنضغط بين القارع
والمقروع فقط بدلالة انا اذا سمعنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده ومعلوم ان الجهة لا يبقى اثرها في المتموج عند بلوغه الى
الى التجويف فكان يجب ان لا يدرك من الاصوات جهاتها وقربها وبعدها لانها من حيث انت وخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها
القوة هناك ولا تميز بين القريب والبعيد كما ان اليد يدرك ملمسها ما تلقاه ولا يشعر به من جهة اللمس الا حيث ملمسه لا فرق بين وروده من
ابعد بعد واقرب قرب لان اليد لا يدرك الملموس من حيث ابتداء او لا في المسافة بل حيث انت ولما كان التميز بين الجهات والقرب والبعد
من الاصوات حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هي وليس لك ان تقول انما يدرك الجهة لان الهواء القارع انما توجه من تلك الجهة
وانما يدرك البعيد والقريب لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى وعن البعيد اضعف لانا نقول اما الاول فباطل لان الصوت قد يكون
على اليمين من السامع ويسمع بالاذن الايسر للانسداد في اذنه التي يليه ومع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين ولا يصل التموج
الى الاذن الايسر الا بعد ان ينعطف عن اليمين فليس ههنا ادراك الجهة التي جاء منها الصوت بل الجهة التي وقع القرع فيها واما الثاني فهو
باطل والا لكنا لم نفرق البعيد القوي من القريب الضعيف ولكنا اذا سمعنا صوتين متساويي البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان نظن
ان احدهما قريب والاخر بعيد ويشتبه علينا دائما القوة والضعف بالقرب والبعد وليس الامر كذلك واعلم ان جمهور القوم لما لم يذهبوا
الى ما اخترناه حسبما اوضحنا سبيله استصعب عليهم الامر في تعيين السبب في تحقق الشعور بجهة الصوت فقال بعضهم كصاحب المعتبر انا قد علمنا
ان هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول ولكن بمجرد ادراك الصوت
القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل الشعور بالجهة والبعد والقرب بل انما يحصل ذلك بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وما بقي منه في الهواء
الذي هو في المسافة التي فيها والحاصل انا بعد ادراكنا الصوت عند الصماخ نتتبعه بتاملنا فيتادى ادراكه من الذي وصل الينا الى ما قبله
ومنه الى ما قبل ما قبله من جهته ومبدء وروده فان بقي منه شيء ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وح يدرك الوارد ومدده وما بقي منه
موجودا وجهته وابعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه او ضعفها فلذلك ندرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى انه لو
في المسافة امر ينتهي بنا الى البعيد المبدء لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي فلا نفرق بين الرعد الواصل الينا من عالي الجو وبين دوي
الرحى الذي هو اقرب منه الينا هذا منتهى ما حصلوه في هذا الباب وفيه ما لا يخفى من الاشكال وهو ان السمع ليس بادراك بعد ادراك
واستعلام بعد استعلام ينتقل النفس من واحد الى اخر ومنه الى اخر وهكذا بل ههنا ادراك شيء واحد مع جهته وقربه وبعده ثم انه
بعد ان سلمنا انه يتتبع الهواء الذي وصل الى الصماخ منه الى ما قبله فما قبله ولكن اذا كان ادراك الصوت منفكا عن ادراك الجهة وغيرها
كما قرروه من ان الصوت يدرك اولا ثم بعد التتبع تدرك الجهة والقرب والبعد والقوة والضعف حتى يكون ههنا ادراكات متعددة سابقة
ولاحقة فنقول مدرك السمع ح ليس الا ذلك الصوت فاما الجهة فهي غير مدركة للسمع اصلا واذا لم تكن مدركة للسمع ما لم يكن الصوت
الحاصل في الجهة مدركا لم ينبغ ان يكون مدرك السمع صوتا لو كان حصوله في جهة اخرى اية جهة كانت لكان هو ذلك الصوت بعينه وهو
مح لان الصوت الجزئي لا بد ان يكون متخصصا بوضع وجهة ولا يمكن ان يكون مدرك الحس امرا كليا كما برهن عليه مع ان المدرك للسمع هو
الصوت الموجود في الجهة المخصوصة هذا خلف وهذا انما يلزم على تقدير ان يكون ادراك الجهة غير ادراك الصوت فيها وان ادراكها قد حصل

بتقيع التموجات الهوائية كما ذكر وعلى الوجه الذي حققنا فلم يلزم محذور ولان المدرك السمع هو الصوت المعين الواقع في جهة معينة وفي موضع مخصوص
فان وجود الامر المادي لا ينفك عن الوضع والجهة وليس ان وجوده شيء وكونه في جهة او على وضع شيء اخر والمسمى بالعوارض المشخصة بل في الحقيقة
ليست من عوارض التشخص وانما عروضها بالقياس الى مرتبة ماهية ذلك الشخص كما مر فكل مدرك بادراك حسي انما يدرك وجوده في جهة معينة
وعلى وضع معين لان الحواس يدرك وجوده فقط او يدرك وجوده ويدرك معه بادراك اخر جهته وبادراك آخر قربه وبعده لان هذا
شان العقل وليس شان الحس الا ادراك امر ذي جهة في وضع لما علمت ان وجود المحسوس وكونه في جهة وعلى وضع شيء واحد بالشخص متعدد
في ظرف التحليل العقلي فكما ان المحسوس شيء واحد فكذلك الادراك الحسي المتعلق به ادراك واحد هو بعينه ادراك بوجوده وادراك بانه في جهة
كذا وادراك بانه في موضع كذا البحث الثالث مما بينا سطر بحثنا في السمع ان وجود الهواء بين السامع وذي الصوت شرط لتحقق
الاتصال بينهما مع عدم حاجز كثيف لا لاجل ان يحمل الهواء كيفية الصوت ويتادى بها الى السمع ان القدماء اتفقوا في سماع الفلكيات تماس
الافلاك بعضها بعضا كما نسب الى اساطين الحكمة كافلاطن ومن قبله انهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها
العقل ويتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات
حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى واعلم ان اشتمال الافلاك
والكواكب على الطعوم والروايح والاصوات وجميع ما يدركه الحواس ههنا قول صحيح ايدته الاذواق الكشفية والبراهين العقلية والمناسبات
الوجودية وذلك لان الوجود مع كمالاته وخيراته انما يفيض من الاوايل على الثواني ومن الاعالي على الاداني وهكذا الى ادنى الوجود وكلما
يوجد من الصفات الكمالية في المعلولات الاخيرة فهي موجودة في مباديها القريبة على وجه الطف واصفى وكلما توسط في الاسباب القريبة
فهي موجودة في العلل القصوى العقلية على وجه مناسب لذلك العالم الا ترى ان الكيفيات المحسوسة وجودها في موضوعاتها الجسمانية
على نحو يلزمها التضاد والانقسام والاستحالة وغير ذلك ووجودها في الحواس والمدارك النفسانية على نوع احر اصفى والطف لصفاء
القابل حيث يزول عنها كثير من النقايص المصحوبة بها في الخارج ولها ايضا نوع اخر من الوجود في القوة العقلية على نوع اشرف واعلى وجوهر
السماويات في اللطافة دون عالم العقل وفوق عالم العناصر وهي في اللطافة بمنزلة الحواس فان جوهر الحس للطافته يقبل رسوم المحسوسات
لكن حس الحيوان مختص ببعض المواضع من بدنه وهو الذي يوجد فيه جوهر روحاني من جنس مادة الاشباح المثالية المتوسطة بين العقول و
الاجسام والفلك لكونه بسيطا متشابه الاجزاء كله كالروح الحاصل في موضع الخيال منا ومما يزيل الاستبعاد في كون عالم الافلاك مشتملا
على الروايح والنغمات ان هذه الكيفيات من حيث كونها مدركة لنا ليست هي التي تكون في الخارج عن قوانا ومشاعرنا لما علمت مرارا ان المحسوس
بما هو محسوس وجوده في نفسه ليس الا وجوده للجوهر الحاس ومعلوم ان وجودها للخيال مناط علمنا بها وانكشافها لدينا وقد ثبت ان
الخيال وجميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم فاذن كما يوجد في قوة من قوانا جميع النغمات والاصوات والروايح والمشمومات على وجه المشاهدة
تارة من جهة امور خارجية معدة لها وتارة من جهة اسباب باطنية كما في المنام فانا قد نشاهد صورا عجيبة واصواتا عظيمة في النوم لا نشك
في وجودها فلا استبعاد في وجود الطعوم الشهية والروايح الطيبة والنغمات العجيبة في عالم الافلاك اذ ليست اسباب وجودها منحصرة في
هذه الامور المعتادة **فصل** في البصر قد تقرر في علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب وان الزوج الاول مبدأه
من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر
النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت منهما يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى وقوة الابصار
مودعة في الروح المصبوب في تجويف هذا العصب سيما عند الملتقى واختلفوا في كيفية الابصار فالطبيعيون على انه بانطباع شبح المرئي في جزء
من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان
في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويميل الى العين بل بان يحدث مثل صورته في المرآة في عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة
المخصوصة مع توسط الهواء المشف ولما توجه الايراد عليهم بوجهين احدهما ان المرئي يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون
بانا نرى نفس هذا الملون وثانيهما ان شبه الشيء مساو له في المقدار والا لم تكن صورة له ومثالا وح يلزم ان لا يرى ما هو اعظم من الجليدية
لان امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة اجابوا عن الاول بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع
شبحه لا نفس الشبح كما في العلم بالاشياء الخارجية وعن الثاني بان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما يشاهد الوجه في المرآة الصغيرة

من صورة تم

اذ المراد

اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار غاية الامر انا لا نعرف لمية ابصار الشيء العظيم وادراك البعد بينه وبين الرائي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية وتادية بها بواسطة الروح المصبوب في العصبتين الى الباصرة والرياضيون على ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا هؤلاء في ان ذلك المخروط مصمت او مؤلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن يثبت طرفه الذي يلي العين ويضطرب بطرفه الاخر على المرئي وقيل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الابصار وما نسب الى الاشراقيين واختاره الشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردي انه لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة واذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية فهذه ثلثة مذاهب في الابصار والحق عندنا غير هذه الثلثة وهو ان الابصار بانشاء صورة مماثلة له بقدرة الله من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله والبرهان يستفاد مما برهنا به على اتحاد العقل بالمعقول فانه بعينه جار في جميع الادراكات الحسية والخيالية والوهمية وقد نبهنا على هذا المطلب في مباحث العقل والمعقول وقلنا ان الاحساس مطلقا ليس كما هو المشهور من عامة الحكماء ان الحس يجرد صورة المحسوس بعينها من مادته ويصادفها مع عوارضها المكتنفة وكذا الخيال يجردها تجريدا اكثر لما علم من امتناع انتقال المنطبعات بل الادراكات مطلقا انما تحصل بان يفيض من الواهب صورة اخرى نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل واما وجود صورة في مادة فلا حس ولا محسوس الا انها من المعدات لفيضان تلك الصورة مع تحقق الشرايط وقد نص على ما اخترناه في باب الابصار الفيلسوف المعظم في كتابه المعروف باثولوجيا بما نقلنا من كلامه هناك وايضا ما سوى هذا المذهب المنصور من المذاهب الثلثة المشهورة يرد على كل منها مفاسد شتى اما مذهب الانطباع في الجليدية ومذهب خروج الشعاع فالكتب مشحونة بذكر ما يرد على كل منهما واما الذي اختاره صاحب المطارحات فيرد عليه ايضا امور منها ان البرهان قائم على ان الجسم المادي وما يعرضه من الصفات لا يمكن ان يتعلق به الادراك الا بالعرض كما مر ذكره سابقا ومنها ان الاحول يدرك صورتين فلو كان المدرك هو بعينه الامر الخارجي لزم ان يدرك ما لا وجود له في الخارج والقول بان احدهما في الخارج والاخرى في الخيال او في عالم المثال مما لا وجه له ومنها ان الصورة الواحدة الخارجية اذا نظر اليها جماعة كثيرة لزم على هذا الراي ان تكون مدركة لتلك النفوس كلها والادراك ليس الا حصول صورة الشيء للمدرك وحصول الشيء لامر لا بد فيه من خصوصية وعلية والعلة بالذات اما هي فاعل وغاية وصورة ومادة والشيء لا يكون حاصلا بالذات الا لشيء من علله واسبابه الذاتية فلو حصلت ووجدت تلك الصورة للنفس لكان النفس احدى العلل الذاتية لوجودها لكنها ليست مادة ولا صورة لها وهو ظاهر ولا فاعلة اياها والا لزم تكثر العلل الفاعلة لشخص واحد ولا غاية ايضا اذ الشيء الواحد لا يكون له غايات كثيرة ومنها ان نسبة هذه الاضافة من النفس الخ بواسطة البدن الى امر جسماني ذي وضع بالاضافة النورية مما لا وجه له اذ الاضافات التي يكون بين الاجسام او بواسطة الاجسام وما فيها ليست الا اضافة وضعية لا غير كالمحاذات والمجاورة والتماس والتداخل والتباين وغير ذلك وجميع هذه النسب والاوضاع اضافات مادية ظلمانية لما تقرر ان النسبة الوضعية من موانع الادراك لانها من لوازم المادة ومدار الادراك على تجرد الصورة عن الوضع والمقدار المادي واما العلاقة والنسبة النورية فهي ما يكون بين الشيء وعلة وجوده فان الوجود عين الظهور والفاعل والغاية هما مبدء وجود الشيء والمادة والموضوع هما مبدء قوة الشيء وامكانه وقد يكون مبدء عدمه وخفائه لقولهما اضداد ذلك الشيء فثبت ان الحري باسم الاضافة الاشراقية هي النسبة التي بين فاعل الصورة وذاتها وهي انما يتحقق على ما قررنا في الابصار بين النفس والصورة الفائضة منه على ذاتها وكان ما اخترناه كان مذهب الاوائل والاسم واقعا عليه فوقع في النقل تحريف لغموض المذهب وقصور فهم الناقل واذا دل البرهان على ان الرؤية بحضور صورة مجردة عن المادة الخارجية للنفس وبطل القول بالشعاع وبانطباع الصورة في الجليدية وما يجري مجريها فثبت وتحقق ما ادعيناه فلنذكر تفاصيل ما يرد على كل من المذهبين الاخرين المشهورين

فصل فيما تمسك به اصحاب الانطباع وتعقيبه بما يرد عليهم وذكر حجة النفاة قد تمسكوا بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله جسم كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة اذا احاط المنتبه من النوم عينه وكذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان الانسان اذا نظر الى تجاويفه قد يرى عليه دائرة عن الضيا

واذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت وان اغمض احدى العينين يتسع ثقب العين الاخرى وما ذلك الا لان جوهرا نورانيا ملأه ولانه لولا انصباب الارواح النورانية من الدماغ الى العين لما جعلت ثقبتا الانوار مجوفتين وهذا بعد تمامه انما يدل على انطباع الشبح فيه لا كون الابصار به وثانيها ان سائر الحواس انما تدرك المحسوس بان يأتي صورته اليها لا بان يخرج منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار واجيب بانه تمثيل بلا جامع اقول في سائر الحواس لا اتيان ولا خروج بل تنقبض صورة مناسبة للمحسوس متمثلة عند النفس فالجامع متحقق ولكن لا يلزم مطلوبهم من الانطباع في عضو البصر وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها تبقى صورتها في عينه زمانا ودفع بان الصورة في خياله لا في عينه كما اذا غمض العين ورابعها ان الشيء بعينه اذا قرب من الرائي اكبر مما اذا بعد عنه وما ذلك الا لان الانطباع على هيئة مخروط من الهواء المشف رأسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي حتى انه وتر الزاوية المخروط ومعلوم ان وتر بعينه كلما قرب من الزاوية كان الساق اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح الذي في الزاوية الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاوية على ما هو رأي الانطباع لا القاعدة على ما هو رأي خروج الشعاع فانها لا تتفاوت واجيب بانا سلمنا انه لا سبب سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع ايضا يثبتون سببه على ان استلزام عظم الزاوية عظم المرئي وصغرها صغره محل نظر وخامسها انه لولا ان الابصار لاجل انطباع الاشباح في الجليدية لكانت خلقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل كل واحد منها معطلة فان الفائدة في كون الجليدية صافية ان يتخيل من الالوان والفائدة في تفرطحها انه لو كانت خالصة الاستدارة لكانت لا تلقى من المحسوس الا على اليسير فلما عرضت قليلا صارت آخذة منه اجزاء كثيرة والعنبية انما ثقب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس الى الرطوبة الجليدية والقرنية انما لم يثقب لانها رقيقة ابيض صاف فلا جرم لا يمنع الضوء ولا الشبح الذي يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين واجيب بان هذه الحجة غير برهانية اذ من الجائز ان يكون لخلقة العين على طبقاتها واشكالها ورطوباتها فوائد اخرى سوى الانطباع وسادسها ان الممرورين قد يبصرون صورا مخصوصة متمايزة وهي غير موجودة في الخارج ولا بد لها من وجود لامتيازها وتعينها فهي لا محالة موجودة في المبصرة او في جزء من اجزائه واذا ثبت كيفية الابصار في بعض المواضع وانها بالانطباع ثبت في غيره ايضا لعدم الفرق واجيب بان ذلك يدل على ان الابصار في هذا النوع بالانطباع ولا يدل على ان ابصارنا للموجودات الخارجية لاجل انطباع صورها اقول الحق ان هذه الحجة قوية على ابطال مذهب الشعاع ومذهب من يرى ان الرؤية تتعلق بالصورة الخارجة من غير شعاع لكن لا يضر مذهبنا بل يؤكده وسابعها ان شبح المرئي يبقى في الخيال حتى يمكننا تخيله متى شئنا واذا كانت القوة الخيالية تأخذ شبح المتخيل فكذا القوة الباصرة واجيب بانه مجرد تمثيل ثم الفارق انا انما اثبتنا الاشباح الخيالية لانه لما لم يمكن تحصيل صورة في الخارج لم يكن بد من اثباتها في الخيال واما الابصار فلتحقق المبصر في الخارج لم نحتج الى اثبات صورة منطبعة في القوة الباصرة بل امكننا ان نقول ان الابصار حالة اضافية بين القوة الباصرة وبين المبصرات الموجودة في الخارج واما ادلة نفاة الانطباع فالحجة الاولى ما ذكره جالينوس وهو الذي عول عليه القوم ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه فلو كان الابصار بالانطباع لاستحال منا ان نبصر الا مقدار نقطة للناظر لكنا نبصر نصف كرة العالم واعترضوا على هذه الحجة بوجوه احدها ان الجسم الصغير مساو للكبير في قبول الانقسامات بغير نهاية فلم لا يجوز ان يقبل شكله وثانيها هب ان البصر لا ينطبع فيه الا ما يساويه لكن النفس بالمقايسة يعلم ان ما صورته هذا يكون مقداره بهذه النسبة كما في النقوش المصورة في الجدران وغيرها من الاشياء وثالثها المعارضة بالصورة المشاهدة في المرآة من نصف كرة العالم فاذا جاز انطباع العظيم في الصغير في المرآة فليجز في البصر ورابعها المعارضة بالصور الخيالية فانا نتخيل بحرا من زيبق وجبلا من ياقوت وهذه الصورة لا محالة موجودة لتميزها وتعينها وتأثيرها في النفس وليس وجودها في الخارج فهي لا محالة في محل منا وكذا الصور التي يشاهدها الممرورون فانهم قد يشاهدون صورا عظيمة هائلة فلا بد لها من محل فان كان محلها امرا جسمانيا من بدننا فيكون الشيء العظيم منطبعا في المحل الصغير فليجز في الابصار مثله وان كان المدرك لذلك النفس فهو غير صحيح اما اولا فلانهم استدلوا على ان المدرك للجزئيات يستحيل ان يكون هو النفس واما ثانيا فلانه اذا عقل انطباع صور المتخيلات والمبصرات في النفس مع ان لا مقدار لها ولا حجم اصلا فلان يعقل انطباع الصور العظيمة في الحجم الصغير كان اقرب واما ثالثا فلانه اذا جاز انطباع تلك الصور في النفس فصح القول بالانطباع وصار النزاع بعد ذلك في محل الانطباع نزاعا آخر والجواب اما الاول فهو ركيك جدا لان الجسم الصغير كونه موافقا للجسم الكبير في عدد التقسيمات لا يوجب ان يساويه في المقدار ولا في مقدار الاقسام واما الثاني فالابصار امر دفعي ليس فيه مقايسة واستدلال واما الثالث فالقول بانطباع الصور في المرآة كالقول بانطباعها في الجليدية في البطلان وسبب الرؤية هناك شيء آخر غير الانطباع كما ستعلم واما الرابع فهذه الصور الخيالية

والتي يشاهدها الممرورون ليس في محل عندنا حتى يلزم ان يكون محلها اما جزءا جسمانيا منا او نفسا بل هي صور معلقة يعنيها النفس ويحفظها ما
دامت تشاهدها والذي استدلوا عليه ليس الا ان محل الصور الجزئية لا يمكن ان يكون هو النفس وان القوة العاقلة لا تدرك الجزئيات بذاتها
المجردة واما ان كل ادراك فهو بحلول الصورة في جوهر المدرك فلم يقم عليه برهان ولا حجة وقولهم ان انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له
مع انه محجوج بقياس تمثيلي بلا جامع غير وارد ههنا اذ قد علمت ان المقيس عليه اعني النفس ليست محل الصور الخيالية ثم من المعلوم الواضح ان كل مقد
ارين اما ان يتساويا او يتفاضلا ومتى تفاضلا كانت الفضلة خارجة فيمتنع انطباع المقدار العظيم في المقدار الصغير واما الشيء الذي لا مقدار
له في نفسه فقصد في هذا عند الاكثرون ولهذا اعترض صاحب المباحث على الشيخ واصحابه بانهم لما جوزوا ان يكون محل المقادير هو الهيولى التي لا
مقدار لها في ذاتها فكيف يسع لهم ان يحتجوا على القول بالانطباع في باب الابصار بان الصورة الخيالية قائمة بالخيال او النفس فاذا جاز انطباعها
في النفس فليجز انطباعها في البصر فان انطباع العظيم في المحل الصغير اقرب الى العقل من انطباعه فيما لا مقدار له اقول فرق بين ان يكون
الشيء متعينا في الخارج بانه لا مقدار له وذلك كالنقطة والنفس مطلقا وكالخط والسطح باعتبار وبين ان يكون الشيء في نفسه يمكن له ان يتقدر
بشيء وان لا يتقدر بان يكون ذاته في ذاته بحيث لا يكون متقدرا ولا لا متقدرا بل يقبل كلا من الامرين من خارج وذلك كالهيولى التي نسبتها
الى جميع المقادير على السواء وكذا نسبتها في ذاتها الى ان يتكمم وان لا يتكمم على السواء لانها مبهمة الذات غير متحصلة وذلك بخلاف
ما اذا تحصل شيء بانه لا مقدار له كالنقطة اصلا او بان له مقدارا من جهة كالخط او بان له مقدارا اصغر كالجزء له فاستحال للنقطة
ان يقبل مقدارا مطلقا ولا للخط ان يقبل مقدارا سطحيا او جسميا ولا للجزء له ان يقبل مقدارا عظيما وليس يستحيل للهيولى
ان يقبل المقادير كلها الحجة الثانية ان الابصار لو كان بالانطباع لما كنا نفرق بين القريب والبعيد فان المبصر اذا كان هو الشبح
المنطبع في العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بان يرتسم من شيء بعيد او من شيء قريب كما ان الجسمين اذا احضر عند الرائي احدهما من
مكان قريب والاخر من مكان بعيد فالرائي لا يعرف من حيث الابصار ان احدهما من مكان قريب والاخر من مكان بعيد لكن الاحساس
بالقرب والبعد حاصل فيبطل الانطباع والجواب بانه لم لا يجوز ان ينطبع في الرائي صور المسافات الطويلة والقصيرة فلا جرم صح
منه ان يدركها الحجة الثالثة ان الرطوبة الجليدية ان كانت غير ملونة وجب ان لا ينتقش بالاشكال والالوان كالهواء وان كانت
ملونة لزم محالان احدهما ان يختلط لون المرئي بلونها فلا يحصل الاحساس بلون المرئي وثانيهما ان لا يتأدى الشكل واللون الحاصل
في سطحها الى ما وراءها من ملتقى العصبتين كما في الجسم الملون اذا انطبع على سطحه شكل وصورة فانه ليس يتأدى الى ما وراءه الحجة الرابعة
المبصرات لو انطبعت في الجليدية لكان يمكننا ان نحس تلك الصورة منطبعة فيها كما ان الخضرة متى انعكست عن جسم الى الجدار امكننا ان ندركها
ولكنا اذا نظرنا الى الصورة المنطبعة في الجليدية وجدناها تختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين ولو كانت الصورة منطبعة
لكان محل انطباعها معينا فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات وحيث اختلفت علمنا ان الصورة غير منطبعة فيها اقول هاتان
الحجتان قويتان على من قال بانطباع صورة المرئي في الجليدية ونحن لا نقول به بل بان الصورة متمثلة عند النفس من غير انطباع ولا حلول
تمام الحجة الخامسة زعم جالينوس انه لو كان يخرج من البصر شبح الى الجليدية لكان قد نقص البصر واضمحل على طول الزمان وهذا
في غاية السقوط لان اصحاب الانطباع لا يقولون بانفصال شيء من المبصر الى البصر بل بان مقابلة الجليدية سبب لاستعدادها لان
يحدث فيها من المبدأ صورة مساوية لصورة المرئي فتلك الصورة الحادثة هي الابصار الحجة السادسة ان الفاعل الجسماني لا يمكنه
ان يفعل في الجسم البعيد الا بعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرئي قد فعل اللون والشكل المخصوص في العين لكان قد فعلهما في الهواء
المتوسط وليس كذلك بشهادة الحس وجوابه ان ما ذكرتم بعد تسليمه انما يلزم اذا كان القريب مستعدا لقبول الفعل كالبعيد وليس في
الهواء استعداد ان ينطبع فيه صورة المرئي **فصل** فيما قاله اصحاب الشعاع واعلم ان علم المناظر والمرايا فن على حدة اعتنى به كثير من
المحققين وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى توهم من العين الى المرئي كما يقع من الشمس والقمر وساير الاجسام النيرة على ما يقابلها
على هيئة شكل مخروط راسه عند النير وقاعدته عند ما يقابله فهذا مما يستدعي الظن بان الرؤية بخروج الشعاع من البصر ويكون
المرئي هو ما يقع عليه الشعاع ولكنا قد اقمنا البرهان على ان المحسوس لكل حاسة هو الصورة الادراكية المفارقة عن
المادة لا التي هي في مادة جسمانية ومع ذلك لا بد في الابصار من مقابلة البصر لما يقع صورته عند القوة المدركة والبصر كالنقطة
ومقابلة النقطة مع الجسم يوجب ان يتوهم بينهما شكل مخروط ونحن لا ننكر تحقق الشعاع من البصر الى المرئي صورته لكن نقول لا بد

في الرؤية من حصول صورة المرئي للنفس وجميع ما ذكره اصحاب الشعاع غير مناف لما ذهبنا اليه وان وافق رأيهم ايضا فان الموافقة بين المذهبين المتخالفين في كثير من اللوازم غير مستبعد كقولهم ان الشيء اذا بعد يرى اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فيضيق زوايا التي عند الباصرة ويضيق لذلك الدائرة التي عند المبصر وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا ضيقا والدائرة صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الابصار وكقولهم يرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة واما في الماء فينعطف الشعاع الى السهم ويتراكم من سطح الماء الى المرئي فيرى اعظم لان الزاوية التي بازائه في الجليدية بحالها في العظم وعظم المرئي تابع لعظم تلك الزاوية فبعضه ينفذ مستقيما وبعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر فيرى في الامتداد الشعاعي النافذ مستقيما ومنعطفا معا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء واما اذا بعد فيرى في الموضعين لكون رؤيتهما بالامتدادين المتمايزين وكقولهم اذا غمضنا احدى العينين ونظرنا الى القمر نراه قمرين لان الامتداد الشعاعي الخارج منهما ينحرف عن المحاذاة ويتقاطع سهماهما قبل الوصول الى المرئي فلا يلتقي طرفاهما على موضع واحد بل في موضعين فيرى المرئي اثنين وهكذا في الاحول واذا وضعنا السبابة والوسطى على العين مع اختلاف في الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين واذا نظرنا الى احدى الخشبتين الدقيقتين المتحاذيتين للبصر مع اختلافهما في القرب والبعد نرى الاخرى اثنين وكقولهم اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وفي السماء قمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء هكذا نقل بعض العلماء عنهم وفيه ما لا يخفى من النظر والاولى ان نرى قمرا في السماء بالشعاع النافذ الى السماء بالاستقامة ونرى قمرا في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء نعم ههنا شيء آخر وهو انا قد نرى في الماء المقتصد في اللون ثلثة اقمار احدها في السماء بالشعاع النافذ اليه مستقيما بلا واسطة والثاني والثالث في الماء احدهما بالشعاع المنعكس الى القمر من سطح الماء الظاهر والاخر يرى بالشعاع النافذ فيه المنعكس من سطحه المقعر الى القمر ومن هذا القبيل رؤية الشيء اثنين عند توسط المرآة على وضع خاص بيننا وبينه احدهما بالاستقامة والاخرى بالشعاع الممتد من الباصرة الى سطح الجسم الصيقل المنعكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصيقل كوضع الباصرة منه وكقولهم ان السبب في رؤية الشجر على شاطئ النهر منكوسا ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجرة من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد منه الى ان يتصل قاعدة الشجرة بقاعدة عكسها فيرى راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجرة فيراها منكسا وبيان هذه الامور ونظائرها على التحقيق في علم المناظر

فصل في سبب الحول ومما وقع الخلاف بين اصحاب الشعاع واصحاب الانطباع في سبب الحول فزعم اصحاب الانطباع ان شبح المبصر اول ما ينطبع في الرطوبة الجليدية والابصار ليس عندها والا لكان الواحد يرى اثنين كما اذا لمس شيء باليدين كان لمسين ولكن كما ان الصورة الخارجية يمتد منها في الوهم مخروط يستدق الى ان يقع زاويته وراء سطح الجليدية كذلك الشبح الذي في الجليدية يتادى منه بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان ويتقاطعان هناك ووراء الملتقى ليس روح مدرك فتتحد بهما صورة شبحية واحدة عند الخروج من الروح الحامل للقوة الباصرة فان لم يتاد الشبحان الى موضع واحد بل ينتهي كل شبح عند جزء آخر من الروح الباصر فتنطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية صورة اخرى على حدة فيرى الشيء الواحد شيئين وقال اصحاب الشعاع هذا العذر فاسد لانا اذا تكلفنا الحول ونظرنا الى الشيء نظر الاحول نراه ايضا اثنين كما يراه الاحول ونحن نعلم ان عند تكلفنا الحول لا يبطل تركيب العصبتين في داخل الدماغ فان التقاءهما ليس على وجه يبطل ويعود متى شئنا وايضا لو كان في مقابلنا شيئان احدهما قريب والاخر بعيد على سمت واحد لكن لا على وجه يحجب القريب البعيد ثم نظرنا الى الاقرب الينا وجمعنا البصر عليه كانا لا ننظر الى غيره وانا نراه واحدا ونرى الابعد في هذه الحالة شيئين ولو نظرنا الى الابعد كان الامر بالعكس من ذلك فلو كان السبب في الحول ما ذكروه من انحراف العصبتين لما تصور ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين فليس السبب ما ذكره اصحاب الانطباع بل السبب فيه ان النور الممتد من كل عين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم ان قوة هذا النور وسلطنته في سهم المخروط وسميناه خط الشعاع وخطاء الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر ويتحدان على نقطة هناك وجمع البصر على الشيء الواجب لقاء سهمي المخروط عليه فاذا جمعنا البصر على الشيء الاقرب فقد وقع السهمان عليه وفي تلك الحالة يقع على الشيء الابعد من كل مخروط طرفه الوحشي دون السهم ودون طرفه الانسي والمراد بالطرف الانسي ما يلي المخروط الاخر وبالوحشي ما يقابله فيرى الاقرب بسبب التقاء السهمين عليه شيئا واحدا والابعد اثنين اذ يقع السهمان الخارجان من البصر بعد

تقاطعهما

تقاطعهما في الاقرب الى جنبيه ما يخرج من العين اليمنى الى جنبه الايسر وما يخرج من العين اليسرى الى جنبه الايمن واما اذا جمعنا البصر على الابعد فقد وقع سهمان عليه في موضع واحد وعلى الاقرب في موضعين وعلى جنبيه لكن السهم الخارج من العين اليمنى يقع على جنبه الايمن والخارج من اليسرى على جنبه الايسر فيرى الابعد شيئا واحدا والاقرب اثنين وهكذا حال الاحول فان سهمي مخروط عينيه لا يلتقيان على شيء واحد بل كل واحد على ما يليه من الشاعرة او يلتقيان من العينين في الهواء قبل الوصول الى المرئي وانهم ابدا يرون الاشياء بطرف المخروط لا بموقع السهم عليها الا ان يتكلفوا التقاءهما على شيء واحد لو امكن وح يرونه واحدا كما هو واعلم ان اصحاب انطباع الاشباح ذكروا اسبابا اخرى للحول منها حركة الروح الباصرة يمنة ويسرة فيرتسم الشبح في بعض الاجزاء وقيل تقاطع المخروطين فيرى شبحين وهو مثل الشبح المرئي في الماء الساكن مرة وفي الماء المتموج مرارا كثيرة ومنها حركة الروح الذي وراء تقاطع العصبتين الى قدام و خلف حتى يكون لها حركتان متضادتان واحدة الى الحس المشترك واخرى الى ملتقى العصبتين فيتادى اليهما صورة المحسوس قبل ان يمحى ما تادى الى الحس المشترك او الملتقى فيحصل في كل واحد منهما صورة المرئي مرتين والفرق بين هذا السبب والذي قبله ان هذه الحركة المضطربة الى قدام وخلف وتلك حركة يمنة ويسرة **فصل** في انه لا بد في الابصار من توسط الجسم المشف واعلم ان الحجة على ذلك ان تاثير القوى المتعلقة بالاجسام في شيء وتاثرها عنه لا يكونان الا بمشاركة الوضع ومنشا ذلك ان التاثير والتاثر لا يكون الا بين شيئين بينهما علاقة علية ومعلولية وهذه العلاقة متحققة بالذات بين القوة وما يتعلق به من مادة او موضوع او بدن لانها اما علة ذاتية او علة تتخصص او كالة متخصصة بالعرض بينهما وبين ما له نسبة وضعية الى تلك المتعلق به فان العلاقة الوضعية في الاجسام بمنزلة العلاقة العلية في العقليات اذ الوضع هو بعينه نحو وجود الجسم وتشخصه فاذا كان الجسمان بحيث يتجاوران بان يتصل طرفاهما فكانهما كانا جسما واحدا فاذا وقع التاثير من خارج على احدهما فيسري ذلك التاثير الى الاخر كما يسخن بعض جسم بالنار فانه يسخن بعض الاجزاء بعد ذلك التسخين وكما يستضيء سطح واحد من الشمس يستضيء سطح اخر وضعه الى الاول كوضع الاول في ذلك النير وانما قيدنا التاثير بالخارج لان التاثير الباطني الذي لا يكون بحسب الوضع لا يشترط فيه مجاورة الشيء فاذا تقرر هذا فنقول ان الاحساس كالابصار وغيره هو عبارة عن تاثر القوى الحاسة من المؤثر الجسماني وهو الامر المحسوس الخارجي فلا بد هيهنا من علاقة وضعية بين مادة القوة الحاسة وذلك الامر المحسوس وتلك العلاقة لا تتحقق بمجرد المحاذاة من غير توسط جسم مادي بينهما اذ لا علاقة بين امرين لا اتصال بينهما وضعا ولا نسبة بينهما طبعا بل العلاقة اما رابط عقلي او اتصال حسي فلا بد من وجود جسم واصل بينهما وذلك الجسم ان كان جسما كثيفا مظلما فليس هو في نفسه قابلا للاثر النوري فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر او ارتباط المنير بالمستنير فان الرابط بين الشيئين لا بد وان يكون من قبلهما لا ان يكون منافيا لفعلهما فاذن لا بد ان يكون بينهما جسم مشف غير حاجز ولا مانع لوقوع احد الاثرين اعني النور من النير الى المستنير او من البصر الى المبصر او تادية الشبح من المبصر الى البصر فعلى هذا يظهر فساد قول من قال المتوسط كلما كان ارق كان اولى فلو كان خلاء صرفا لكان الابصار اكمل حتى كان يمكن ابصارنا النملة على السماء لا بما ذكروه في جوابه بان هذا باطل فليس اذا اوجب رقة المتوسط زيادة قوة في الابصار لزم ان يكون عدمه يزيد ايضا في ذلك فان الرقة ليست طريقا الى عدم الجسم لان اشتراط الرقة في الجسم المتوسط لو كان لاجل ان لا يمنع نفوذ الشعاع فصح انه اذا كان رقة الجسم منشا سهولة النفوذ كان عدم الجسم فيما بين اولى في ذلك وكانت الرقة على هذا التقدير طريقا الى العدم بل فساده لانه لو لم يكن بين الرائي والمرئي امر وجودي متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل وانفعال فان قلت ان الشيخ اعترف بان هذا النوع من الفعل والانفعال لا يحتاج الى ملاقاة الفاعل والمنفعل فلو قدرنا الخلاء بين الحاس والمحسوس فاي محال يلزم من انطباع صورة المحسوس في الحاس بل الخلاء محال في نفسه والملاء واجب قلنا قد مر سابقا ان ملاقاتهما وان لم يكن واجبا لكن يجب مع ذلك اما الملاقاة واما وجود متوسط جسماني بينهما يكون مجموع المتوسط والمنفعل في حكم جسم واحد بعضه يقبل التاثير لوجود الاستعداد فيه وبعضه لا يقبل لعدم الاستعداد فلو فرض ان لم يكن بين النار والجسم المسخن جسم متوسط لم يتحقق هناك تسخين ولتسخن لعدم الرابطة وكذا لو لم يكن بين الشمس والارض جسم متوسط لم يقبل الارض ضوءا ولا سخونة **فصل** في انحصار الحواس في هذه الخمس ان جمهورا من الناس زعموا امكان وجود حاسة سادسة غير هذه الخمس والحكماء انكروا ذلك واحتجوا عليه كما ذكره الشيخ في بعض كتبه من ان الطبيعة لا ينتقل من نوع الى نوع انقص الى نوع اتم ما لم يستوف جميع كمالات النوع الانقص فهكذا الطبيعة لم ينتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما لتلك المرتبة فلو كان في الامكان حس اخر لكان حاصلا للحيوان فلما لم يكن حاصلا في الانسان الذي هو اكمل من الحيوان بما هو حيوان علمنا ان لا حاسة في الوجود غير هذه

فصل في المحسوسات المشتركة بينها زعم بعض الناس ان المحسوس بالذات ليس الا الكيفيات المحسوسة وغيرها محسوسة بالعرض فليس للحواس محسوس مشترك بالذات وليس كذلك لان المراد من المحسوس بالذات ما يحصل منه اثر في القوة الحاسة وبالعرض ما لم يكن كذلك فليس هو محسوسا بالحقيقة ولكنه مقارن لما هو المحسوس بالحقيقة مثل احساسنا ابا زيد فان المحسوس بالحقيقة ذلك الشخص لحصول صورة منه في الحس واما كونه ابنا فليس بمحسوس البتة اذ ليس منه في نفسنا رسم وخيال وشبح بوجه من الوجوه بل العقل يدرك بمقايسته الى ابنه اضافة الابوة وهذا بخلاف المقدار والعدد والوضع والحركة والسكون والقريب والبعيد والمماسة والمباينة فانها وان كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الاحساس بشيء اخر كاللون والضوء في الابصار والحرارة والرطوبة في اللمس وغيرهما في غيرهما والشيء الذي يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء اخر لا يخرج عن ان يكون في ذاته محسوسا بل المحسوس بالذات ما لا واسطة له في العروض لا ما لا واسطة له في الثبوت كما حقق ذلك في بيان العوارض الذاتية في علم الميزان فالحاصل ان كل ما يقال انه محسوس فاما ان يكون بحيث يحصل منه عند الحس اثرا ولا يحصل فان لم يحصل فهو المحسوس بالعرض وان حصل فلا يخ اما ان يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء اخر او لا يتوقف فالاول هو المحسوس الثاني والثاني هو المحسوس الاول اقول هذا بحسب جليل النظر واما بحسب النظر الدقيق فالمحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة عند النفس لا الامر الخارجي المطابق لها واذا عرفت ذلك فنقول ان البصر يحس بالعظم والعدد والشكل والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون وقال قوم ان الحركة غير محسوسة وكذا السكون غير محسوس واحتجوا على الاول بان الجالس على سفينة جارية لا يحس بحركتها وان كانت في غاية السرعة وعلى الثاني بان السكون امر عدمي فكيف يحس به واعلم ان معنى كون الحركة والسكون محسوسين ان العقل باعانة الحس يدركهما فان الحس يدرك الجسم تارة قريبا من شيء وتارة بعيدا وهكذا على التدريج فيحكم العقل بان ذلك الجسم متحرك خارج من القوة الى الفعل واما معنى خروج الشيء من القوة الى الفعل فليس من مدركات الحس لانه امر اضافي وكذا الحس يدرك جسما واقفا في مكانه غير زائل فالعقل يحكم باتصافه بالاستقرار وعدم انتقاله وليس للحس ان يدرك استقرار الجسم او غير انتقاله وزواله عن المكان الاول لان الاول اضافي والثاني عدمي وشيء من الامور الاضافية والعدمية ليس من مدركات الحس ولذلك راكب السفينة لما لم يدرك حسه باختلاف اوضاع السفينة وقربها وبعدها بالنسبة الى جسم اخر خارج عنه لم يشعر بالحركة فيشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون امرا ذهنيا تدركه الحس كالبصر واما اللمس فيدرك ايضا جميع الامور المعدودة بتوسط ادراك الصلابة واللين والحر والبرد ونحوها وكذا الذوق يدرك الطعم وبتوسط الطعم يدرك بالعظم بان يدرك طعما كثيرا او يدرك بالعدد بان يجد طعوما مختلفة فاما ادراكه للحركة والسكون فضعيف جدا بل لا يكون الا بالاستعانة باللمس واما الشم فانه لا يدرك شيئا من ذلك الا العدد باعانة من العقل وهو ان يعلم ان الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت ثانيا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه يدل العقل لشركته بان الاصوات القوية لا يحصل في غالب الامر الا من الجسم العظيم وبالجملة فادراك البصر لهذه الاشياء المعدودة اقوى وكان ادراكه ايضا باعانة من العقل وان سئلت الحق فاعلم ان لا شيء من الادراك الحسي الا وقوامه بالادراك الخيالي ولا شيء من التخيل الا وقوامه بالتعقل كما ان الحس لو جرد عن العقل لم يكن موجودا ولا امكن وجوده محاذيا عن العقل وليس الحواس بالقياس الى مستعملها كالالات الصناعية بالقياس الى مستعملها حيث يتصور القدوم والمنحت وجوده ان فرض عدم النجار ولا يتصور للسمع والبصر وجود مع قطع النظر عن القوة العقلية في الانسان وعن النفس الحيوانية في غيره من الحيوان وكذا لا يتصور للنفس وجود الا بالعقل ولا للعقل وجود الا بالباري جل ذكره وقد انجر الكلام الى هذا المطلب وليس هيهنا محل تحقيقه وكانه قد مرت الاشارة اليه سابقا فاذا كان الامر في الحواس ما ذكرنا فهكذا يجب ان يعلم الحال في المحسوسات فكل محسوس فهو معقول بمعنى انه مدرك للعقل بالحقيقة لكن الاصطلاح قد وقع على تسمية هذا الادراك الجزئي الذي بوساطة الحس بالمحسوس فيهما بالمحسوس والمعقول اعني ادراك المجردات بالكلية هذا وربما توهم بعض الناس انه لا بد للحيوان من حس اخر غير هذه الخمسة لادراك تلك الامور المعدودة وهذا باطل لما علمت ان تلك الامور من المحسوسات المشتركة التي تدرك لكل واحد من هذه الخمسة فهي غير محتاجة الى حس سادس بل لو كان في الوجود حس اخر كان معطلا من جهة ان الحواس الخمس بل بعضها وافية بادراك هذه الامور والتعطيل مستحيل كما علمت في الوجود

الباب الخامس من علم النفس في الادراكات الباطنة وفيه فصول

فصل في الحس المشترك ويسمى بنطاسيا اي لوح النفس وهي قوة مودعة في مقدم الدماغ عند الجمهور وعندنا قوة نفسانية استعد لحصولها في مقدم الدماغ بل في الروح المصبوب فيه يتادى اليها صور المحسوسات الظاهرة كلها والحواس بالنسبة اليها كالجواسيس الذين ياتون باخبار

النواحي الى وزير الملك واحتجوا على اثباتها بحجج ثلاث احدها انا نحكم بان هذا الابيض حلو او ليس هذا ذاك والقاضي على الشيئين يجب
ان يحضره المقضي عليهما وهذا القاضي الحاكم ليس هو العقل فقط بلا توسط حاسة اما اولا فلان ادراك المحسوسات الا بالة جزئية واما ثانيا لانكم
فلان هذا الحكم قد يقع من الحيوانات التي لا عقل لها اذ لولا ذلك لتعذرت عليها الحيوة ولم يكن الشم والشكل دالا لها على الصور المطلوبة
لو يطلبها او على الصور المهروب عنها لم يهرب عنها فظهر ان المحسوسات الظاهرة اجتماعا في قوة جزئية ادراكية وليس شيء من الحواس الظاهرة
كذلك فلا بد من مدرك باطني جزئي وهو المسمى بالحس المشترك وهذه الحجة لا يخلو عن ضعف اذ العقل في الانسان والوهم في الحيوان جامع
لجميع القوى المدركة وغيرها وهو الحاكم على مدركاتها والمستعمل للجميع فيكفي الحكم بان هذا الابيض هذا الحلو اذ البصر بياض السكر مبصرة
وادرك حلاوته بذوقه وايضا اذا عقلنا الانسان الكلي ثم شاهدنا شخصا معينا منه حكمنا بان هذا الشخص انسان مع ان الانسان
كلي معقول والشخص جزئي محسوس فلو كان الحاكم على الشيئين لا بد وان يدركهما بالذات فلزم ان يكون هيهنا قوة مدركة غير العقل
وغير الحس تدرك المعقول والمحسوس جميعا لان ادراك العقل مقصور على الكليات وادراك الحس مقصور على الجزئيات فلو وجب للحاكم
على الجزئي بالكلي ان يدرك الطرفين جميعا بلا واسطة قوة يكون الة فيلزم اما استحالة هذا الحكم واما وجود قوى اخرى لا يكون عقلا
ولا حسا واللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم قال بهمنيار وعندي انه ليس يجب ان يكون الحاكم بان هذا اللون هو هذا الطعم مدركا للصور
المحسوسة كما اذا اثار الابصار الشهوة لم يجب ان يكون القوة الشهوانية دراكة بل يصح ان يكون النفس مدركة للطعم بالذوق واللون
بالبصر ثم يحكم قوة اخرى بان هذا الطعم لشيء هذا لونه انتهى اقول لا غبار على كلامه هذا ولا يرد عليه ما اورده صاحب المباحث
بقوله وهذا جهل مفرط ولعله ما حفظ في اول المنطق من ان كل تصديق لا بد فيه من تصورين فمن لم يتصور للعالم والحادث كيف يمكنه
الحكم بثبوت احدهما للاخر انتهى وذلك لان المراد من قوة اخرى في قوله ثم يحكم قوة اخرى ادراكية كالعقل في الانسان والوهم في ساير
الحيوانات فمعناه انه يحكم العقل او الوهم بعد تنبهه بوسيلة الذوق على الطعم وبوسيلة الابصار على اللون بان هذا الطعم لما له هذا
اللون فمن اين لزم هيهنا حصول التصديق من غير تصور الطرفين وقول الحكماء ان العقل لا يدرك الجزئيات والوهم لا يدرك المحسوسات
الظاهرة معناه ان العقل لا يدرك الجزئيات بذاته من غير استعانة بالة ادراكية كالحس والوهم وكذا الوهم لا يدرك بذاته المحسوسات
من غير توسط الحواس والا فلا يدرك بالحقيقة للكليات والجزئيات في الانسان الا القوة العاقلة وفي الحيوانات لا يدرك المحسوسات
والموهومات الا الوهم فهذا الاعتراض انما نشأ من قصور التامل وسوء الفهم وقلة الممارسة لكلماتهم الثانية انا نرى قطر النازل
خطا مستقيما والذبالة المتحركة بالاستدارة على العجلة دائرة والنقطة في الخارج ليس خطا ولا دائرة فاذن تلك الاشباح في الحس وليس
محلها هو القوة الباصرة اما على مذهب اصحاب الشعاع ومن يكون المبصر عنده هو الامر الخارجي فهو بين واما على مذهب من يرى
ان الابصار بحصول شبح المرئي فلان حضور المادة شرط في الابصار وفي كل احساس فالبصر لا يدرك المبصر الا حيث يكون فبقي ان ذلك
الاشباح والمتمثل في قوة اخرى وليست هي النفس فهي قوة اخرى جزئية واعترض عليه صاحب المباحث بانكم استدللتم بهذا على ان الرؤية
بالانطباع في البصر والان جعلتموه دليلا على اثبات الانطباع في الحس المشترك وقد سبق الايراد عليه بهذا والذي نقوله الان انه لم لا
يجوز ان يكون محل الانطباع هو الروح الباصرة والقوة الباصرة فينطبع في الروح الباصرة حين ما كان في حيز ثم قبل امحاء هذه الصورة
ينطبع فيها صورة الجسم عند ما يكون في حيز اخر فاذا اجتمعت الصورتان في البصر شعرت القوة الباصرة بهما فلا جرم احست القوة الباصرة
بالنقطة على مثال الخط وايضا الشيخ الرئيس قد سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراك الحركة الا على الوجه المذكور اقول الحجة
على ان الابصار لا بد فيه من تمثل شبح المرئي وصورته عند النفس قد مضت من غير الاستعانة بما ذكره واما تجويز كون بقاء الارتسامات
في البصر حتى يدرك النقطة خطا فليس بجائز لان الحس الظاهر قوة مادية لا يدرك شيئا الا بمشاركة الوضع وما لا وضع له بالقياس الى
موضوعها فلا يتاثر ولا ينفعل موضوعها منه فلا يقع الادراك به اذ لا شبهة في ان القطرة عند حصولها في كل موضع يبطل كونها في
الموضع السابق والمعدوم لا وضع له وما لا وضع له لا يؤثر في قوة جسمانية فلو كان البصر ادراك صورة النقطة على وضع خاص بعد انمحائها
عن ذلك الوضع لزم وجود الشيء بلا سببه ولزم ان يكون الحس الظاهر مدركا للمغيبات وادراك المغيبات مقصور على الحس الباطن لكونها
غير منطبعة في المادة عندنا وكما ان البديهة شاهدة على ان الحواس الظاهرة لا تدرك الامور الماضية والامور المستقبلة فالبصر
لا يدرك لونا موجودا في الامس والشم لا يدرك رائحة موجودة في الغد فكذلك الحكم هيهنا واما ان الشيخ سلم ان البصر يدرك الحركة

هقد مر بيانه من ان ذلك بانضمام العقل بضرب من القياس لا ان البصر يدرك بادراك واحد فهي اجزاء المركز فلو ارتسمت اجزاء المركز
دفعة كما في القطرة النازلة والشعلة الجوالة فذلك في الحس المشترك لا في الحس الظاهر الحجة الثالثة وهي اقوى الحجج ان الانسان يدرك
صورا لا وجود لها في الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين وكما يعرض للنائم في رؤياه فانه يشاهد صورا عظيمة محسوسة واصواتا مسموعة
متميزة عن غيرها وكذلك الذي يشاهدها اصحاب النفوس الشريفة كالانبياء والاولياء عليهم السلم حين سلامة حواسهم من الصور البهية
والاصوات الحسية لا يرتابون فيها ويميزون بينها وبين غيرها وكذلك ضعفاء العقول قد يرون عند الدهشة والخوف في الحروب والزلازل
وغيرها لانزعاج نفوسهم عن عالم الظاهر صورا مناسبة لاحوالهم فاذا لتلك الصور وجود فان العدم المحض يمتنع ان يتميز عن غيره وليس
وجودها في الخارج والا لرآها كل من كان سليم الحس فاذا لتلك الامور وجودها المدرك آخر غير القوة العقلية فان العقل يمتنع
ان يدرك الاجسام والابعاد والاشكال المقدارية وغير الحس الظاهر لان هذه الصور في الاغلب يدرك عند ركود الحواس وتعطلها
وكذا يدرك في المنام وقد يدرك في اليقظة المبصر عند غموض العينين فبقي ان يكون المدرك لها قوة باطنة غير العقل والحس والخيال
مدركا لها لان الخيال حافظ والا لكان كل ما كان مخزونا فيه متمثلا مشاهدا وليس كذلك فبقي ان يكون المدرك لها قوة اخرى وهي الحس
المشترك وموضع تعلقها مقدم الدماغ عند التجويف الاول ومظهر ادراكاته هو الروح المصبوب هناك وهذا الروح كالمرآة التي نسبتها
لخلوها عن الالوان مع قابليتها لصور الالوان من غير ان ينطبع فيها صورة فهكذا تلك الروح لبساطتها وصفائها واعتدالها يصير سببا
لظهور الاشباح الغيبية على النفس من مثل المحسوسات فيدركها النفس بهذه القوة التي هي آلة لادراك المحسوسات الغائبة عن الحواس وهو
واستدل لمن نفى هذه القوة بوجهين الاول ان النائم قد يرى في نومه جبلا من الياقوت وبحرا من النار وهذه الصور العظيمة يستحيل
انطباعها في جرم الدماغ لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فاذن محل هذه الصورة ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس فبطل القول بهذه
القوة الثاني انا كما علمنا ببديهة العقل انا لا نذوق الطعوم ولا نشم الروايح بالايدي والارجل كذلك علمنا بالضرورة انا لا نذوق و
لا نلمس بالدماغ اقول اما الاول فلا يرد علينا لانا لا نقول بانطباع الصور المدركة وحلولها في جرم من الاجرام بل هي قائمة بالنفس قياما
غير حلولي والانطباع وكذا الثاني فان الدماغ ليس محل الانطباع ولا ايضا اليه حاجة في ادراك النفس للصور بعد حصولها من طريق الحواس
ولا في ادراك المغيبات بعد حصول الاستعداد لها انما الحاجة اليه في كونه محل القوة والامكان لحدوث الصورة بسبب الرجحان وحامل
استعداد النفس للاتصال بمبدء التصوير والتمثيل حتى يلزم كون تلك الصور العظيمة منطبعة في جزء من الدماغ فنحن ننكره غاية الانكار
اذ قد اقمنا البرهان على كون الصور الخيالية غير موجودة في هذا العالم اذ ليست من ذوات الاوضاع ومع ذلك لا بد من اثبات قوة اخرى
غير النفس لمغايرة مدرك الجزئيات لمدرك الكليات لان الجزئي بما هو جزئي يباين في الوجود للكلي بما هو كلي اي عقلي والمدرك ابدا من نوع
المدرك بل عينه كما علمت فمدرك الجزئي غير مدرك الكلي **فصل** في الخيال قوة الخيال ويقال لها المصورة هي قوة يحفظ بها الصور
الموجودة في الباطن واستدلوا على مغايرتها للحس المشترك بوجوه ثلثة الاول ان الحس المشترك له قوة قبول الصور والخيال له قوة
حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ بوجهين احدهما ان القبول قد يوجد من غير حفظ كما في الماء اذ فيه قوة قبول الاشكال دون
حفظها فلو كان احدهما عين الثاني لم يجز الانفكاك وثانيهما ان القبول منشأه الامكان والاستعداد والحفظ منشأوه الوجوب و
الفعلية فهما حيثيتان متخالفتان مكثرتان لذات الموضوع والاعتراض عليه بان هذا مبني على قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
نشأ من قلة التدبر وقصور البضاعة في الحكمة كما مر ذكره الثاني ان الحس المشترك حاكم على المحسوسات مذعن لها والخيال غير حاكم بل
حافظ فقط والشيء الواحد لا يكون حاكما وغير حاكم واعترض بانه لم لا يجوز ان يكون القوة الواحدة تارة تكون حاكمة وتارة تكون حافظة
الثالث ان صور المحسوسات قد تكون مشاهدة وقد تكون متخيلة والمشاهدة غير التخيل فالحس المشترك يشاهد تلك الصور والخيال يتخيلها
فهما قوتان متغايرتان واعترض صاحب المباحث المشرقية بان الصور المعقولة قد لا يكون النفس مشاهدة لها ناظرة اياها بل ذاهلة فتلك
الصور في هذا الوقت في اي خزانة تكون فان قلتم انه اذا اقبلت النفس الى المبدء الفياض فاضت عليه تلك الصور واذا اعرضت
انمحت وبطلت لكن النفس متى احكمت ملكة الاتصال بالعقل فيكون متى تاهبت لادراك تلك الصور فاضت عليها منه قلنا فلم لا
يجوز ان يكون كذلك في الصور الخيالية حتى ان الحس المشترك متى تاهبت لاستحضار تلك الصور فاضت عليه من المبدء الفعال اقول القوة
التي قد حصلت لها ملكة التوجه والاتصال بالجوهر الفعال يفيض عليها الصور من غير تجشم اكتساب جديد او احساس غير القوة التي لم تحصل

لها بعد هذه الملكة بايحتاج في ادراكه الى كسب كالاحساس كما في الحس المشترك او الفكر كما في النفس فان النفس بما هي نفس ليس لها ان تدرك المطالب
النظرية متى شاءت من غير تلك كسب الا بواسطة ملكة عقلية يحصل لها بعد تعدد الادراكات وتعاقب الافكار وتوارد الانظار و
قوة تلك الملكة نور عقلي راسخ الوجود فاض عليها من المبدء وهو عندنا جوهر فوق النفس و دون العقل الفعال فهكذا نقول في هذا
المقام ان ادراك المحسوسات ولا غير محتاج الى ملكة بل الى شئ كاسب من حس او شئ اخر واما حفظها فيحتاج الى زيادة ملكة وشدة في
القوة المدركة حيث يمكنها استحضار ما وقع الذهول عنه من الصور المحسوسة بعد غيبة اسبابها عن الحس وقد سبق ان القوة المسترجعة لا توجد
في المادیات على ان اثبات المغايرة بين الحس المشترك والخيال ليس عندنا من المهمات التي يختل باهمالها شئ من الاصول الحكمية فلو كانا قوة واحدة
لها جهتا نقص وكمال لم يكن به باس والعمدة اثبات انها قوة جوهرية باطنية غير العقل وغير الحس الظاهر ولها عالم آخر غير عالم العقل وعالم
الطبيعة والحركة وهذه القوة قد اقمنا البرهان على تجردها من البدن واجزائه وبها يتحقق احوال القبر وثوابه وعذابه واحوال البرزخ وبعث
الاجساد وموضع تصرفها كل البدن وسلطانها في اخر التجويف الاول وآلتها الروح العزيزي للدماغ هناك **فصل** في المتخيلة والواهمة
والذاكرة اما المتخيلة فتسمى مفكرة ايضا باعتبار استعمال الناطقة اياها في ترتيب الفكر ومقدماته فقد احتجوا على مغايرتها لسائر القوى
المدركة بان الفعل والعمل غير الادراك والنظر فان لنا ان نركب الصور المحسوسة بعضها ببعض ونفصلها بعضها عن بعض لا على النحو الذي
شاهدناه من الخارج كحيوان راسه كراس انسان وسائر بدنه كبدن فرس وله جناحان وهذا التصرف غير ثابت لسائر القوى فهو اذن لقوة
اخرى واعترض بانه ان كان لهذه القوة ادراك كان الشئ الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انها متصرفة بالتفصيل و
التركيب بطل قولهم القاضي على الشيئين لابد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فان الوهم مدرك متصرف
معا واجاب المحقق الطوسي عن الاول ان هذه القوة ليست مدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكهما اذ لا يجب ان يكون كل
حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشئ الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب آلته او كلاهما
بحسب آلتين وموضع تصرف هذه القوة هو الجزء الاول من التجويف الاوسط وهي قوة الوهم وبتوسطه واما القوة الوهمية فقد احتجوا على
مغايرتها بان قالوا انا نحكم على المحسوسات بامور لا يحس بها ولا صورة لها في المواد وهي اما امور ليس من شانها ان يحس بها كالعداوة التي يدركها
الشاة من الذئب والمحبة التي تدركها السخلة من امها واما امور يمكن ان يحس بها كما اذا راينا شيئا اصفر حكمنا بانه عسل وحلو فان ذلك
لا يؤدي اليه الحس في هذا الوقت فالقوة التي تدرك هذه الامور هي الوهم لكن يدرك القسم الاول اعني المعاني المتعلقة بالجزئيات بذاته
والقسم الثاني اعني الصور الغير الموجودة باستخدام المصورة ولا يجوز ان يكون شيئا من القوى المذكورة وادراكاتها مقصورة على الصور
المحسوسة وهذا يدرك المعاني فهي اذن قوة اخرى وموضع تصرف الوهم الدماغ كله لكن الاخص به هو التجويف الاوسط واعلم ان الوهم
عندنا وان كان غير القوى التي ذكرت الا انه ليس له ذات مغايرة للعقل بل هو عبارة عن اضافة الذات العقلية الى شخص جزئي وتعلقها
به وتدبيرها له فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم كما ان مدركاته هي المعاني الكلية المضافة الى صور الشخصيات الخيالية وليس
للوهم في الوجود ذات اخرى غير العقل كما ان الكلي الطبيعي والماهية من حيث هي لا حقيقة لها غير الوجود الخارجي او العقلي والحجة على ما ذكرنا
ان القوة الوهمية اذا ادركت عداوة شخص معين فاما ان تكون مدركة للعداوة لا من حيث انها في الشخص المعين او لم يدركها الا من حيث
انها في الشخص المعين فان كان الاول فالوهم قد ادرك عداوة كلية فالوهم هو العقل وان كان الثاني فمن الظاهر المكشوف في العقل ان
العداوة ليست صفة قائمة بهذا الشخص وعلى تقدير قيامها به كانت محسوسة كوجوده ووحدته فان وجود الجسم الشخصي عين حسيته
ووحدته عين اتصاله وكان ادراك عداوته كادراك وجوده ووحدته فكان ادراكه بالحس لا بالوهم وبالجملة كل معنى كلي اذا وجد في
الاشخاص الجزئية فوجوده فيها اما باعتبار ان الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعلية والمعلولية والتقدم والتاخر وسائر الاضافات
كالابوة والبنوة وغيرها واما باعتبار ان لها صورة في تلك الاشخاص كالسواد والرائحة والطعم فادراك القسم الاول اما بالعقل الصرف
وذلك اذا كان ادراكها مع قطع النظر عن متعلقاتها واما بالوهم اذا ادركت متعلقة بشخص معين او اشخاص معينة وادراك القسم
الثاني بشئ من الحواس او بالخيال فالعداوة مثلا من قبيل القسم الاول وان كانت متعلقة بخصوصية فهي امر كلي مضاف الى تلك
الخصوصية وليس لها قيام بالاجسام وادراكها بالوهم لا بالحس فالوهم يدرك الكلي المقيد بقيد جزئي واما القوة الحافظة فهي خزانة
عندهم الوهم اختزنت فيها صور مدركاته كما ان الخيال خزانة الحس المشترك وقد تسمى ايضا ذاكرة ومسترجعة لكونها قوية على استرجاعها

وهذه الاستعادة تارة تكون من الصورة الى المعنى وذلك اذا اقبل الوهم مستعينا بالمتخيلة يستعرض الصور الموجودة في الخيال الى ان يعرض
له الصورة التي ادرك معها ذلك المعنى وح يلوح ذلك المعنى المحفوظ في الخزانة وتارة تكون المصير من المعنى الى الصورة اما باستعراض المعاني
التي في الحافظة الى ان تعرض له المعنى الذي ادرك معه الصورة التي يطلب وان تعذرت من هذه الجهة لانمحاء الصورة عن الخيال بالنسيان اولا ثم
اخر فيحتاج الى احساس جديد يتيح يورد الحس الظاهر تلك الصورة وتصير مستقرة في الخيال فيعود بسببه المعنى المستقر في الحافظة واعترض بان
حفظ المعاني مغاير لادراكها وادراكها مغاير للتصرف فيها واستعراضها فالاسترجاع لا يتم الا بحفظ وادراك وتصرف فالمسترجعة
لا تكون قوة واحدة فيزيد عدد القوى الباطنة على الخمسة المذكورة والجواب ان الادراك للوهم والحفظ للحافظة والتصرف للمتفكرة
وبهذه القوى يتم الاسترجاع من غير حاجة الى قوة اخرى غيرها فوحدة المسترجعة وحدة اعتبارية غير حقيقية وكذا الذاكرة مركب من ادراك
وحفظ يتم بالوهم والحافظة واعلم ان هذه القوى وان كانت متغايرة الوجود مختلفة الحدوث منفكة بعضها عن بعض فمن الحيوان ما لا يكون
له الا الحس الظاهر ومنه ما له خيال ولا وهم له ومنه ما لا حفظ له الا انها ترجع عند كمالها الى ذات واحدة لها شؤون كثيرة وسيجيء بيان
ان النفس بذاتها مدركة للصور الجزئية والمعاني الكلية في فصل معقود لهذا فكن منتظرا متوقعا للبيان وان سبق منا تنبيهات كثيرة
يتفطن الذكي اللبيب على هذا المطلب من غير كلفة لكنا نوضحه زيادة ايضاح لانها مطلب عال ومتاع ثمين غال ومما يؤيد ما ذكرناه
ان الشيخ قال في الشفاء في اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة
والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما يعمل في الصور
والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها انتهى ولا ينافي ما ذكره قبل هذا الكلام متصلا به بل يؤيده وهو
قوله وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم
بل من حيث يعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة انتهى فانه دل على ان مبدء
الذي ينسب اليه التفكر والتذكر والتخيل والحفظ هو شيء واحد بالهوية والذات كما ان مبدء الجميع في الانسان هو ذات واحدة يتشعب منه
فروع وقوى باعتبار الاطوار المختلفة والدرجات المتفاوتة وقال ايضا في فصل القوى النفسانية من كتاب القانون وههنا موضع نظر فلسفي
انه هل الحافظة والمتذكرة والمسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة او قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب انتهى
وانما لم يحكم ههنا ولم يجزم باحد الشقين التغاير والاتحاد لان الحكم به اما على سبيل المبدئية فليس ذلك مما يبتني عليه قاعدة طبية
واما على ان يكون مطلوبا ههنا اذ ليس هذا من المسائل التي يلزم الطبيب ان يعرفها اذ موضع افعال الوهم والحفظ عضو واحد او كالواحد
عندهم اذا وقعت فيه آفة تسري الى غيره ايضا فما الحاجة لهم الى معرفتها ايضا الحكم النظري مفتقر الى حجة وبيان وليس يمكن اثباته بالادلة
الطبية واثباته بالبراهين اللمية لا يكون الا في علم اخر فوق الطب ولكن قال في الشفا بهذه العبارة وهذه القوة يعني الحافظة تسمى
ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها للاستثبات والتصور بها مستعيدة اياها
اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى اخر كلامه فهذا يدل على انها قوة واحدة وقد
مر ان الذكر يتم بفعلين والاسترجاع بثلثة افاعيل فوحدة كل من الذكر والاسترجاع اعتبارية وكذا وحدة القوة التي هي مبدئه
وفوق هذا كلام اخر موعود بيانه وبالجملة لا اضطراب في كلامه اصلا كما ظن بعضهم بل هذه القوى مع تعددها عنده مفتقرة بعضها
الى بعض وكلها آلات للوهم ونسبة الافاعيل اليها كنسبة الفعل الى الآلة والفعل بالحقيقة منسوب الى ذي الآلة لا الى الآلة
والوهم ايضا آلة للعقل فيما له عقل واما ان جميع القوى المدركة والمحركة مع تعددها وتخالفها عين حقيقة واحدة شخصية لها وحدة جمعية
تشمل هذه المعاني وهو بانها شيء لم يذهب اليه الشيخ واتباعه فاستمع لما يتلى عليك من عالم الاسرار بشرط صونها عن الاغيار

فصل في بيان ان النفس كل القوى بمعنى ان المدرك لجميع الادراكات المنسوبة الى القوى الانسانية هي النفس الناطقة وهي ايضا
المحركة لجميع التحريكات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانية والنباتية والطبيعية وهذا مطلب شريف وعليه براهين كثيرة بعضها من جهة
الادراك وبعضها من جهة التحريك والتي من جهة الادراك نذكر منها ثلثة البرهان الاول من ناحية المعلوم انه يمكننا ان نحكم
على شيء باحكام المحسوسات والموهومات والمعقولات فنقول مثلا ان الذي له لون كذا له طعم كذا وما له صوت كذا له رائحة كذا والحاكم
بين الشيئين لا بد وان يحضرهما والمصدق لا بد له من تصور الطرفين فلا بد لنا من قوة واحدة تدرك لكل المحسوسات الظاهرة حتى

يمكن

يمكننا الحكم بان هذا اللون هو هذا المطعوم وان الذي له الصوت الفلاني له الرائحة الفلانية وكذا اذا تخيلنا صورة ثم ادركناه بالبصر
نحكم بان تلك الصورة هي صورة زيد المحسوس مثلا فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية والصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بان
هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذا المحسوس فان القاضي بين الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وكذا اذا ادركنا عداوة زيد و
صداقة عمرو فقد اجتمع عندنا صورة المحسوس وصورة الموهوم ثم لنا ان نتصرف في الصور الخيالية والمعاني الجزئية المدركة بالتركيب و
التفصيل والجمع والتفريق ونحكم باضافة بعضها الى بعض ايجابا او سلبا والحكم لا يتم الا بحضور المحكوم عليه والمحكوم به جميعا فاذن المتولي
لهذا التركيب بين المعاني والصور والتفصيل قوة واحدة مدركة للمعاني والصور ثم نقول اذا احسسنا بزيد او بعمرو حكمنا بانه انسان
او حيوان وليس بحجر ولا شجر فحكمنا على المحسوس الجزئي بمعقول الكلي واذا ادركنا فرسا شخصيا حكمنا بانه حيوان وليس بانسان فحكمنا بان هذا
المحسوس هو جزئي ذلك المعنى المعقول وليس جزئي ذلك المعقول الاخر فاذن فينا قوة واحدة مدركة للكليات المعقولة وللجزئيات
المحسوسة فثبت ان النفس قوة واحدة مدركة لجميع اصناف الادراكات ثم نقول الحركات الانسانية اختيارية فيكون محركها مختارا وكل
مختار فمبدء حركته شعوره بغاية الحركة سواء كانت حركة عقلية او حسية شهوية او غضبية والانسان يتحرك اقسام الحركات الاختيارية
بعضها للحكم بالعقل وبعضها بالوهم وبعضها لجلب الملائم الحسي وبعضها لدفع المنافر الحسي فاذن في الانسان شيء واحد هو المدرك بكل ادراك
وهو المحرك بكل حركة نفسانية وهذا هو المطلوب فان قلت ادراكاته وتحريكاته بوساطة القوة فبالحقيقة مبادي الادراكات والتحريكات
هي القوى وهي امور متعددة قلنا هو المدرك والمحرك بالحقيقة والقوى بمنزلة الالات وقد مر ان نسبة الفعل الى الالة مجاز والى ذي الالة حقيقة
فان قلت اذا كانت النفس مدركة للمحسوسات بالحقيقة فتكون قوة حساسة واذا كانت مدركة بالحقيقة للصور الخيالية كانت قوة خيالية
واذا كانت مدركة للموهومات كانت واهمة فتكون ذات واحدة عقلا ووهما وخيالا وحسا وطبعا ومحركا ويكون جوهرا واحدا مجردا
ومادیا قلنا النفس بالحقيقة موصوفة بهذه الامور ومبادیها اذ لها درجات وجودية على ترتيب الاشرف فالاشرف وكانت لها حركة
في الاستكمال الجوهري وكلما وصلت الى مرتبة كمالية جوهرية كانت حيطتها اوكثر وشمولها على المرتبة السابقة اتم فان النوع الاخير
الاتم يوجد له النوع الانقص فكما ان نوع الحيوان وطبيعته تمام لنوعية النبات وطبيعته والنبات تمام لطبيعة المركب المعدني وطبيعة
المعدن تمام لطبيعة الجسم فكذا طبيعة الانسان اعني ذاته ونفسه تمام لجميع ما سبق من الانواع الحيوانية والنباتية والعنصرية وتمام الشيء
هو ذلك الشيء مع ما يزيد عليه فالانسان بالحقيقة كل هذه الاشياء النوعية وصورته صورة الكل منها فان قلت فعلى ما ذكرت لا حاجة
الى اثبات هذه القوى بل ينسد طريق اثباتها قلنا هذا بعينه كمسئلة التوحيد في الافعال فان قول الحكماء بترتيب الوجود والصدور لا ينافي
قول المحققين منهم ان المؤثر في الجميع هو الله تع بالحقيقة فهكذا ههنا فان النفس لكونها مع وحدتها ذات شؤون كثيرة متفاوتة لا بد
للحكيم من تعرف شؤونها وحفظ مراتبها لئلا يلزم اسناد فعل الى غير فاعلها من طريق الجهالة فان من نسب حس الانسان او شهوته الى
عقله من غير توسط امر اخر فقد جهل بالعقل وظلم في حقه اذ العقل اجل من ان يكون شهوة وكذا من نسب دفع الفضلات بالبول والبراز
الى القوة العاقلة فقد عظم الاسائة له في باب التحريك فان تحريكاته ليست على سبيل المباشرة بل على سبيل التشوق اليه شوقا
عقليا حكميا وكذلك الامر فيما زعم الجمهور من اهل الكلام من نسبة الشرور والافاعيل الخسيسة الى الباري جل ذكره من غير توسيط الجهات
والقوى العالية والسافلة وهذا من سوء الادب منهم في حق الباري من حيث لا يشعرون ومعرفة النفس ذاتا وصفة وفعلا مرقاة لمعرفة الرب ذاتا وصفة
وفعلا فمن عرف النفس انها الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المحرك الشام الذائق اللامس الجالس النامي امكنه ان يرتقي الى معرفة ان لا مؤثر في الوجود
الا الله البرهان الثاني من ناحية العالم انك لا تشك في انك تبصر الاشياء وتسمع الاصوات وتدرك المعقولات ولا تشك انك
واحد بالعدد فان كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات فجوهر ذاتك الذي هو انت عند التحقيق لم تدركهما جميعا اذ لو ادركهما لكان
المدرك لهما ذاتا واحدة وهو المطلوب والا فكنت انت ذاتين اثنين لا ذاتا واحدة وكذا الكلام في الشهوة والغضب فانك لا تشك انك
المشتهي للنكاح او شيء اخر وانك المغضب لعدوك فان قلت القوة الباصرة التي في العين آلة لي تدرك المبصر ثم تؤدي ما ادركته الي
للعلاقة التي بيني وبينها فيحصل لي الشعور بالشيء الذي ادركته القوة الباصرة قلنا بعد التأدية اليك هل تدرك انت الشيء المبصر
كما ادركته الالة ام لا فان قلت نعم فادراكك غير ادراك الالة غير ان ادراكك يتوقف على ادراك آلتك الا انك انما تكون مدركا
لاجل انه حصل لك الادراك لا لاجل انه حصل لآلتك الادراك فان قلت انا لا ادرك بعد التأدية فاذن ما ابصرت وما سمعت وحدك

من نفسك المك ولذتك وجوعك وعطشك بل علمت ان العين التي هي آلتك والقوة الباصرة قد ادركت وابصرت شيئا وهذا العلم غير حقيقة الرؤية والابصار غير العلم بان العين تبصر والسمع يسمع والرجل يمشي واليد يبطش ليس ابصارا ولا سماعا ولا مشيا ولا بطشا كما ان العلم بان غيرنا جايع او متالم او ملتذ ليس وجداننا للجوع والالم واللذة لكن العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون انهم يسمعون ويبصرون ويتالمون ويلتذون ويبطشون ويمشون فان جاز انكار جميع المحسوسات والمشاهدات فعلم ان النفس بها قوة سمعنا وبصرنا وبطشنا ومشينا فبها نسمع وبها نبصر وبها نبطش وبها نمشي فثبت بهذا ان جوهر نفسك الذي انت به انت سامع ومبصر ومتالم وملتذ وعاقل ونائم وباطش وماش وان احتاج في كل نوع من هذه الافعال الى آلة مخصوصة طبيعية وذلك مما لا نزاع فيه ما دمنا في عالم الطبيعة وان انسلخت النفس عن البدن واستقلت في الوجود صدرت هذه الافاعيل عنها بدون الآلة كما شاهده اصحاب النفوس الكاملة ودل عليه النوم فانا نفعل هذه الافاعيل حالة المنام من غير استعانة بهذه الآلات البرهان الثالث من طرف العلم على ان النفس مدركة للجزئيات لا شك في ان النفس ذات شخصية وهي متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما ستعلم ومعلوم ان النفس المعينة ليست مدبرة للبدن الكلي والا لكانت عقلا مفارقا بالكلية ولم يكن تعلقها بالبدن المعين الا كتعلقها بساير الابدان والتالي باطل فالمقدم كذلك فهي اذن مدبرة لبدن جزئي وتدبير الشخص من حيث هو الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هويته الشخصية وذلك لا يكون الا بحضور صورته الشخصية عند النفس وذلك يستلزم كون النفس مدركة للجزئيات وهي مدركة للكليات ففي الانسان هوية واحدة ذات اطوار متعددة فان قلت ان نفسي مدبر بدنا كليا ثم انه يتخصص ذلك التدبير بتخصص القابل قلت هذا باطل اما اولا فكل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص واما ثانيا فتخصص هذا التدبير بسبب القابل انما يكون معقولا اذا كان الشخص قابلا لتدبير معين لا يقبله ساير الابدان وليس الامر كذلك فان كل تدبير يقبله ساير الابدان فيستحيل ان يكون تخصص التدبير لتخصص القابل واما ثالثا فتخصص البدن وتعينه انما يكون بسبب تصرف النفس وتدبيرها لانها الجامعة لاجزائه والحافظة لمزاجه فلو كان تخصص التدبير بسبب تخصص البدن لزم الدور فهذه هي الوجوه الكلية في بيان ان النفس كل القوى وليس في ذلك ابطال القوى كما سبق وههنا وجوه اخرى خاصة احدها انا ندعي ان محل الشهوة والغضب ليس هو البدن ولا جسم من الاجسام لان كل جسم منقسم كما ثبت فلو كان محل الشهوة والنفرة هو الجسم لم يمتنع ان يقوم باحد طرفيه شهوة وبطرفه الاخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة لشيء واحد مشتهيا ونافرا وذلك محال وثانيها ان القوة الوهمية قوة غير مادية والا لانقسمت العداوة والصداقة لانقسام محلها وكانت من ذوات الاوضاع فيكون للصداقة ربع وثلث وتكون قابلة للاشارة الحسية بان هذه العداوة هنالك في الفوق او في التحت او في السوق او في البيت وليس كذلك وثالثها ان الخيال والحفظ قوة غير جسمانية وعليه براهين قوية سبق ذكر بعضها في مباحث العقل والمعقولات والذي نذكر منها ههنا انا قد برهنا هنالك على ان الصور التي يشاهدها النائمون والمرضى او يتخيلها المتخيلون امورا وجودية يمتنع ان يكون محلها جزء البدن لما بيناه ان البدن ذو وضع وتلك الصور ليست من ذوات الاوضاع ولما ثبت ايضا في بداهة العقول من امتناع انطباع العظيم في الصغير فاذا هي موجودة للنفس قائمة بها ضربا آخر من القيام طريق آخر ان الصور الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغي كما هو المشهور من القوم لكان لا يخ اما ان يكون لكل صورة موضع معين غير موضع الصورة الاخرى وذلك محال اذ الانسان الواحد قد يحفظ المجلدات ويشاهد اكثر الاقاليم والبلدان وعجايبها ويبقى صور تلك الاشياء في حفظه وخياله ومن المعلوم بالبديهة ان الروح الدماغي لا يفي بذلك واما ان ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد فيكون الخيال كاللوح الذي يكتب الخطوط بعضها على البعض ولا يتميز شيء منها ولكن الخيال ليس كذلك اذ نشاهدها متميزا بعضها عن بعض غير مغشوش فعلمنا ان الصور غير منطبعة على ان من الممتنع ان يتلاقى الاشياء المتحدة الطبيعة ولا تصير متحدة الوجود واذا اتحدت فمن الممتنع ان يختص البعض بان يكون محلا لصورة دون البعض وجه آخر ان الروح الخيالي لكونه جسما لا بد ان يكون له مقدار فاذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار لزم حلول المقدارين في مادة واحدة وهو محال الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات على طريق التشكيك لمنافاته مع كثير من اصوله مثل ان الادراك للشيء المغاير لا بد فيه من انطباع صورته في المدرك فلو كانت النفس مدركة للصور المقدارية فيلزم كونها محلا للمقدار وان الجوهر الواحد لا يمكن ان يكون مجردا وماديا عاقلا وحساسا وغيرهما من القواعد ونحن نعتقده برهانا لكونه مطابقا لما اعتقدناها من اصول محققة عندنا يخالف تلك الاصول مثل كون الوجود متحققا في الاعيان دون المهية وكونه قابلا للشدة والضعف ومثل تجويز الحركة في الجوهر وتجدد الطبيعة وكاتحاد العاقل بالمعقول وصيرورة النفس متحدة بالعقل بعد كونها متحدة بالحس الى غير ذلك

من امور

من امور كثيرة وقع الخلاف منا معه فيها والحق احق بالاتباع وهذه عبارته في المباحثات بعينها قال ان المذكورات من الصور والمتخيلات لو كان المدرك لها جسمانيا او جسمانيا فاما ان يكون من شان ذلك الجسم ان يتفرق بدخول الغذاء عليه او ليس من شانه ذلك والثاني باطل لان اجسامنا في معرض الانحلال والتزيد بالغذاء فان قيل الطبيعة تستحفظ وضع اجسام ما هي الاصول ويكون ما ينضم اليها كالداخل عليها المتصلة بها اتصال الاستمرار ويكون فائدتها كالمعدة للتحلل اذا هجمت المحللات فيبقى الاصل ويكون للاصل بها تزيد غير جوهري فنقول هذا باطل لانه اما ان يتحد الزايد بالاصل المحفوظ او لا يتحد به فان لم يتحد به فلا يخ اما ان يحصل في كل واحدة من القطعتين صورة خيالية على حدة او ينبسط عليهما صورة واحدة والاول يوجب ان يكون المتخيل من كل شيء واحد اثنين واحد يستند به الاصل وواحد يستند به المضاف الى الاصل واما الثاني فاذا غاب الزايد بقي الباقي ناقصا فيجب التحلل عند ان لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة على ان ذلك من الممتنع واما ان اتحد الزايد بالاصل فيكون حكم جميع الاجزاء المفروضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل والتبدل واحدا فيكون الاصل في معرض التحلل كما ان الزايد في معرض التحلل فظهر مما قلنا ان محل المتخيلات والمذكرات جسم يتفرق ويتزيد بالاغتذاء واذا كان كذلك فمن الممتنع ان يبقى صورة خيالية بعينها لان الموضوع اذا تبدل وتفرق بعد ان كان متحدا فلا بد وان يتغير كل ما فيه من الصور ثم اذا زالت الصور المتخيلة الاولى فاما ان يتجدد بعد زوالها صورة اخرى تشابهها او لا يتجدد وباطل ان يتجدد لانه اذا حدث موضوع اخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الاول عند حدوثه وكما ان الموضوع الاول عند حدوثه كان محتاجا الى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر فكذلك هذا الموضوع الذي تجدد ثانيا وجب ان يكون محتاجا الى اكتساب هذه الصورة ويلزم من ذلك ان لا يبقى شيء من الصور في الحفظ والذكر لكن البديهة الحس تشهد بان الامر ليس كذلك فاذن الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجدان في النفس والنفس انما يكون لها ملكة الاسترجاع للصور المنمحية عنها بان يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس بقبولها لتلك الصور راجحا ويكون للنفس هيئة بها امكنها ان يسترجع تلك الصورة متى شائت من المبادي المفارقة فح يكون الامر في المتذكرات والمتخيلات على وزان المعقولات من جهة ان النفس اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فاذا انمحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شائت من العقل الفعال كذا ههنا الا ان المشكل انه كيف ترتسم الاشباح الخيالية في النفس ثم قال في اخر هذا الفصل وبهذا وبامثاله يقع في النفوس ان نفوس الحيوان غير الناطق ايض جوهر غير مادي وانه هو الواحد بعينه المشعور به واحدا وانه هو الشاعر الباقي وان هذه الاشياء الآت متبدلة عليه فهذا جملة ما يدل على صحة ما ادعيناه **فصل** في دفع ما قيل في ان النفس لا تدرك الجزئيات وهي وجوه عامة ووجوه خاصة اما الوجوه العامة فهي اربعة الاول ان العقلاء ببديهة عقولهم يدركون ان ادراك المبصرات حاصل في البصر لا في غيره والاحساس بالاصوات حاصل في الاذن لا في غيره وكما ان البديهة حاكمة بان اللسان غير مبصر والعين غير ذائقة كذلك حاكمة بان اللسان ذائق والعين مبصرة فلو قلنا بان المدرك بهذه الادراكات لهذه المدركات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة وليس لقائل ان يقول القوة المدركة وان كانت غير موجودة في هذه الاعضاء لكنها الآت لها فاذا وقع للنفس التفات الى العين ابصرت والى الاذن سمعت لانا نقول النفس اذا التفت الى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم او الى البشرة فالبشرة عند الضرب هل تتألم ام لا فان ادرك فقد حصل المط وان لم يدرك فيجب ان لا يكون لذلك الادراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان جاريا مجرى اليد في كونه آلة الذوق والجواب ان اكثر الناس يجدون ادراكاتهم الكلية وتعقلاتهم المجردة من جانب قلبهم ودماغهم فهل يدل على ان محل هذه الادراكات الكلية هو القلب والدماغ وان كان لا يلزم ذلك فكذا ما ذكرتموه وايض العقلاء ببديهة عقولهم يعلمون انه ليس المبصر هو العين ولا السامع هو الاذن ولا المتكلم هو الحنجرة بل الانسان هو السميع البصير المتكلم حتى ان بعضهم اعتقدوا في بادي نظرهم ان الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات ثم لاح لهم ان الاحاد لما لم تكن موصوفة بهذه الصفات امتنع ان يكون الجملة كذلك فح اضطربوا وتشككوا والاكياس منهم تنبهوا للنفس فظهر ان ليس العلم بكون العين مبصرة علما بديهيا فان العلم البديهي هو حاصل ان للعين اعتبارا في حصول الابصار فاما انها هي مبصرة او هي آلة للابصار فذلك غير معلوم باول الفطرة الثاني انا نرى ان الافة اذا حلت عضوا من هذه الاعضاء بطلت الافعال او ضعفت او تشوشت وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة واما الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دالة على ان الافة متى حلت البطن المقدم من الدماغ اختل التخيل وان حلت البطن الاوسط اختل التفكر وان حلت البطن المؤخر اختل الذكر ولولا ان هذه القوى جسمانية والا لما كان الامر كذلك والجواب انه من الجائز ان يكون ذلك لاحتياج القوة الفاعلة لتلك الافعال الى تلك الالات في فاعليتها لتلك الافعال لا في ذواتها

الاترى ان صاحب العيون الضعيفة يحتاجون الى البلورة في الرؤية ولم يلزم من ذلك ان يكون تلك الآلة مدركة فكذلك في هذه الآلات الطبيعية
والثالث ان هذه الادراكات الجزئية حاصلة لساير الحيوانات فيجب ان يكون لها نفس ناطقة مجردة وذلك بعيد والجواب انه اى محال
يلزم من ذلك واقول التحقيق ان الحيوانات التامة التي لها قوة الحفظ ذوات نفوس مجردة عن عالم الطبيعة لا عن عالم الصورة المقدارية فليس لها
الارتقاء الى عالم المفارقات العقلية وايضا فانا لا نقول بان ادراك الجزئيات يجب ان يكون بقوة مجردة بل ندعي ان نفوسنا تدرك
الجزئيات بذاتها ثم لما ثبت ادراكها للكليات وثبت ان مدرك الكليات امر مجرد فنحكم بان قوة واحدة فينا مجردة تدرك الجزئيات و
الكليات واما في ساير الحيوانات فلم نجد فيها هذه الحجة فلاجرم بقي الامر فيها مشكوكا فيه والرابع انا اذا ادركنا هذه الكرة فلابد وان يرتسم
في المدرك صورة الكرة ومن المحال ان يرتسم صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا يكون اليه اشارة اقول في الجواب ان هذا الاشكال
انما يرد على مذهب من يكون الادراك عنده بانطباع صورة المدرك في ذات المدرك وليس عندنا كذلك بل بقيام صورته بالمدرك والقيام لا
يستلزم الحلول بل المثول فقط واما الجواب بانكم وان انكرتم ادراك النفس للجزئيات فلا تنكرون ادراكها للكليات فاذا ادركت الكرة
الكلية فلابد ان يرتسم فيها صورة الكرة فيعود الاشكال الذي ذكرتم بان ما لا وضع له كيف ينطبع فيه ذو وضع فباطل لانك قد علمت
في مباحث الوجود الذهني ان المعقول من الكرة يحمل عليه الكرة بالحمل الاولي لا بالحمل المتعارف وان مثل هذه الاشياء اذا حصلت صورها
عند العقل يصدق عليها نقايضها فالكرة العقلية الكلية ليست كرة ولا ذات مقدار بخلاف صورة جزئية خيالية منها فانها كرة
ذات مقدار شخصي لكن ليس لها وضع في جهات هذا العالم وقد مر هذا في مباحث مقولة الوضع واما الوجوه الخاصة فقد احتجوا على
ان الادراكات الظاهرة جسمانية بان قالوا لو كان المدرك للمحسوسات هو النفس وجب ان لا يتوقف احساسنا على حضورها وكان يجب
ان يكون ادراكها للقريب والبعيد والحاضر والغايب واحدا لان النفس جوهر غير جسماني فيمتنع ان يكون لها قرب وبعد من الاجسام الابق
انما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة هذه الآلات التي يصح عليها القرب والبعد لانا نقول العين اذا لم يكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب
والبعد بالنسبة الى الرائي بل بالنسبة الى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئي عند زيد فانه لا يكفي ذلك في حصول الابصار الغير والجواب
ان النفس وان كانت هي المدركة للمحسوسات لكن ادراكها لها موقوف على شرايط منها كون الآلة سليمة والمحسوس حاضرا عند الآلة على نسبة
مخصوصة واذا كان ادراكها للمبصرات موقوفا على حضورها عند هذه الآلات لاجرم اختلف الحال بالغيبة والحضور والبعد والقرب
اقول التحقيق ان النفس ذات نشآت ثلثة عقلية وخيالية وحسية ولها اتحاد بالعقل والخيال والحس فالنفس عند ادراكها
للمحسوسات تصير عين الحواس والحس آلة وضعية تأثرها بمشاركة الوضع فعند الاحساس يحصل امران تأثر الحاسة وادراك النفس والحاجة
الى الحضور الوضعي انما يكون من حيث التأثر الحسي وهو الانفعال لا من حيث الادراك النفساني وهو حصول الصورة واحتجوا ايضا على ان
التخيل بقوة جسمانية بحجج ثلث اولها وهي اقوى الادلة المذكورة في هذا الباب انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين لكل منهما
جهة معينة فلا شك في تميز كل من المربعين الطرفين عن الآخر في الخيال فذلك الامتياز اما لذاتيهما او لوازم ذاتيهما او لامر غير لازم وأما
الاولان باطلان لان المربعين الطرفين متساويان في الماهية واما القسم الثالث فغير اللازم المميز اما ان يتوقف حصوله لاحدهما على فرض
فارض واعتبار معتبر او لا يلزم والاول بط اما اولا فلانا لا نحتاج في تخيل احد المربعين يمينا والآخر شمالا الى فرض اختصاصها بعارض والا
لكان يمكننا ان نعل المربع الايمن على البصير بعينه المربع الايسر وذلك ظ الفساد واما ثانيا فلان الفارض لا يمكنه ان يخصصه بذلك
العارض الا بعد امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العروض يلزم الدور واما ان لا يتوقف ذلك الاختصاص على فرض فارض
وجب ان يكون ذلك بسبب الحامل وذلك اما ان يكون هو الحامل الاول اى المادة الخارجية او الحامل الثاني وهو الذهن والاول بط
اما اولا فلانا كثيرا ما نتخيل ما ليس له في الخارج وجود مع انه لا يمكن حصول النسبة الى العدم الصرف واما ثانيا فلانه لو كان محل المربعين
الخياليين واحدا لم يمكن انتساب احدهما الى احد المربعين الخارجيين اولى من انتسابه الى الآخر فاذن هذا الامتياز بسبب القابل الثاني
وهو الذهن فان محل احد المربعين غير محل المربع الآخر والا لامتنع ان يختص احدهما بعارض مميز دون الآخر وهذا لا يعقل الا اذا كان محل
التخيلات جسما فان قيل اليس يمكننا ان نعقل مربعا كليا ويقرن به كونه يمينا او يسارا ونميزه في العقل حتى بين المربع الايمن والمربع الايسر
فنقول المربع الكلي امر يقرن به العقل احد التيامن والتياسر فيكون ذلك بفرضه حتى انه يتمكن من تغيير ذلك الفرض واما في التخيل فالاول
غير حاصل بالفرض لان المربع المعين الذي على الايمن لا يمكننا ان نفرض بالفرض حتى يتغير هو في نفسه في الخيال مربعا ايسر فظهر الفرق ذاتيهما

الذهن

ان الصور الخيالية مع تساويها في النوع وقد يتفاوت في المقدار فيكون البعض اصغر والبعض اكبر وذلك التفاوت اما للماخوذ منه
او للاخذ والاول باطل لانا قد نتخيل ما ليس بموجود في الخارج فتعين الثاني وهو ان الصورة تارة يرتسم في جزء اكبر وتارة في جزء اصغر
وثالثها انه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد ويمكننا ذلك في جزئين ولو كان ذلك الجزآن لا يتميزان في
الوضع لكان لا فرق بين المتعذر والممكن فاذن الجزآن متميزان في الوضع والجواب عن الحجة الاولى بوجهين النقض والحل اما الاول
فانا نتخيل الامور العظيمة فاذا انطبع في الروح الخيالي من الصورة الخيالية ما يساويه فالذي يفضل عليه اما ان ينطبع في الروح الخيالي
او لا ينطبع فان لم ينطبع فيه فقد بطل قولهم ان التخيل لاجل هذا الانطباع فان انطبع فيه ما يساويه وانطبع فيه ما يفضل عليه ويكون
محل ما يساويه ومحل ما يفضل عليه شيئا واحدا مع انا نميز بين القدر المساوي والقدر الفاضل وذلك يدل على ان الصورتين
الخياليتين وان حصلا لشيء واحد فانه يمكننا ان نميز بينهما واذا كان كذلك فلا يلزم من حصول صورتي المربعين الطرفين في النفس ان لا يتميز في
الخيال احدهما عن الاخر وعلى الجملة فالانسان ربما طاف العالم وشاهد البلدان ويكون مع ذلك حافظا للمجلدات فان كان لصورة كل
من تلك الامور جزء من الدماغ متميز عن الجزء الذي لم يرتسم فيه صورة الشيء الاخر فمن المعلوم ان القدر القليل منه لا يفي بذلك وان لم
يجب ان يكون لكل صورة خيالية محل على حدة بل يجوز ان يكون في محل واحد صور كثيرة ومع ذلك يكون البعض متميزا عن البعض فح لا يلزم
من ارتسام جميع الصور في النفس ان لا يتميز بعضها عن البعض واما وجه الحل فهو ان تلك الصور ما كانت النفس قابلة لها بل النفس فاعلة وهوية كل
من المربعين بامر لازم لهوية المجعولة للنفس وليست هوية المربع الخيالي كهوية المربع الخارجي حتى يكون لها مادة جسمانية قابلة للتشكلات
المختلفة لاجل اسباب خارجة بل هي امر بسيط صوري لا مادة له وانما المخصص لهويته من جهة الفاعل المتخيل حتى ان الوهم اذا توهم القسمة
والانفكاك في مقدار موجود في الوهم الى قسمين لم يلزم منه وجود مادة مشتركة بين ذلك المقدار وبين ذينك القسمين كما يلزم في التقسيم
الخارجي لان ذينك القسمين يحصلان بمجرد انشاء الوهم من غير ان يكونا من سنخ ذلك المقدار الاول فجميع ما يتصوره الخيال او الوهم ويوجد
في الذهن من قبيل الانشاء والابداع من الجهات الفاعلية دون التكوين والتخليق من المخصصات القابلية وهي كصدور الافلاك
من المبادي العالية من حيث ان منشأ صدورها وتخصصها تصورات تلك المبادي والفرق ان تصورات المبادي من لوازم ذاتها وغير
ماخوذة من سبب خارجي واما ههنا فليس كذلك بل للمحسوسات الخارجية اثر في انشاء هذه الصور في عالم الخيال بالاعداد والتخصيص فنقول
اذا ادرك الحس صورا خارجية كمربع مجنح بمربعين على نسبة مخصوصة مثلا في الخارج وذلك الشكل لا يكون موجودا في الخارج الا بعوارض
مفارقة خارجية مادية زائدة على هيئة المربع جعلا ووجودا لكونه موجودا في مادة قابلة للانقسام فالخيال ان يفعل بذاتها صورا
مثلها او مخالفة لها جعلا واحدا بسيطا وان كان على الوجه المعهود في الخارج في الجهات والاوضاع ولا يلزم من ذلك ان يكون الخيال
ذا جهة ووضع اذ صورة الجهة والوضع لا يلزم ان يكون ذات وضع وجهة فاذا تقرر هذا فنقول قول المعترض ان تخصص هذا
المربع الخيالي ان تخصص هذا المربع الخيالي ليس بفرض فارض واعتبار معتبر قلنا لا نم بل تخصصه بمجرد اعتبار المعتبر وتصوره وجعله
جعلا بسيطا قوله والا لامكننا ان نعمل بالمربع الايمن عملا به يصير المربع الايمن الايسر قلنا تخصيص الفاعل للامر الصوري الذي لا مادة له
ليس الا جعل هويته الصورية لا افادة صفة او عرض على مادة وليس في المربع الخيالي الا صورة المربع الخاص بعينه الحاصل من الفاعل النفساني
اختراعا بسيطا وبالجملة اذا ارادت النفس ان تجعل هذا المربع الخيالي مربعا اخر وهذا المقدار مقدارا اخر واردت تقسيم مقدار بعينه
الى قسمين لا يمكن لها ذلك اذ ليس لتلك الامور تركيب من مادة قابلة وصورة غيرها حتى يكون هناك مجعول ومجعول اليه بل كل واحد
من تلك الامور صورة فقط بلا مادة قابلة وتلك الصور عين تصور النفس ومشيتها وارادتها فاذا انقسم مقدار خيالي الى قسمين كان ذلك
في الحقيقة انشاؤهما ابتداء لا من شيء سواء عدم المقدار الاول او لا واذا عدم فلم يعدم الى شيء ليلزم وجود مادة قابلة هناك
يحتاج الى مخصص من خارج كما هو شأن الخارجيات المادية اما الجواب عن الحجة الثانية وهي ان الصور الخيالية قد تتفاوت في المقدار
مع اتحادها في النوع فنقول هذا التفاوت ليس للماخوذ منه ولا للاخذ بان يكون مادة قابلة لها بل حاصل للماخوذ بفعل الاخذ
انشاء دون قبول واتصاف واما عن الحجة الثالثة فنقول انا لا ننكر تغاير الاشباح وتعدد مقاديرها واختلافها في الاشارة الخيالية
لكن لا يلزم من ذلك كون النفس جوهرا ماديا او كونها غير مدركة للجزئيات والخياليات واعلم ان الامتياز في الاشارة الخيالية لا
يوجب كون الصور المقدارية الموجودة في عالم الخيال والمثال ذوات اوضاع حسية موجودة في جهة من جهات هذا العالم المادي

المستقبل المتجدد الزماني ليلزم المنافاة بين تجرد النفس وتصورها للصور المقدارية والاشباح المثالية وسيأتي تحقيق هذه المسئلة في مباحث المعاد وحشر الاجساد واحتجوا على ان الوهم قوة جسمانية بانه لما ثبت كون الخيال جسمانيا وجب ان يكون الوهم الذي لا يدرك الا ما يكون متعلقا بصورة جسمانية كذلك وتوضيحه ان مدرك الوهم اما ان يكون الصداقة المطلقة او صداقة هذا الشخص اما الاول فباطل لانه امر كلي ادراكه بالعقل وكلامنا في الادراكات الجزئية فبقي الثاني لكن المدرك لصداقة هذا الشخص وجب ان يكون مدركا لهذا الشخص لان ادراك المركب او التصديق بثبوت احدهما للآخر لا يمكن الا بتصور الطرفين فاذن الوهم مدرك لهذه الصورة الشخصية لكن قد ثبت ان مدرك الصورة الجزئية قوة جسمانية فالوهم اذا جسماني والجواب عن هذه الحجة انا قد بينا ان مدرك الصور الخيالية الجزئية قوة غير بدنية ولا مادية فالوهم اولى بكونه غير مادي والتحقيق ان وجود الوهم كوجود مدركاته امر غير مستقل الذات والهوية ونسبته مدركاته الى مدركات العقل كنسبة الحصة من النوع الى الطبيعة الكلية النوعية فان الحصة طبيعة مقيدة بقيد شخصي على ان يكون القيد خارجها والاضافة اليه داخلا فيها على انها اضافة لا على انها مضاف اليه وعلى انها نسبة وتقييد لا على انها ضميمة وقيد فالعداوة المطلقة يدركها العقل الخالص والعداوة المنسوبة الى الصورة الشخصية يدركها العقل المتعلق بالخيال والعداوة المنضمة الى الصورة الشخصية يدركها العقل المشوب بالخيال فالعقل الخالص مجرد عن الكونين ذاتا وفعلا والوهم مجرد عن هذا العالم ذاتا وتعلقا وعن الصورة الخيالية ذاتا لا تعلقا والخيال مجرد عن هذا العالم ذاتا لا تعلقا ونسبة الارادة اي القوة الاجماعية الى الشهوية الحيوانية في باب التحريك كنسبة الوهم الى الخيال في باب الادراك وكل واحدة منهما عندنا قوة مجردة عن المادة لكن لم نجد في كلام احد ما يدل على ان المحركة الشوقية جسمانية والتي لا خلاف لاحد ولا شبهة في كونها جسمانية هي المحركة الفاعلة القريبة لا الباعثة وهي المسماة بالقدرة لانها عبارة عن قوة قائمة بالاعصاب والعضلات المميلة لها بالقبض والبسط والجذب والدفع وكذا حكم الطبيعة المحركة للاجسام البسيطة والمركبة بالمباشرة محركاتها الطبيعية والقسرية والنفسانية لان القسرية راجعة الى الطبيعية والنفسانية ايضا لا يمكن الا باستخدام الطبيعة والله ولي الجود والحكمة **فصل** في تعديد مذاهب القدماء في امر النفس ذكرها الشيخ في الشفاء ونقضها ونحن نحمل كلامهم على الرموز ونأولها تأويلات حسنة بقدر ما يمكن ان شاء الله قال قد اختلف اقوالهم في ذلك لاختلاف المسالك اليه فمنهم من سلك الى علم النفس من جهة الحركة ومنهم من سلك اليه من جهة الادراك ومنهم من جمع المسلكين ومنهم من سلك طريق الحيوة غير مفصلة فمن سلك منهم طريق الحركة فقد كان يخيل عنده ان التحريك لا يصدر الا عن محرك وان المحرك الاول يكون لا محالة متحركا بذاته وكانت النفس محركة اولية اليها ينتهي التحريك من الاعضاء بالعضل والاعصاب فجعل النفس متحركة بذاتها وجعل لذلك جوهرا غير مائت معتقدا ان ما يحرك لذاته لا يجوز ان يموت قال ولذلك الاجسام السماوية ليست تفسد والسبب فيه دوام حركتها فمنهم من منع ان يكون النفس جسما وطلب الجسم المتحرك لذاته ومنهم من جعلها ما كان من الاجرام التي لا تتجزى كريا لسهولة دوام حركته وزعم ان الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس وان النفس غذاء النفس يستبقي النفس بادخاله بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء التي هي الاجرام التي لا تتجزى التي هي المبادي وانها متحركة بذاتها كما ترى من حركة الهباء دائما في الجو ولذلك صلحت لان تحرك غيرها ومنهم من قال انها ليست هي النفس بل ان محركها هو النفس وهي فيها وتدخل البدن بدخولها ومنهم من جعل النفس نارا ورأى ان النار دائم الحركة واما من سلك طريق الادراك فمنهم من رأى ان الشيء انما يدرك ما سواه لانه متقدم عليه ومبدأ له فوجب ان يكون النفس مبدأ فجعلها من الجنس الذي كان يراه مبدأ اما نارا او هواء او ارضا او ماء ومال بعضهم الى القول بالماء لشدة رطوبة النطفة التي هي مبدأ التكون وبعضهم جعلها جسما بخاريا اذ كان يرى البخار مبدأ الاشياء وكل هؤلاء كان يقول ان النفس انما تعرف الاشياء كلها لانها من جوهر المبدأ لجميعها وكذلك من رأى ان المبادي هي الاعداد جعل النفس عددا ومنهم من رأى ان الشيء انما يدرك ما هو شبيهه وان المدرك بالفعل شبيه للمدرك بالفعل فجعل النفس من الاشياء التي يراها عناصر وهذا هو قول انباذقلس فانه جعل النفس مركبة من العناصر الاربعة ومن الغلبة والمحبة وقال انما يدرك النفس كل شيء بشبيهه فيها واما الذين جمعوا الامرين فكالذين قالوا ان النفس عدد محرك لذاته فهي عدد لانها مدركة وهي محركة لذاتها لانها محركة اولية واما الذين اعتبروا امر الحيوة غير مفصلة فمنهم من قال ان النفس حرارة غريزية لان الحيوة بها ومنهم من قال بل برودة وان النفس مشتق من النفس والنفس هو الشيء المبرد ولهذا بالاستنشاق يحفظ جوهر النفس ومنهم من قال بل النفس هو الدم لانه اذا سفح الدم بطلت الحيوة ومنهم من قال بل النفس مزاج لان المزاج ما دام ثابتا لم يتغير صحة الحيوة ومنهم من قال بل النفس تاليف ونسبة بين العناصر وذلك لانا نعلم ان تاليفا ما يحتاج اليه حتى يكون من العناصر حيوان ولان النفس

تاليف فلذلك يميل الى المؤلفات والاورايح والطعوم ويلتذ بها ومن الناس من ظن ان النفس هو الاله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وانه يكون فى كل شىء بحسبه فيكون فى شىء طبعا وفى شىء نفسا وفى شىء عقلا سبحانه وتعالى عما يشركون قال فهذه هى المذاهب المنسوبة الى القدماء الاقدمين فى امر النفس وكلها باطل ثم شرع فى نقض ما قالوه وابطالها وتزييفها اقول نقض ظواهر هذه الاقوال وابطالها فى غاية السهولة بعد ان ثبت ان النفس جوهر مفارق الذات عن الاجسام وكل من له ادنى بضاعة فى الحكمة يعلم ان النفس جوهر شريف ليس من نوع الاجسام الدنية كالنار والماء والهواء والارض ولا من باب النسب والتاليفات كيف يذهب على الحكماء السابقين كانباذقلس وغيره ان يجعلوا ما يعلمه من له ادنى معرفة فى علم النفس واحوالها فان التاويل والتعديل لكلامهم اولى من النقض والجرح فنقول ومن الله التوفيق اما قولهم ان النفس متحركة لكونها محركة اولية فكلام صحيح مبرهن عليه ولا يلزم منه كون النفس جرما من الاجرام اما حركاتها فى ذاتها بحسب الشدة فقد ثبت بيانها بالبرهان وتقدم ذكرها فتذكر مجملا من ان لها تطورات جوهرية وتحولات ذاتية من حد الاحساس الى حد التعقل فتارة يتحد بالحس وذلك فى اوايل حدوثها وتكونها وطورا تبلغ الى حد التخيل فتتحد بالخيال واذا بلغ الى مقام محض عندها المعقولات مشاهدة تصير عقلا مفارقا متبرى الذات عن الاجرام والجرميات وما اسخف القول بان النفس عند كونها صورة الطفل بل الجنين الى كونها عقلا بالفعل مستحضرة للمعقولات مجاورة للملأ الاعلى عند المقربين جوهر واحد بلا تفاوت فى ذاته انما التفاوت فى اضافاته وعوارضه اللازمة حتى ان النفس البله والصبيان ونفوس الانبياء عليهم السلم متحدة بالحقيقة والمهية وانما الاختلاف والتفاضل بينهم بضمايم خارجة بعضها من باب السلوب والاضافات وبعضها من باب الانفعالات وبعضها من باب الكيفيات فاذا كان كذلك كان فضيلة افراد الانسان بعضها على بعض لشىء خارج عن الانسانية فاذا الفضيلة بالذات لذلك الشىء لا للانسان فاذا قيل النبى اشرف افراد الانسان كان معناه ان شيئا خارجا من حقيقته وحقيقة امته كالعلم والقدرة هو اشرف منهم فلا فضيلة له فى ذاته بذاته من حيث هو بشر وجهية على ساير الافراد وهذا قبيح فاسد عندنا فان جوهر نفس النبى بحسب هويته التامة اشرف جواهر النفوس الادمية واشدها قوة وكمالا ونورا واقواها جوهرا وذاتا وهوية بل ذاته بذاته بحيث بلغت الى غاية مرتبة كل نفس وعقل كما قال لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل وان كان مماثلا لها فى المهية الانسانية من حيث وجوده الطبيعى البشرى كما فى قوله تعالى انما انا بشر مثلكم فظهر ان للنفس تطورات وشئون ذاتية واستكمالات جوهرية وهى دائمة التحول من حال الى حال ومن راجع الى ذاته يجد ان له فى كل وقت وآن شانا من الشئون المتجددة واما قولهم ان المحرك الاول يكون لا محالة متحركا بذاته فهو ايضا صحيح لان مرادهم من المحرك الاول هو الفاعل المباشر للتحريك وهو اما الطبيعة او النفس فيما له نفس وقد مر بيان هذا المطلب فى مباحث القوة ومباحث الحركة اى بيان ان العلة القريبة للحركة الطبيعية كالكمية والكيفية والاينية والوضعية لا بد ان يكون جوهرا متبدل الهوية والوجود وان كانت ثابتة المهية والمراد من الحركة الطبيعية فى قولنا هذا ما يشمل الحركة النفسانية الوضعية التى فى الافلاك لانها ايضا صادرة من طبيعة الفلك التى هى نفسه باعتبار ان لها الادراك والارادة والحركة النفسانية الكمية التى فى النبات والحيوان لان هذه الحركات طبيعية بوجه ونفسانية ايضا وبالجملة فما من حركة ذاتية الا ومباشرها الطبيعة السارية فى الجسم وهذه الطبيعة قد ثبت تجددها وتبدلها بحسب الهوية الوجودية كما علمت بالبرهان ولا ينفك جسم طبيعى من هذا الجوهر فى الفلك والحيوان والنبات لا ينفك عن النفس بمعنى ان النفس كمال هذا الجوهر وتمامه لا ان الطبيعة فى ما له نفس شىء وجود والنفس فيه جوهر اخر له وجود اخر حتى يكون فى شخص واحد جوهران متباينان فى الوجود احدهما طبيعة والاخر نفس فان ذلك ممتنع جدا بل كل شخص طبيعى له ذات واحدة وهى وجوده وبها هويته وشخصيته فمن حيث كونها مبدء الحركات والانفعالات المادية طبيعة ومن حيث ادراكها وتدبيرها نفس وايضا قد علمت فى الفصل ان النفس التى فينا بعينها هى مبدء الحس والحركة والتخيل والوهم والتعقل كل ذلك بالبرهان فقد ثبت وتحقق حقية كلام الاقدمين ان المحرك الاول للحركات الذاتية امر متحرك لذاته يعنى هويته ووجوده وان النفس هى المحركة الاولية فما له نفس البهايم التى تحرك من الاعضاء بالعضل والاعصاب وذلك من حيث كونها عين الطبيعة المتجددة الهوية لذاتها وبها يقع جميع الحركات والاستحالات حتى القسرية والاتفاقية والارادية لما مر ان مرجعها الى الطبيعة والنفس واما قولهم ان ما يتحرك لذاته فهو لا يموت فكلام حق لان مرادهم منه ان ما ينبعث حركته من ذاته ومقوم صورته لا من غيره لا يموت فالاجسام بما هى اجسام مائتة لان مبدء حركاتها امر خارج عن جسميتها اعنى الجسم بالمعنى الذى هو مادة وكل ما ينبعث الحركة من ذاته بذاته فهو لا محالة متوجه الى الكمال الذاتى الجوهرى وكل ما يتوجه نحو الكمال بحسب الفطرة الاولى فهو لا يموت بل يتحول من نشأة الى نشأة اخرى ومن دار الى دار اعلى والحركة المنبعثة عن الذات ليست

الانفسانية واما هذه الحركات الطبيعية التي للبسائط العنصرية من مكان الى مكان فليست منبعثة عن ذات المحرك اذ شرط انبعاثها عن الطبيعة خروجها عن احيازها الطبيعية فهي بسبب امر خارج عن ذات المحرك واما حركات المركبات المعدنية والنباتية فهي ايضا مفتقرة في انبعاثها الى امور خارجة كحرارة طابخة او برودة جامعة او رطوبة لقبول الاشكال والتحولات وغير ذلك واما الحركة الذاتية التي للطبيعة فهي وان كانت منبعثة عن الذات لكن الطبايع العنصرية البسيطة لتضادها متفاسدة غير باقية بالعدد واما جواهر النفوس الحيوانية فتابعة الاجرام الفلكية التي هي عين نفوسها فهي حية مجبوة ذاتية لانها دائمة العشق الى منزل البقاء وحركتها الى الكمال الاخروي لها وتلك النفوس ان كانت عقلية كالنفوس الفلكية والكاملين في العلم من النفوس الانسانية فلها حشر الى الله تعالى في دار المفارقات العقلية وان لم تكن عقلية بل وهمية او خيالية فلها ايضا حشر الى عالم النفوس على طبقاتها في الشرف والدنو والسعادة والشقاوة فان التفاوت في المعاد لابناء الاستكمال في الوجود النفساني بحسب الجربزة الشيطانية او الشهوة البهيمية او الغلبة السبعية فانها كمالات لتلك النفوس ورذائل للنفس الانسانية واما من جعل النفس جسما اراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية ولم يرد بالجسم هذه الاجسام الطبيعية الواقعة تحت الحركات والانفعالات بل شبحا برزخيا صوريا اخرويا بالاعضاء حيوانية وتلك النفس صورة حيوانية حية بذاتها ليست حيوتها بامر عارض عليها كهذه الاجسام وبوساطتها يتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي وبه يدرك الجزئيات والحسيات كما اتفق عليه جميع السالكين والمكاشفين وذلك الجسم هو الصورة التي يراها الانسان في المنام حيث يجد نفسه متشكلا مصورا بالجوارح واعضاء وانه يرى بشخصه في المنام يدرك ادراكات جزئية ويعمل اعمالا حيوانية فيسمع باذنه ويرى بعينه ويشم بانفه ويذوق بلسانه ويلمس ببشرته ويبطش بيده ويمشي برجليه وهذه كلها اعضاء روحانية غير هذه الاعضاء الطبيعية واما قول من قال انها هي من الاجرام التي لا تتجزى فاراد بها الاجرام المثالية التي لا مادة لها وقد مر بيان انها لا تقبل القسمة الوهمية فضلا عن الخارجية اذ لا مادة لها فقسمتها بالوهم يرجع الى ايجاد الوهم فردين اخرين منها ابتداء لا بجعل جسم جسمين وكذا وصل الجسمين الخياليين جسما واحدا عبارة عن ايجاد جسم آخر من كتم العدم واما نسبة الكروية الى النفس فلانها ابسط الاشكال ولهذا كانت الافلاك كرية فالنفس اذا تصورت وتشكلت ودخلت في عالم الطبيعة كانت كرة كالافلاك لكونها اسهل حركة كما قالوا اذ بالحركة يخرج كمالات النفوس من القوة الى الفعل ثم التركيب الاتحادي بين النفس والبدن ثابت عندنا كما ذهب اليه ايضا بعض المتاخرين فاتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنى الذي هو جنس محقق لكونها مبدء فصله وتمام ذاته وان لم يتصف بما هو مادة وهي صورة ومعلوم ان اعتبار الجنس والفصل غير اعتبار المادة والصورة وفي اعتبار الاول كما يتصف الاجسام بصفات النفوس كذا يتصف النفوس بصفات الاجسام ولذلك نشير الى نفسك بانك كاتب جالس فكون النفس الفلكية كرة من هذا القبيل واما قولهم ان الحيوان يستنشق النفس بالتنفس فالمراد ان في الحيوان روحا بخاريا من قبيل الاجرام الفلكية في الصفاء واللطافة وهو خليفة النفس في البدن الطبيعي وبالنفس يتقوى عند الروح وتتغذى بالهواء المعتدل جوهره ولما كان هذا الجوهر حاملا لقوة الحس والحركة النفسانية ومفاضا من النفس على الدوام في هذا البدن الطبيعي اطلقوا عليها اسم النفس وقد ذكره الشيخ في بعض رسائله بلغة الفرس بهذه العبارة روح بخاري وجان كويند ونفس ناطقه را روان واما من قال انها ليست هي النفس بل ان محركها هو النفس وهي فيها ويدخل البدن بدخولها فكلام حق لاغبار عليه ويرجع الى ما اولنا الكلام السابق عليه فهما متوافقان من غير تناقض واما من قال ان النفس نار وان هذه النار دائمة الحركة فلم يرد بها هذه النار الاسطقسية بل في الوجود نار اخرى هي حرارة جوهرية يتصرف في الاجسام بالاحالة والتحليل وهي الطبيعة وفوقها نار النفس الامارة بالشهوة والغضب وهي التي تطلع على الافئدة كما اشير اليها في الكتاب الالهي واذا كسرت سورتهما بفعل الطاعات والرياضات صارت النار نورا والنفس الامارة مطمئنة واما السالكون مسلك الادراك فقولهم ان الشيء انما يدرك ما سواه لانه متقدم عليه في غاية القوة والاستقامة فان المعلوم بالذات هو الصورة الحاضرة عند المدرك وقد علمت ان ادراك الشيء هو وجوده للمدرك ووجود شيء لشيء لا يكون الا بعلاقة ذاتية بينهما وليست العلاقة الذاتية الا العلية والمعلولية ولكن نسبة الصورة المدركة الى الذات العالمة نسبة المجعول الى الجاعل لا نسبة الحلول والانطباع كما علمت في مباحث الوجود الذهني وفي مباحث الابصار وغيرهما واما جعل بعضهم النفس من الجنس الذي كان يراه المبدء اما نارا او هواء او ارضا او ماء فلعله اراد من المبدء — القريب لتدبير الاجسام وتصريفها فمن جعلها نارا اراد بها ما مر ذكره ومن جعلها هواء فلعله اراد به الشوق والمحبة فان النفس عين المحبة ثم التعبير عن المبدء الاول بالعشق

تمام

ما شاع في كلام العرفاء وللناس فيما يعشقون مذاهب ومن جعلها ماء فاراد به عين ماء الحيوة الذي به حيوة كل شيء ذي نفس كما قال تعالى
ومن الماء كل شيء حي والنفس حيوة الجسم كما ان العقل حيوة النفس ولهذا عبر بعض الاوايل عن العنصر الكل بالعنصر الاول وجعله ماء
وربما كان المراد بالعنصر الاول الوجود الفايض منه تعالى على الموجودات كلها على الترتيب ومن سماها ارضا فلكونها في ذاتها قابلة
للعلوم والصور الادراكية الفايضة عليها من سماء العقل فالنفس القابلة للصور العلمية ارض الحقايق في مرتبة كونها عقلا هيولانيا
فيفاض عليها المعارف العلمية النازلة من سماوات العقول الفعالة كما ينزل الامطار التي بها يحيي الارض بعد موتها وقد ورد في الحديث
ان القلوب يحيي بالعلم كما يحيي الارض بوابل السماء ومن راى ان المبادي هي الاعداد وجعل النفس عددا فاراد من العدد كما اراد اصحاب
فيثاغورس في تاويل كلامهم ان المبدء الاول واحد حقيقي وهو مبدء الاشياء كما ان الواحد العددي مبدء الاعداد لكن المبدئية والثانوية
والثالثية والعشرية في هذه الاعداد الجسمانية الكمية ليست ذاتية لهذه الوحدات فكل ما صار اولا يمكن له ان يصير ثانيا والثاني منها
يجوز ان يكون اولا بخلاف المبدء الاول تعالى فمبدئيته واوليته عين ذاته وكذا ثانوية العقل الاول عين ذاته لا يتبدل وكذا مرتبة
النفوس بعد مرتبة العقول فاطلاق العدد على المبادي العقلية والنفسية من جهة ترتيبها في الوجود ترتيبا لا يمكن تبدله فالعددية فيها
ذاتية وفي غيرها عرضية فهي الاعداد بالحقيقة كما ان الوحدة والاولية ذاتية للحق الاول وفيما سواه اضافية فهو الواحد الحق وما سواه
زوج تركيبي واما من راى منهم ان الشيء انما يدرك شبيهه وان المدرك بالفعل شبيه بالمدرك فقوله حق وصواب وقد تكرر منا في هذا
الكتاب ان المدرك دائما من جنس المدرك فاللمس يدرك الملموسات وهو من جنسه وكذا الذوق يدرك المذوقات وهو من جنسه والنور
البصري يدرك المبصرات والخيال يدرك المتخيلات والوهم يدرك الوهميات والعقل للعقليات وبالجملة كل قوة ادراكية انما تصير بصورة
المدرك بخروج ذاتها من القوة الى الفعل ولا شبهة في ان القوة القريبة والاستعداد القريب من الشيء من جنس صورة ذلك الشيء وفعليته
ثم انك قد علمت بالبرهان القطعي اتحاد العقل بالمعقولات والحس بالمحسوسات والاتحاد اشد من الشبه وعلمت ان النفس اذا صارت عقلا
تصير كل الاشياء وهي ايضا الان تتحد بكل من الاشياء التي تستحضرها في ذاتها اعني صور تلك الاشياء لا اعيانها الخارجة عنها ولا يلزم
من ذلك تركيب النفس من تلك الامور الخارجية ولا من صورها ايضا بل كلما صارت النفس اكمل صارت اكثر جمعا للاشياء واشد بساطة
اذ البسيط الحقيقي كل الاشياء كما مر برهانه واما قول الجامعين بين الامرين الادراك والحركة فاذا صح تاويل الكلام في كل واحد منهما صح
في المجموع واما المعتبرون امر الحيوة في سلوك معرفة النفس فمن قال ان النفس حرارة غريزية فالحار الغريزي قد ثبت انه جوهر سماوي منبعث
في البدن عن النفس وتفعل النفس به الافعال الطبيعية والنباتية والحيوانية وهذا الجوهر الحار هو الروح الحيواني وهو عندنا بسيط غير مركب
من الاسطقسات وقد مر انه خليفة النفس ومتصل بها ومن قال انها برودة فلعله تجوز بها عن كيفية حالها وعلمها اليقيني او راحة البدن
بها وسلامته عن الافات ما دامت النفس حافظة للمزاج واما من قال انها الدم فالدم لكونه مركب الروح البخاري وهو يجري في كل البدن
وبتوسطه تسري الحيوة في الاعضاء فاطلق اسم النفس عليه اما من باب الاشتراك او التجوز واطلاق النفس على الدم شايع في هذا الزمان ايضا
واما من قال ان النفس تاليف اراد به المؤلف بالكسر لانها يؤلف بين عناصر البدن واجزائها على نسبة وفقية فيها احدية الجمع او اراد به
المؤلف بالفتح لان جوهرها مؤلف من معان وصفات على نسبة معنوية شريفة نورية ينشأ منها النسب الاعتدالية المزاجية في البدن
وهذه كلها ظلال لها وحكايات عنها فان جميع ما يوجد في العالم الادنى الطبيعي من الصور واشكالها واحوالها توجد نظايرها في العالم الاعلى
على وجه اشرف واعلى واما قول من قال انها هو الاله فلعله اراد به الفناء في التوحيد الذي نقل عن اكابر الصوفية لا المعنى الذي ادعاه القرامطة
والملاحدة تعالى عما يقول الملحدون واما من قال انه في كل شيء بحسبه ويكون في شيء طبعا وفي شيء نفسا وفي شيء عقلا فلست اصحح كلامه حذرا
عن سوء الادب لكني اقول النفس الانسانية في شيء طبع وفي شيء حس وفي شيء خيال وفي شيء عقل فهي الجوهر العاقل المتخيل السميع البصير الشام
الذائق اللامس الغاذي النامي المولد وهي مع ذلك جوهر بسيط غير منقسم جعلها الله مثالا له ذاتا وصفة وخليفة له في هذا العالم ثم في
العالم الاعلى وجعل معرفتها سببا للمعرفة به فهذا ما تيسر لنا في تاويل رموزهم واظهار كنوزهم ثم ان في ما ذكره الشيخ في مناقضة كلامهم
بعض مناقشات وابحاث نريد ان نشير اليها الاول في قوله اما الذين تعلقوا بالحركة فاول ما يلزمهم من المحال انهم نسبوا السكون الى النفس فان
كان تحركها علة للتحريك فلم يجعل تسكينها اما ان يصدر عنها وهي متحركة بحالها فيكون نسبة تحريكها بذاتها الى التحريك والتسكين واحدة الى
آخره فانا نقول التحريك البدني الذي ينسب تحريك النفس ليس المراد به هذا التحريك المكاني الارادي الذي ينبعث من النفس بواسطة داع

خارجية وامور لاحقة واسباب معدة لحركة الارادية من مكان الى مكان جلبا للنفع او الملايم ودفعا للمضار او المولم انما المراد بذلك التحريك ما يقع بحركات الاستحالية الطبيعية التى يقع بها التغذية والتنمية والنضج والاحالة وغيرها مما لا يخ بدن الحيوان عنها لحظة فى حركة الحيوان ومقابلها سكون الموت عند انقطاع تعلق النفس عن البدن ففاعلية النفس لهذه الحركة اللازمة للحيوانية ذاتية واما فاعليتها للحركات الارادية فهى امر عرضى يشاركه الاسباب الخارجية ونسبة هذه الى تلك كنسبة الكتابة الى تصوير الاعضاء وكنسبة طبخ الطعام فى القدر الى هضم الغذاء فى المعدة وبالجملة هذا التحريك لازم لا ينقطع من النفس ما دام البدن حيا ولا ينتهى الى التسكين ما دامت النفس نفسا والبدن بدنا والثانى فى قوله فقد عرفت بما سلف انه لا متحرك الا من محرك وانه ليس شئ متحركا من ذاته اقول حق ان يكون كل متحرك يحتاج الى محرك غيره لكن قد مر ان كل ما يتحرك فى مقولة من المقولات الاربع العرضية يحتاج الى المحرك يفيد لها الحركة وكل ما يتحرك فى مقولة الجوهر كالطبيعة المتجددة الوجود يحتاج الى جاعل يجعلها متحركا وقد مر الفرق بين عوارض الوجود وعوارض الماهية وكذا بين اختلاف الجهتين فى الخارج كما فى القوة والفعل وبين اختلافهما بحسب التحليل الذهنى كما فى الوجود والماهية والحركة فيما يتحرك لذاته هى نحو وجوده وتجدده فى الوجود الى الجاعل يحتاج الى جاعل يفيد ذاته لا الى جاعل يصفه بالوجود اذ الوجود ليس وصفا زائدا على الماهية خارجا بل ذهنا وعلى اى الوجهين فحاجة كل متحرك الى محرك غيره غير ثابت وكذا انتهاء المتحركات الى محرك غير متحرك الثالث ان قوله هذه الحركة لا يخ اما ان يكون مكانية او كمية او كيفية او غير ذلك الى آخره مدفوع بان هذه الحركة خارجة عن الاقسام المذكورة لانها حركة جوهرية اشتدادية ولم يقم برهان على نفى الاشتداد الجوهرى وما ذكره الشيخ فى ابطاله قد مر بيان ضعفه ووهنه الرابع ان قوله واما الحركة على سبيل الاستحالة فاما ان تكون حركة فى كونها نفسا فيكون اذا تحركت لا تكون نفسا واما حركة فى عرض من الاعراض فاول ذلك انه لا يكون محركها من محركها الى آخره اقول فيه ان الشيخ قد خلط فى كل موضع اراد ابطال الاستحالة فى الجوهر بين الوجود والماهية وجعل الحركة الكونية عبارة عن خروج الشئ فى كل آن الى ماهية اخرى بالفعل وليس الامر كذلك فان الاشد والاضعف وان كانا متباينين فى النوعية لكن تباينهما بالماهية عند ما كان الوجود حاصلا لهما بالفعل واما عند الحركة الاشتدادية فللكل وجود واحد شخصى لا ماهية له ماهية واحدة لها فى كل آن مفروض حد من الوجود بالقوة القريبة من الفعل كما مر بيانه فالحركة فى الاكوان الحيوانية مثلا لا يستلزم الا خروج المتحرك من كون حيوانى الى كون آخر حيوانى لا خروج الحيوانى من الحيوانية الى غيرها كالفلكية مثلا اذ كل ما يقبل الاشد والاضعف يجوز فيه الاشتداد والتضعيف فى مقولة الجوهر عندنا كمقولة الكيف فى انه يقبلهما لجواز بعض انواعه المتعلقة بالمواد حركات الاستحالة الجوهرية فكما ان الاشتداد لا يخرج السواد الى غير السواد بل يخرجه من نوع منه الى نوع آخر او من شخص فقط الى شخص آخر اما بالقوة كما فى اوساط الحركة او بالفعل كما فى انتهاء الحركة فكذلك لا يخرج الجوهر الى مقولة اخرى ولا الى جنس آخر غيره اللهم الا ان كان الا فى حركات كثيرة يؤدى بالمتحرك الى غير جنسه كالسواد فى تضعفه حتى يخرج من جنسه الى غير جنسه وكالانسان فى استكمالات نفسه حتى يصير ملكا من الملئكة او فى اعوجاجات نقصها حتى يصير شيطانا او بهيمة ثم ان نفسية النفس وان كانت اضافة وجودية لها الى البدن فلا يلزم من حركتها على الاطلاق لا كونها نفسا واما ما ذكر ان حركة النفس اذا كانت فى عرض من الاعراض يلزم ان لا يكون محركها من نحو محركها فلاحد ان يقول انهم لم يقيموا الا ان المحرك للشئ المنفعل القابل للحركة لا بد وان يتحرك فى ذاته وذلك لا يستلزم ان يكون حركة المتحرك من نحو حركة المحرك ولم يأب عن احد فى كثير من الاشياء التى تحرك شيئا بان يتحرك نرى الامر على خلاف ما ذكره كتحريكاتا السماوية الصادرة من نفوسها فى اجرامها وضعية وهى تبعة لحركاتها النفسانية الارادية كما اعترف به الشيخ فى التعليقات وغيرها فاى محال يلزم فى ان يكون تحريكات من النفس فى البدن بالاحالة وغيرها وهى تابعة لحركاتها الوجودية او الارادية الخامس ان قوله ثم من المحال لما قالوه من ان الشئ يجب ان يكون مبدء حتى يعلم ما وراه فانا نعلم وندرك بانفسنا اشياء لسنا بمبادئها اه اقول فيه ان المراد من المعلوم هو الصورة الحاضرة عند المدرك القائمة المحفوظة بحفظه اياها ولا شك ان النفس مبدء فاعلى للصور الموجودة فى قواها ومداركها واما الصور العقلية المدركة للنفس فان النفس فى الابتداء عند كونها عقلا هيولانيا مبدء قابلى لها واذا صارت متصلة بالعقل الفعال كانت فاعلة حافظة اياها والشيخ قد ذكر فى كتاب المبدء والمعاد فى فصل ذكر فيه ان العقل الهيولانى بالقوة عالم عقلى ان القوة العقلية تجرد الصورة عن المادة فتكون حافظة وفاعلة للصور المعقولة وقابلة لها معا وقال فى فصل آخر منه ان القوة العقلية تعمل فى المحسوس عملا تجعله معقولا

الباب السادس فى بيان تجرد النفس الناطقة الانسانية تجردا تاما عقليا وكيفية حدوثها وفيه فصول فصل

في ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا مقدار ولا منطبعة في مقدار وفيه حجج الاولى ان لها ان تدرك الكليات والطبايع الكلية من حيث
عمومها وكليتها والكلي بما هو كلي اي طبيعة عامة لا يمكن ان يحل جسما ولا ان ينطبع في طرف منقسم او غير منقسم منه اما انه لا يمكن ان يوجد
في طرف غير منقسم منه فلان النقطة يمتنع ان يكون محلا لصورة عقلية فلانها لا تخ اما ان يكون لها تميز عن الشيء الذي هي نهاية له او لا يكون
فان لم يكن امتنع لحصول الصورة المعقولة فيها دون المحل الذي هي طرفه بل كما ان النقطة طرف ذاتي له فكذلك انما يجوز ان يحل فيها طرف
شيء حال في ذلك المقدار ويكون كما ان الحال يتقدر بذلك المقدار بالعرض فكذلك يتناهى بطرفه بتناهي المحل بها بالعرض وان كان
لها تميز عن ذلك المقدار في الوجود فهو مح والا لكانت النقطة منقسمة كما بين في موضعه واعترض بان ههنا عدم التميز في النقطة
عن المحل وان كان مسلما لكن لا نم انه لا يحل فيها الا نهاية ما يحل في ذلك المقدار فان ما ذكرتم منقوض بالالوان والاضواء الحاصلة في
السطوح دون الاعماق وكذا حال المماسة والملاقاة والجواب ان السطح له اعتباران اعتبار انه نهاية للجسم واعتبار انه مقدار منقسم في
جهتين فقبوله الالوان والاضواء وغيرهما من جهة انه عبارة عن امتداد ذي الجسم لا من جهة انه نهاية له وايض لا بد في قابلية الشيء ان يكون
للقابل استعداد خاص او مزاج حتى يقبل كيفية او صفة وليس للنهاية بما هي نهاية اختلاف قوة او حالة استعدادية في القابلية
فلو كان للنقطة مثلا امكان ان يقبل صورة عقلية لكانت دائمة القبول لها العدم تجدد حالة فيها فرضا فكان المقبول حاصلا فيها
ابدا اذ المبدء دائم الفيض فلا يتراخى فيضه الا لعدم صلوح القابل والمفروض ان الصلوح والاستعداد حاصل لها من حيث ذاتها فلزم
من ذلك ان جميع الاجسام ذوات النقطة عاقلة ووجب ان يكون العاقل عند موته عاقلا لوجود قابل العاقلية فيه فالتالي بط فالمقدم
كذلك واما انه يمتنع ان تحل الصورة المعقولة من الجسم شيئا منقسما فهو ان كل مقدار منقسم فيلزم ان يكون الصورة العقلية منقسمة ابدا
لا يقف الى حد ينتهي القسمة اليه وذلك مح بوجوه احدها انها لو انقسمت لكان انقسامها الى جزئين متشابهين او جزئين مختلفين
والاول مح اما اولا فلان كل واحد من الجزئين يجب ان يكون مخالفا بوجه لكله لامتناع كون الكل مساويا للجزء من جميع الوجوه وتلك
المخالفة ليست بحسب الحقيقة ولوازمها والا لم يكن الانقسام الى جزئين متشابهين فاذن المخالفة لشيء من العوارض المادية مثل المقدار
والشكل فلا يكون الصورة المعقولة مجردة هف واما ثانيا فلان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لكون الصورة معقولة او لا
يكون فعلى الاول وجب ان يكون الجزءان متخالفين للكل لوجوب مباينة الكل للجزء وايض فقبل ورود القسمة وجب ان لا تكون معقولة
لفقدان الشرط وايض الشيء الذي هذا حاله يجب ان يكون منقسما وليس كل معقول كذلك وان لم يكن ذلك الانقسام شرطا فيكون تلك
الصورة العقلية عند فرض الانقسام مغشاة بعوارض غريبة من جمع وتفريق ويكون في اقل من ذلك المحل كفاية لحلول تلك الصورة لان
جزء تلك الماهية مساوية لكلها في الماهية ومحل الجزء جزء المحل فيكون كل الصورة ممكن الحلول في بعض محلها فيكون حلولها في ذلك المحل عارضا
غريبا والكلام في الصورة المجردة هف فان قلت اليست الصورة العقلية قد تنقسم الى اقسام متشابهة باضافة زوايد كلية مثل المعنى
الجنسي كالحيوان فانه ينقسم الى حصص كحصة الانسان وحصة الفرس منه والحصتان غير مختلفتين بالماهية فان حيوانية الفرس بشرط التجريد
عن الصهالية مساوية لحيوانية الانسان بشرط التجريد عن الناطقية في النوع والحقيقة فقد وقع انقسام الكلي الى اقسام متشابهة مع
ان تلك الاجزاء ليست ذوات المقادير والاشكال الجزئية فيقال هذا غير ذلك وهذا جاير لانه بالحاق كلي بكلي بل هذا تركيب وذلك
تجزية مثل الحاق الناطق بالحيوان الذي هو حصة الانسان يجعله مخالفا للحيوان الذي هو حصة الفرس وقسمة الكل الى الجزء يوجب تساويهما
فلو كان اجزاء الصورة العقلية كافرادها وجزئياتها لزم ان يكون كلية تلك الصورة مخالفة لكل واحد من اجزائها فلم يكن القسمة
مقدارية والمفروض انها مقدارية هف وبالجملة فانقسام الحيوان الى الانسان والفرس وغيرهما قسمة الكلي الى الجزئيات وهي عبارة عن ضم
قيود متخالفة الى المقسم والقسمة المفروضة في الصورة العقلية قسمة الكل الى الاجزاء وبينهما فرق ظاهر واما انه يمتنع انقسام هذه
الصورة الى جزئين مختلفين فذلك لانها لو انقسمت الى اجزاء مختلفة المعاني لكانت تلك الاجزاء لا محالة هي الاجناس والفصول لكن الاجزاء
المفروضة في الصورة العقلية بحسب الاجزاء التي يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فيلزم ان يكون تلك الاجزاء المقومة التي هي الاجناس والفصول
لتلك الصورة غير متناهية وهو مح وايض فلان كل كثرة فان المتناهي والواحد فيها موجود فلو كان هناك اجزاء غير متناهية لكان لكل
واحد منها ماهية بسيطة فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام الى جزئين مختلفي الماهية وايض فيتقدير ان يكون تلك الصورة مركبة
من مقومات غير متناهية ولكل واحد منها محل من الجسم غير ما حله الاخر فيلزم ان يكون للجسم اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك ايضا مح وايض

اذا فرضنا قسمة فوقع الفصل في جانب والجنس في جانب ثم اذا فرضنا القسمة على نحو اخر فلا يخ اما ان يقع في كل جانب نصف فصل ونصف جنس فيكون ذلك انقساما الى جزئين متشابهين وقد مر ابطاله او يوجب انتقال الجنس والفصل الى القسمين المفروضين ثانيا فيلزم ان يكون مجرد الفرض يوجب تغير مكان اجزاء الصورة العقلية ويكون محالها ومواضعها بحسب ارادات المريدين وفرض الفارضين الوجه الثاني في امتناع الصورة العقلية القسمة ان يقول لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة لا محة واحدة وهي غير قابلة للقسمة اصلا فان القابلة للقسمة يجب ان يبقى مع القسمة والعشرة من حيث انها عشرة لا يبقى مع الانقسام فان الخمسة ليست جزء العشرة بما هي نوع من الانواع العددية بل هي جزء من كثرة الوحدات وليست للعشرة بما هي حقيقة واحدة جزء فاذا انقسمت العشرة وحصلت الخمستان فهما جزآن للعشرة بما هي كثيرة لا بما هي واحدة والكثرة فيها بالنسبة الى المعدود لا بالنسبة الى نفسها فان العشرة من الناس كثرة للواحد من الناس ووحدة لنفسها فلها صورة واحدة غير قابلة للقسمة اذا ثبت ذلك فنقول العلم المتعلق بهذه المهيات المجردة ان كان حالا في محل منقسم يلزم من انقسام محله انقسامه ومن انقسامه انقسام ما هو صورته لكن المعلوم غير منقسم او ماخوذ بما هو غير منقسم هف اقول هذا تقرير هذا البرهان على الوجهين المذكورين في كتب القوم وعندهم انه من اقوى البراهين الدالة على تجرد النفوس المدركة للمعاني الكلية وهي جميع النفوس البشرية وقد سبق منا ان التجرد العقلي غير حاصل لجميع النفوس البشرية وعندي ان هذا البرهان غير جار في كل نفس بل انما يدل على تجرد النفس العاقلة للصورة التي هي معقولة بالفعل في نفس الامر سواء كانت بحسب ذاتها المقتضية للتجرد او بحسب تجريد مجرد ونزع منزع ينزع معقولها من محسوسها وتلك النفس هي التي خرجت من حد العقل بالقوة والعقل الاستعدادي الى حد العقل بالفعل والمعقول بالفعل وهذا العقل يوجد في بعض افراد الناس دون الجميع وذلك لان الذي يدركه اكثر الناس من الطبايع الكلية وجودها في اذهانهم يجري مجرى وجود الكليات الطبيعية في الخارج في جزئياتها المادية كالحيوان بما هو حيوان فان مهيته موجودة بعين وجود الاشخاص في الخارج ولها اعتبار لا يكون بذلك الاعتبار متخصصا بمكان معين ووضع خاص ولا ايضا من حيث مهيته المشتركة يقابل للقسمة المقدارية الجزئية وكذا اذا وجدت مهية في ذهن اكثر الناس فانها توجد تلك المهية بعين وجود صورة متخيلة لكن للذهن ان يعتبرها بوجه من الاعتبار فهي من حيث كونها صورة شخصية موجودة في قوة ادراكية جزئية تكون جزئية متخيلة ومن حيث اعتبارها بما هي هي اي بما هي حيوان بلا اشتراط قيد اخر لا يكون متخيلة ولا محسوسة ولا معقولة ايضا لانها بهذا الاعتبار امر مبهم الوجود وان كانت موجودة في الواقع بوجود ما يتحد به من الصورة ومن حيث اعتبارها مشتركة بين كثيرين تكون معقولة مجردة نعم نقول ان الحاصل في الذهن من طبيعة الحيوان ليس بالفعل صورة مجردة وجودها في نفسها وجود التجرد كوجود المفارقات حتى يلزم ان يكون محلها ايضا مجردا بل الموجود في الذهن منها شيء له اعتبارات يكون بحسب بعضها جزئيا وبحسب بعضها كليا وبحسب بعضها مط وكذا الصورة الخارجية من تلك المهية ونحن لا نم ان كل واحد من افراد الناس يمكنه ملاحظة هذه الاعتبارات ويمكن لنفسه ان يتصور امرا ذهنيا من الجهة التي هو بها كلي مشترك بين كثيرين مجرد عن الخصوصيات والقيود الجزئية وكذا نقول ايرادا على الوجه الثاني لا نم ان لكل شيء وحدة تقابل عدم الانقسام من كل جهة حتى يلزم ان يكون صورتها ايضا كذلك فان كثيرا من الاشياء وحدتها بالفعل عين قبول القسمة بالفعل كالعدد او عين قبول القسمة بالقوة كالاجسام والمقادير فان العشرة وان كانت حقيقة واحدة لكن تلك الوحدة عين كثرة الآحاد التي يتالف منها العشرة وهذه الكثرة غير مقابلة لها وانما يقابلها كثرة اخرى هي كثرة العشرة اعني العشرات تقابل وحدة العشرة التي هي عين كثرة الاجزاء اي الاثنينات فوحدة العشرة مع كونها تقابل كثرة العشرة هي عين كثرة الأعشار وكذا وحدة الخمسة هي عين كثرة الاخماس وقد مر ان العدد من الاشياء الضعيفة الوجود لكونه ضعيف الوحدة ايضا حيث ان وحدته عين الكثرة وكذا الاجسام والمقادير وساير المتصلات وحدتها عين قبول الكثرة الوهمية او الخارجية لان وحدتها نفس متصليتها وممتديتها وامتدادها عبارة عن قبولها الكثرة المقدارية قوة او فعلا فاني توجد في مثل هذه الاشياء نحو من الوحدة التي لا تتضمن اعتبارها اعتبار الكثرة بوجه من الوجوه نعم حيثية وحدتها تغاير حيثية الكثرة التي تقابل تلك الوحدة ولا تغاير حيثية الكثرة التي يتضمنها تلك الوحدة فافهم هذا المعنى فانه قد ذهل عنه كثير من العلماء حتى الشيخ في الشفاء حيث اراد ان يستدل على مغايرة الوحدة للوجود فقال لان الكثير من حيث هو كثير موجود والكثير من حيث هو كثير ليس بواحد وقد مر ما فيه من القول ولهم في هذا المسلك وجه اخر وهو ان نفرض الكلام في الامور التي يستحيل عليها القسمة عقلا مثل الباري سبحانه والوحدة وايضا مثل البسائط التي يتالف منها المركبات فان

خالي

الحقايق اذا كانت مركبة فلابد فيها من البسايط ضرورة ان كل كثرة فالواحد فيها موجود وح يق العلم المتعلق بها ان انقسم فاما ان
يكون كل واحد من اجزائه علما او لا يكون فان لم يكن اجزاؤه علوما لم يكن العلم هو مجموع تلك الاجزاء بل الهيئة الحاصلة عند اجتماع تلك
الاجزاء فكلامنا في تلك الهيئة وهو انها لو انقسمت لكان لها اجزاء فان كان اجزاء العلم علوما فلها متعلق فلا يخ اما ان يكون متعلق
كل واحد من تلك الاجزاء كل ذلك المعلوم او اجزائه فان كان كله لزم ان يكون جزء الشيء مساويا للكل من جميع الوجوه وذلك مح وان كان
بعض ذلك المعلوم فقد بينا ان هذه الحقايق لا بعض لها ولا جزء قالوا هذا الوجه احسن الوجوه المذكورة اقول لا نم ان كل واحدة
من النفوس البشرية امكنها ان يتصور حقيقة هذه البسايط واكثر الناس انما يرتسم في اذهانهم اذا حاولوا ادراك هذه الامور اشباح
خيالية وحكايات متفددة وانى لهم معرفة البارى جل ذكره والجواهر البسيطة العقلية نعم الحجة المذكورة اصح البراهين على تجرد النفوس
العارفة بالله والصور المفارقة وتلك النفوس قليلة العدد جدا واما ساير النفوس فهي مجردة عن الاجسام الطبيعية لا عن الصور الخيالية
واما اعتراضات بعض المتاخرين على هذه الحجة فهي مدفوعة منها ان النقطة حلت من الجسم شيئا منقسما او غير منقسم فعلى الاول لزم
حلول غير منقسم في منقسم وعلى الثاني يلزم الجزء الذي لا يتجزى ومنها النقض بالوحدة فانها مع كونها من ابعد الاشياء من طباع الكثرة حالة
في الجسم ومنها النقض بالاضافة فان الابوة مع انها غير قابلة للانقسام حالة في الاب ومنها ان القوة الوهمية قوة جسمانية والعداوة
التي يدركها امر غير منقسم لامتناع ورود القسمة على هذه العداوة اذ لا نصف لها ولا ربع وكذا الصداقة وغيرها اقول اما اندفاع
الاول فالتحقيق ان النقطة غير قائمة بنفس ذات الجسم بما هي ذات منقسمة بل قيامها بالجسم باعتبار تناهي امتداده وانقطاعه فمحلها الجسم
من حيث اتصافه بالتناهي ولهذا قيل الاطراف عدمية لان محلها من حيث انه محلها مشتمل على معنى عدمي وهو النفاد والانقطاع بخلاف
العلم فانه كمال للذات الموصوفة به واما اندفاع النقض بالوحدة فقد علمت مرارا ان وحدة الجسم تقبل الانقسام لانها نفس اتصاله وامتداده
وكذا وجوده فانه عين جسميته والعجب ان وحدة الجسم تنقسم بعين انقسام الجسم بالذات لا بالعرض كساير العوارض التي تنقسم بانقسام
المحل بالعرض لا بالذات كالسواد مثلا لان وحدة الجسم نفس وجوده وعين هويته الشخصية واما اندفاع الثالث فالاضافات لا نم
ان جميعها غير منقسمة بالتبع بل التي تعرض الاجسام على ضربين منها ما يعرض للجسم بما هو جسم كالمحاذاة والمماسة وغيرها فهي منقسمة
بانقسام المحل فان محاذات نصف الجسم نصف محاذاة كل الجسم ومحاذاة ربعه ربع محاذات كله ومنها ما يعرض للجسم لا من حيث جسميته
بل من حيث معنى اخر تتضايف اليه فهي لا يلزم ان تكون منقسمة بانقسام محله كابوة زيد مثلا فانها غير عارضة له من حيث جسميته وبدنه
بل من جهة اخرى كقوة فاعلية نفسانية مقتضية للتوليد واما اندفاع الرابع فقد سبق ان القوة الوهمية مجردة عن المادة لا عن اضافتها
وكذلك حكم مدركاتها الحجة الثانية وهي التي عول عليها الشيخ في كتاب المباحثات واعتقد انها اجل ما عنده في هذا الباب ثم
ان تلامذته اكثروا من الاعتراضات عليها والشيخ اجاب عنها وتلك الاسئلة والاجوبة وانها متفرقة في مجموعة مشتملة على مراسلات وقعت
بين الشيخ وتلامذته فنوردها هنا على الترتيب مع زوايد سانحة لنا في الاتمام فالحجة انا يمكننا ان نعقل ذواتنا وكل من عقل ذاتا فله
مهية تلك الذات فاذن لنا مهية ذاتنا فلا يخ اما ان يكون تعقلنا لذاتنا لان صورة اخرى مساوية لذاتنا حصلت في ذاتنا واما ان
يكون نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا والاول مح لانه جمع بين المثلين فتعين الثاني فكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائما بذاته فاذن النفس
جوهر قائم بذاته وكل جسم وجسماني غير قائم بذاته فالنفس جوهر غير جسماني قال السائل انا لا نم ان ادراكنا لذاتنا يقتضي ان يكون حقيقة
ذاتنا حاصلة لنا لم لا يجوز ان يكون هو اثرا ما حصل لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك هو حقيقة ذاتنا فعلى هذا يكون لنا حقيقة يحصل
منها اثر فينا فنشعر بذلك الاثر فلا يكون ذلك الاثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين قال المجيب قد سبق ان الادراك
ليس الا ثبوت حقيقة الشيء فقوله انه يحصل لنا اثر منه فنشعر بذلك الاثر اما ان يجعل الشعور نفس الاثر او امرا مغايرا لذلك الاثر
تابعا له فان كان نفس ذلك الاثر فقوله فنشعر بذلك الاثر لا معنى له بل هو مرادف لقوله يحصل لنا اثر وان كان الشعور تبعه فاما ان يكون
ذلك الشعور هو حصول مهية الشيء او حصول مهية غيره فان كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس مهية الشيء ومعناه وان كان
هو هو فيكون مهية الذات يحتاج في ان يحصل لها مهية الذات الى ذلك الاثر فيكون مهية الذات غير موجودة الى ان حصلها ذلك الاثر
فلا يكون تلك المهية متاثرة بل متكونة هف وان كانت مهية الذات لنا بحال اخرى من التجريد او نزع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون
المعقول هو ذلك المتجدد المتجرد وكلامنا فيما اذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين قال السائل سلمنا انا نعقل ذواتنا

ولكن لم قلتم بانه من عقل ذاتا فلم مهية تلك الذات ولا لكنا اذا عقلنا الاله والعقول الفعالة وجب ان يحصل لنا حقايقها قال المجيب

فبناء العقل ان امكننا ان نعقله هو العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة لا من جهة التشخص لان احدهما يحال اللبس الاخر بتلك الحال والمعقول

من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والمهية ولا بالعوارض اصلا ولا نفارقه بالتشخص فيكون هو هو بالتشخص كما هو هو بالنوع واما

العقل الفعال وما يعقل منه فهو هو في المعنى وليس هو هو في التشخص اقول المحقق ان الطبيعة النوعية التي للعقل الفعال لا يمكن تعدد

اشخاصها الا في الخارج ولا في الذهن اذ البرهان قائم على ان نوع كل واحد من الجواهر المفارقة منحصر في شخصه وتشخص العقول من لوازم نوعها

ولو تعددت افراد مهية واحدة لكان امتياز كل من تلك الافراد بعرض غير لازم للطبيعة والعرض الغير اللازم للنوع يحتاج عروضه الى

فاعل منفصل الذات وقابل ذي تجدد وانفعال فلم يكن المفارق مفارقا هف فالاولى في الجواب ان يق الحاصل في نفوسنا من تلك الحقايق

البسيطة ليس كنه حقيقتها بل مفهوم ما كمفهوم الجوهر المفارق ومفهوم العقل او غير ذلك قال السائل فاذا ارتسم في عقلنا صورة مثال

لمهية الاله فيكون مهية الاله تع مقولة على كثيرين في الخارج قال المجيب البرهان انما قام على ان تلك المهية غير مقولة على كثيرين في الخارج

فاما على كثيرين في الذهن فلم يقم اقول حاشا الجناب الالهي ان يكون له مهية محتملة للشركة بين كثيرين لا في الخارج ولا في الذهن كيف وذاته

صرف الوجود القائم بذاته التام الذي لا اتم منه ولا مكافي له اذ كل ما له مهية كلية يكون تشخصه زايدا عليه وكذا الوجود لكونه عين التشخص

فكل مهية او ذي مهية فهو ممكن الوجود فالحق في الجواب ان يق نحن لا نعرف حقيقة الباري بكنهه بل نعرفه بخواص ولوازم اضافية او سلبية

قال السائل سلمنا ان من عقل فانه يحصل له مهية المعقول لكن لم لا يجوز ان يحصل ذاتي في قوتي الوهمية فتشعر قوتي الوهمية بها كما ان

قوة العاقلة تشعر بالوهمية فعلى هذا لا يكون القوة العاقلة مقارنة لذاتها بل للقوة الوهمية كما انكم تقولون القوة الوهمية غير مقارنة

لذاتها بل للقوة العاقلة قال المجيب شعورك بهويتك ليس لشيء من قواك والا لم يكن المشعور بها هو الشاعر وانت مع شعورك بذاتك

تشعر انك انما تشعر بنفسك وانك انت الشاعر والمشعور به وايضا فان كان الشاعر بنفسك قوة اخرى فهي اما قائمة بنفسك فنفسك

الثابتة للقوة الثابتة لنفسك ثابتة لنفسك وهو المط وان كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم فنفسك اما ان تكون قائمة بذلك

الجسم او لا يكون فان لم يكن وجب ان لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا ادراك لذاتك بخصوصها بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره

كما تحس بيدك ورجلك وان كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك وحصلت فيه تلك القوة الشاعرة

بنفسك فتلك النفس وتلك القوة وجودهما لغيرهما ولا تكون النفس بتلك القوة مدركة ذاتها لان مهية القوة والنفس معا لغيرهما

وهو ذلك الجسم قال السائل نقرر الهذا البحث لم لا يجوز ان يكون ادراكي لذاتي بحصول ذاتي في شيء نسبته الى ذاتي كنسبة المراة الى البصر

قال المجيب الذي يتوسط فيه المراة ان سلم انه مصور في المراة فيحتاج مرة ثانية ان يتصور في الحدقة فكذلك هيهنا لا بد وان ينطبع صورة ذاتنا

مرة اخرى في ذاتنا قال السائل لم لا يجوز ان يكون ادراكي لذاتي بحصول صورة اخرى في ذاتي مباينة لي حال ما اعقل نفسي بل ما ان لا اعقل

نفسي وهو مح لانا لعا   قل للشيء عاقلا بالقوة القريبة من الفعل يكون عاقلا وفي ضمنه كونه عاقلا لذاته واما ان اعقل نفسي في ذلك

الوقت وح لا يخ اما ان يكون الحاصل في نفسي من نفسي ومن زيد صورتان او صورة واحدة فان كانت واحدة فح انا عمرو وعمرو انا

اذ الصورة الواحدة من النفس مرة واحدة يكتنفها اعراضي ومرة اخرى يكتنفها اعراض زيد واما ان كان الحاصل صورتين فهو المط

قال المجيب انا اذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك واذا عقلت انسانية زيد فقد اضفت الى جزء ذاتك شيئا اخر وقرنته

به فلا يتكرر الانسانية فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار واعلم ان الفرق حاصل بين الانسانية المطلقة المعتبرة بذاتها وبين الانسانية

من حيث انها كلية مشترك فيها بين كثيرين فان الاول جزء ذهني واما الانسانية العامة وهي الانسانية مع قيد العموم فلا يكون جزء ذاتي

قال السائل ان القسم الذي اخرجتموه ايضا باطل بيانه انا اذا قلنا موجود لذاته يفهم منه معان ثلاثة احدها ان ذاته لا تعلق في

وجوده بغيره الثاني ان ذاته ليست حالة في غيره مثل البياض في الجسم وهذان القسمان باطلان لانهما سلبيان والمدركية امر ثبوتي و

عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم والثالث ان ذاته مضافة الى ذاته وذلك ايضا مح لان الاضافة تقتضي الاثنينية والوحدة

تنافيها لانا نقول ان المضاف المضاف اليه اعم ما اذا كان كل واحد هو الاخر او غيره ولا يمكن نفي العام بنفي الخاص فان هذه مغالطة لفظية

كما اذا قيل المؤثر يستدعي اثرا وذلك اعم من ان يكون المؤثر هو الاثر او غيره فلا يلزم منه صحة ان يكون الشيء مؤثرا في نفسه فكما ان ذلك

بط فكذا هيهنا قال المجيب حقيقة الذات شيء وتعقلها غيره والجملة التي هي الاصل والتعقل شيء اخر وهذا لا يختلف سواء كان التعقل

من لوازم الماهية كما في الاله والعقول الفعالة او لا يكون كذلك كما في الانواع المتكثرة باشخاصها في الوجود وهذا القدر من الغيرة يكفي في صحة الاضافة وبهذا التحقيق صح منك ان تقول ذاتي وذاتك اقول هذا الجواب ضعيف فان البسيط الحقيقي المتشخص بذاته ليس فيه اعتباران متغايران الذات والتعين وقد سبق حل هذا الشك الواقع في علم البسيط بذاته في مبحث تحقيق المضاف وتحقيق مسئلة العلم قال السائل هذه الحجة منقوضة بادراك الحيوانات انفسها مع ان انفسها غير مجردة ولا يلتفت الى قول من ينكر ادراكها لذواتها لانها تطلب الملايم وتهرب عن المنافر وليس طلبها المطلق الملايم والا لكان طلبها الملايم غيرها كطلبها وايضا لو كانت طالبة للملايم المطلق لكانت طالبة للملايم من حيث هو ملايم وذلك كلي فيكون البهيمة مدركة للكليات وليست كذلك فاذن البهيمة تطلب ما يلايم لنفسها وادراكها له يستلزم ادراكها لنفسها المخصوصة فان العلم باضافة امر الى امر يقتضي العلم بكلا المضايفين قال المجيب ان نفس الانسان تشعر بذاتها بذاتها ونفوس الحيوانات الاخر لا تشعر بذواتها بذواتها بل باوهامها في آلات اوهامها كما تشعر باشياء اخر بحواسها او اوهامها في آلات تلك الحواس والاوهام فالشيء الذي يدرك المعنى الجزئي الذي لا يحس ولا علاقة له بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات وهو الذي يدرك به نفس الحيوانات ذواتها لكن ذلك الادراك لا يكون بذواتها ولا في آلة ذواتها التي هي القلب بل في آلة الوهم بالوهم كما انها تدرك بالوهم وبآلته معاني اخر فعلى هذا ذوات الحيوانات مرة في آلة ذواتها وهي القلب ومرة في آلة وهمها وهي مدركة من حيث هي في آلة الوهم قال السائل فما البرهان على ان شعورنا بذواتنا ليس كشعور الحيوانات قال المجيب لان القوة المدركة للكليات يمكنها ان يدرك مهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فاذا شعرنا بذواتنا الجزئية المخلوطة بغيرنا شعرنا بواحد مركب من امور نحن شاعرون بكل واحد منها من حيث يتميز عن الاخر واعني بتلك الامور حقيقة ذاتنا والامور المخالطة لها ويجوز ان يتمثل لنا حقيقة ذاتنا وان كانت ساير الامور غايبة عنا وادراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق اقول هذا في الحقيقة رجوع عن هذه الحجة الى الحجة الاولى والحق ان نفوس الحيوانات مدركة لذواتها بنفس ذواتها ادراكا خياليا لا بآلة الخيال بل بهوياتها الادراكية وذلك يقتضي تجردها عن ابدانها الطبيعية دون الصور الخيالية وقد مر منا البرهان على تجرد النفوس الخيالية عن هذا العالم والفرق بين نفوسها ونفوس خواص الانسان ان هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جميع الابعاد والصور والاشكال وغيرها قال السائل ليس اذا امكننا ان نميز في ذواتنا عما يخالطها في الذهن وجب ان يصح ذلك في الخارج يعني هذا التفصيل شيء نفعله ونفرض في اذهاننا وان ما عليه الوجود بخلاف ذلك وهذا غير مخلص اذا ادركنا هو ذواتنا كلية او جزئية مخلوطة ثم التحقيق ان كل ما يدرك شيئا فله ذلك المدرك كليا كان او جزئيا والحمار اذا ادرك ذاته المخلوطة فله ذاته المخلوطة فاذن على كل الاحوال الحمار ذاته موجودة له وليس ذلك الصورة واحدة فذاته مجردة له وهما يبطل قولكم ان المدرك لذات الحمار قوة غير ذاته ان نقول المدرك لذاته ان لم يكن هو ذاته بل قوة اخرى فان كانت تلك القوة في الحمار فذات الحمار في الحمار وان كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الحمار مدركا لذاته وقد ابطلنا اولا وايضا لو سلمنا ان الحمار يدرك ذاته لا بذاته بل بجزء من ذاته فذلك الجزء له صورة ذاته فذلك الجزء مجرد وايضا فاذا حصلت نفس الحمار في آلة قوته الوهمية مع كونها مخلوطة وجب ان يكون آلة الوهم حية بتلك النفس كما ان آلة النفس حية بها واجابوا عن هذا الاخير بان فالوجود تلك الصور في الوهم يشبه الخضرة الحاصلة من الانعكاس وحصولها في آلتها الخاصة كحصول الخضرة الاصلية من الطبيعة هذا تمام ما قيل في هذا المقام والتحقيق ما اوضحناه البالغ للكلام الحجة الثالثة وهي قريبة الماخذ من الاولى ان نفوسنا يمكنها ان تدرك الانسان الكلي الذي يكون مشتركا بين الاشخاص الانسانية كلها ولا محالة يكون ذلك المعقول مجردا عن وضع معين وشكل معين ولا لما كان مشتركا بين الاشخاص في ذوات الاوضاع المختلفة والاشكال المختلفة وظاهر ان هذه الصورة المجردة امر موجود وقد ثبت ان الكليات لا وجود لها في الخارج فوجودها في الذهن فمحلها اما ان يكون جسما او لا يكون والاول محال والا لكان له كم معين ووضع معين بتبعية محله وح يخرج عن كونه مجردا وهو خلف فاذن محل تلك الصورة ليس جسما فهو اذن جوهر مجرد ولقائل ان يقول الصور الكلية المعقولة من الانسان هل لها وجود ام لا فان لم يكن لها وجود فكيف يمكن ان يقال ان محلها يجب ان يكون كذا وان كان لها وجود فلا محالة هي صورة شخصية حالة في نفس انسانية شخصية لاستحالة ان يوجد المطلقات في الاعيان وهي من حيث انها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية غير مشترك فيها بين الاشخاص اما اولا فلان الامر الشخصي لا يكون مشتركا فيه واما ثانيا فلان الصورة عرض قائم بالنفس والاشخاص جواهر مستقلة بذواتها فكيف يمكن ان يقال ان حقيقة الجواهر القائمة بذاتها عرض قائم بالغير فان قالوا ان المعنى بكون تلك الصورة كلية ان اي شخص من الاشخاص الانسانية سبق الى النفس كان تاثيره في النفس ذلك التاثير ولو ان السابق اليها هو الفرس لما كان اثره فيها ذلك الاثر بل اثرا اخر فنقول اذا كان المعنى بكون الصورة كلية ذلك فلم لا يجوز ان يحصل هذه الصورة على هذا الوجه في محل جسماني فيرتسم مثلا في الدماغ من مشاهدة انسان معين صورة بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الشخص اي انسان

شئت لكانت الصورة الحاصلة منه في الدماغ تلك الصورة فان قالوا الان تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين
وشكل معين وذلك يمنع من كونها كلية وكذلك الصورة الحاصلة في نفس الشخص تكون صورة شخصية وتكون عرضا قائما بمحل معين
وذلك يمنع من كونها كلية فان كان ما يحصل للصورة بسبب حلولها في الجسم من الشكل والمقدار بالعرض مانعا من كونها كلية فكذلك
ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحدة الشخصية والعرضية وجب ان يكون مانعا من الكلية وان امكن ان يؤخذ
الصورة القائمة بالنفس باعتبار اخر حتى تصير كلية بذلك الاعتبار وان كان اعتبار وحدتها وشخصيتها وحلولها في النفس الشخصية
مانعا من كون الصورة كلية جاز ايضا ان يؤخذ الصورة القائمة بمادة جسمانية كالدماغ وغيره باعتبار يكون هي بذلك الاعتبار
كلية وان كان باعتبار مقدارها وشكلها ووضعها جزئية وبالجملة فالصورة سواء كانت في النفس او في الجسم فهي لا يكون مشتركا فيها
من كل الوجوه لان وحدتها الشخصية مانعة من العموم الكلية ثم انها مع ذلك يكون مشتركا فيها باعتبار اخر اقول هذا الشك
صعب الانحلال مذكور في مبحث المهيات في العلم الكلي ومباحث الكليات في علم الميزان وقد تفصينا عنه بان مناط الكلية والاشتراك
بين كثيرين هو نحو وجود العقلي فالصورة وان كانت واحدة معينة ذات هوية شخصية لكن الهوية العقلية والتعين الذهني والتشخص
العقلي لا ينافي كون الصورة متساوي النسبة الى كثيرين ولا يمنع التشخص العقلي الكلية وانما المانع عن العموم والاشتراك هو الوجود المادي
والتشخص الجسماني الذي يلزمه وضع خاص واين خاص ومقدار خاص فيختلف نسبة هذا الشخص الى غيره من الاشخاص الجسمانية والقوى المادية
ذوات الاوضاع المختلفة وليس عندنا اعتبار كون الصورة العقلية كلية مشتركا فيها غير اعتبار كونها موجودة متشخصة بتشخص عقلي
لان ذلك الوجود نحو اخر من الوجود اشد واوسع من ان ينحصر في حد جزئي ويقصر رداؤه عن الانسحاب على كثيرين متوافقين في سنخ
ذلك المعنى المحمول وجميع المعاني والمهيات في انفسها وبحسب حد معناها لا يابى الحمل على كثيرين وكذلك اذا وجدت بوجود عقلي غير
مقيد بوضع خاص ومقدار خاص اذ الوجود العقلي نسبتها الى جميع الاوضاع والمقادير والامكنة نسبة واحدة فالصورة العقلية
لمهية الانسان من حيث وجودها مشترك فيها بين كثيرين من نوعها ومن حيث مهيتها ومعناها محمولة على كثيرين ثم انك قد علمت
من طريقتنا في العقل والمعقولات ان التعقل ليس بحلول الصورة المعقولة في الجوهر العاقل حتى يكون صورة الجوهر عرضا ويلزم الاشكالات
المذكورة في الوجود الذهني وههنا ومباحث علم الباري بل الصورة العقلية للجواهر جواهر قائمة بذواتها ومبدعها وهي في باب الجوهرية
والتجوهر اقوى من ما هي صورتها من الصور الخارجية المادية ولكونها مفتقرة الوجود الى المواد المتجددة الانفعالات والاستحالات
واما الكلام في صحة هذا البرهان ودلالتها على تجرد النفوس فاقول ان هذا البرهان برهان قاطع لكن على تجرد بعض النفوس الانسانية
لا النفوس العامية انما يدل على تجرد نفس تعقل الصور العقلية وتشاهدها من حيث عقليتها ونحو وجودها العقلي المشترك فيه بين الاعداد
الذي لا يحصل الا بعد تجريد المعنى الواحد عن القيود والزوائد والخصوصيات وبالجملة كل من يمكن له ان يلاحظ صورة الحيوان مثلا بنحو من
الوجود لا يكون لها بحسبه مقدار خاص ومكان خاص ووضع خاص وزمان خاص وكذا تعقل صورة الانسان العقلي المجرد عن العوارض
المادية بان يكون انسانا بحتا يخرج منه جميع ما هو غير الانسانية من الوضع الخاص والكم الخاص والاين الخاص ومع ذلك لا يحذف عنه
شيء من مقوماته وقواه واعضائه حتى انه يعقله ذا راس ووجه وعين ويد ورجل وبطن وكذلك على الوجه العقلي المشترك فيه بين
الاعداد الكثيرة لان ذلك معنى ادراك المهية الكلية لشيء كما قال المعلم الاول في اثولوجيا الانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه
روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء مختلفة وكذا يمكنه ان يعقل الارض العقلية والماء العقلي والسماء
العقلية ويحضر في ذهنه صورة كل طبيعة من الطبايع بنحو وجودها العقلي الكلي على الوجه الذي مر ذكره لان ذلك في الحقيقة معنى
ادراك الكليات وقليل من الناس من امكن له الادراك على ذلك الوجه والذي يتيسر لاكثر الناس ان يرتسم في خياله صورة انسان مثلا
فاذا احس بفرد اخر منه يتنبه بان هذا مثل ذاك ويدرك جهة الاتحاد بينهما وانها غير جهة الاختلاف ادراكا خياليا كما يدرك جهة
الاتحاد بين اجزاء الماء مثلا بحسب الحس ويعلم ان جميع اجزاء الماء ماء وكما يدرك ان جميع اجزاء الماء ماء مع اختلافها في المقدار والجهة
كذا يدرك ان افرادها المنفصلة ماء ادراكا خياليا الحجة الرابعة ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية فلا شيء
من القوى الجسمانية تقوى على افعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة جسمانية اما الصغرى فانا نقوى على ادراك الاعداد لا
نهاية لمراتبها مع انها احد الانواع المدركة للقوة العاقلة واما الكبرى فقد سبق قال صاحب المباحثات ان اثبات كون القوى الجسمانية

متناهية الفعل يحتاج الى ان نبين انها منقسمة بانقسام محلها فيرد النقوض المورودة على الحجة الاولى اعنى النقض بالنقطة والوحدة والاضافة ومدركات الوهم وغيرها اقول قد مر اندفاع تلك النقوض بحمد الله ثم قال ثم على هذه الحجة اسئلة زائدة تخصها اولها انا لا نم ان القوة الناطقة تقوى على ادراك امور غير متناهية دفعة بل ادراكا لا ينتهى الى حد الا ويقوى بعد ذلك على ادراك شئ اخر ولكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على ادراكات غير متناهية كما ان الجسم لا ينتهى فى الانقسام الى حد يقف عنده ولكن يستحيل ان يحصل له تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك ههنا وبالجملة فالحال فى فاعلية تلك القوة كالحال فى منفعليته الثانى سلمنا انها قوية على امور غير متناهية ولكن لم قلتم انها قوية على افعال غير متناهية وذلك لان الادراك ليس فعلا بل هو انفعال وانتم تجوزون ان يكون الامر الجسمانى قويا على انفعالات غير متناهية ولهذا الدليل انكم تثبتون هيولى اولية قد توارد عليها صور غير متناهية الثالث النقض بالنفوس الفلكية فانها عندكم قوى جسمانية مع ان انفعالها وهى الحركة الدورية غير متناهية والجواب اما عن الاول فلا شك ان القوة الناطقة لا تنتهى الى حد الا وتقوى على ادراك امور اخر وقد قام البرهان على ان القوى الجسمانية لا يمكن ان يكون كذلك فقد حصل الغرض ولقائل ان يقول القوة الجسمانية اما ان يقال انها تنتهى الى وقت لا يبقى لها امكان الوجود بعد ذلك بل يصير ممتنع الوجود او لا ينتهى الى هذه الحالة البتة والاول باطل لان الممكن لذاته لا يصير ممتنعا لذاته واما الثانى فنقول اذا كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاؤها الى حيث يزول عنه امكان الوجود فهى اذا ابدا فى ذاتها ممكنة الوجود ولا ينتهى الى ان يستحيل بقاؤها ابدا ومتى كانت باقية ابدا كانت مؤثرة وبجوز ذلك يبطل اصل الحجة اقول ان الامكان الذاتى ومقابله من عوارض المهيات من حيث هى اذا نسبت الى الوجود والقوى عبارة عن موجودات متشخصة والموجود بما هو موجود لم شخصى يكون الزمان الخاص من مشخصاتها فوجوب نحو خاص من الوجود وامتناع نحو اخر منه بخصوصه لا يخرج المهية المشتركة بينهما عن الامكان الذى هو حالها من حيث هى هى والبرهان قائم على امتناع لا تناهى الانفعال لواحد شخصى من الجسم لا على امتناع ذلك لواحد نوعى والوحدة العددية حكمها غير الوحدة النوعية واما عن السؤال الثانى فهو ان الادراك نفسه انفعال ولكن فعل النفس فى تركيب المقدمات وتحليلها وذلك كاف فى غرضنا اقول ان جهة انفعالات القوى غير منفكة عن جهة فاعليها وان كانت الجهتان مختلفتين فان الشئ ما لم يكن له وجود لا ينفعل عن شئ آخر فالقوة الجسمانية كما لا تقوى على افعال غير متناهية كذلك لا تقوى على انفعالات غير متناهية واما النقض بالهيولى فهو مندفع بان الهيولى فى ذاتها ليست هويتها باقية بالعدد لانها ضعيفة الوحدة مبهمة الوجود وحدتها على نحو الوحدة الجنسية وهى بحسب تحصلاتها الصورية متبدلة متجددة كما مر بيانا فان قلت الستم قد بينتم الفرق بين الحس المشترك وبين المفكرة بان احدهما مدرك والاخر متصرف والقوة الواحدة لا تكون مبدء للادراك والتصرف فكيف تنفون ذلك وتحكمون بان النفس قوة على الفعل وهو التصرف فى المقدمات وتركيبها والانفعال وهو التصور وقبول الصور قلت ان النفس لها قوتان عملية وعلمية وتفعل باحديهما وتنفعل بالاخرى واما عن الثالث فقيل ان النفوس الفلكية وان كانت جسمانية الا انها غير مستقلة فى افعالها من التحريكات فهى فى ذاتها وان كانت متناهية القوة الا انها بما يسنح عليها من انوار العقل صارت غير متناهية واعترض عليه بان القوة العقلية اذا حركت الفلك فاما ان يفيد الحركة او قوة بها يكون الحركة فان افادت القوة المحركة وهى جسمانية فالقوة الفاعلة للافعال الغير المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدء لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة لها وايضا يلزم ان يكون الجسم بما هو جسم قابلا للتاثير العقل المفارق من غير ان يكون فيه قوة جسمانية وهو محال اقول انما يلزم لو كان الوسط فى التاثير قوة واحدة بالعدد او ضميمة واحدة بالعدد واما اذا كانت الواردات من العقل المفارق على مادة الفلك قوى متجددة كما بينا او كيفيات مستحيلة فلا يلزم شئ من المحذورين وقد مر نظير هذا الكلام فيما سبق ولكن بقى الكلام ههنا بانه اذا جاز ذلك فى القوى الفلكية مع كونها جسمانية فلم لا يجوز ان تكون القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يسنح عليها من نور العقل الفعال تقوى على الافعال الغير المتناهية واقول ويؤيد هذا البحث ان قوة التخيل مع كونها غير عقلية ايضا تقوى على تصورات غير متناهية لا تقف عند حد وذلك لانها مستمدة من عالم العقل الحجة الخامسة لو كانت القوة العاقلة منطبعة فى جسم كقلب او دماغ لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير عاقلة له مطلقا والتالى بط فالقول بانها منطبعة فى جسم باطل اما بيان الملازمة فنقول ان تعقلها لذلك الجسم اما لاجل ان صورته الموجودة فى الخارج حاضرة عند العقل كافية فى تعقله او لاجل ان صورة اخرى من ذلك لا له يحصل للقوة العاقلة فان كان الاول وجب ان يكون دائمة التعقل لذلك الاله وان كان الثانى فيلزم اجتماع المثلين فى محل واحد الصورة المنطبعة العاقلة والصورة المنطبعة المعقولة فيلزم امتناع التعقل وايضا ليست احديهما اولى بان تكون عاقلة والاخرى بان تكون معقولة فان قيل الصورة الثانية حالة فى الاولى لا فى مادتها فهى لكونها

حالة

حالة في الصورة الاولى اولى بان تكون معقولة والاولى عاقلة دون العكس نقول يعود الكلام في كون احديهما اولى بالحالية من الاخرى دون العكس فثبت ان ادراك ذلك الجسم ان كان بصورة اخرى فيمتنع ادراك تلك القوة وأما بطلان التالي اي المفهوم المردد بين القسمين فلثبوت ما هو مقا للمعنى المردد بينهما الا انا تارة نعقل ذلك العضو وتارة لا نعقله فصورة هذه الحجة استثنائية مركبة من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له اصلا والملازمة انما تتبين بابطال قسم اخر على تقدير حتى يصير به المنفصلة حقيقية ثم يتبين بحقيقة ذلك القسم في الواقع استثناء نقيض التالي ليثبت نقيض المقدم وهو المط وذلك يتوقف على مقدمات اربع اولها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها في آلته والثالثة ان الامور الجسمانية انما تفعل افاعيلها بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها في افعالها والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية النوعية لا تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة مادية اقول ان المقدمة الثانية غير تم عندنا لانك قد علمت ان القوة الباصرة تدرك المبصرات لا بارتسام صورها في العين وكذا قوة الخيال تدرك الصور والاشباح الجسمانية لا بانطباعها في الدماغ فهذه الحجة مقدوحة لاجل اختلال تلك المقدمة وصاحب المباحث قدح في المقدمة الاولى كما فعله مرارا بان العلم بالشيء ليس بمقارنة صورة المدرك بل العلم والشعور حالة اضافية قد يكون مع اقتران صورة وقد لا يكون وليس العلم في جميع الاحوال الا نفس تلك الاضافة المخصوصة فلم لا يجوز ان يكون الناطقة حالة في جسم فمتى حصل بينها وبين الجسم تلك الاضافة المخصوصة حصل الادراك والا فلا اقول قد مر بطلان كون العلم والادراك اضافة محضة مرارا وقد علمت ان كل اضافة لا تتحقق الا بتحقق امر يقع فيه الاضافة وبينا معنى كونها غير مستقلة الوجود في الخارج وقال ايض في رد تلك المقدمة ان المعقول من السماء ليس بسماء وللسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في محل محسوس اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر موجود محسوس في الخارج محيط بالارض والجواب ان المعقول من الشيء هو ماهيته التي هي بها موجودة بوجود غير حسي ذي وضع واشارة فقول القائل ان المعقول من السماء ليس بسماء وللسماء الموجودة ان اراد به ان احدهما معقول والاخر محسوس كان صادقا وان اراد به ان المعقول من السماء ليس ماهية السماء فهو كاذب وان اراد به ان احدهما معقول والاخر محسوس كان صادقا وان اراد به ان المعقول من السماء ليس ماهية السماء فهو كاذب وان اراد به ان احدهما جوهر والاخر عرض فليس كذلك كما مر واعلم ان المحقق الطوسي سلمه في الجواب الذي ذكره عن هذا البحث في شرح الاشارات كون السماء المعقولة عرضا في محل مجرد وبين الفرق بين نسبة المعقول من السماء الى محسوسها وبين مناسبة السواد والبياض بان الفرق بين الاولين فرق بين الطبيعة الجنسية المحصلة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل اخر يقومها نوعا مضادا للاول اقول ان التجريد عن العوارض المقارنة للماهية ليس من شرائط معقولية تلك الماهية اذ للعقل ان يتصور ماهية الانسان مثلا مع جميع عوارضه وصفاته ونعوته من كمه وكيفه واينه ووضعه ومتاه وكذا بشكله واعضائه وجوارحه كل ذلك على الوجه العقلي الكلي كما ثبت في باب علم الباري بالجزئيات والتشخصيات على وجه عقلي بل شرط الادراك العقلي للشيء الخارجي ان يجرد حقيقته عن نحو الوجود الحسي الى نحو الوجود العقلي فالفرق بين السماء المعقولة والسماء المحسوسة ليس بشيء الا بنحو الوجود وكل ما وجوده ذلك الوجود النوري الواحد الحقيقي الغير القابل للاحتجاب والكثرة والافتراق فهو معقول الذات في نفسه وكل ما وجوده هذا الوجود الجسماني المادي فهو مجهول غائب عن نفسه فضلا عن غيره الا بلمعة يسيرة تقع عليه من القوى القابضة عليه من ذلك الوجود واعترض ايض بانه لا يلزم من كون العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محل لان احديهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه كما في شرح الاشارات ان العاقلة لو كانت محلا للصورة من غير ان يحل تلك الصورة في محلها كانت القوة الجسمانية ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسمي فاعلا بمشاركة الجسم فكل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسمي فكانت العاقلة غير جسمانية هف ولو كانت محلا للصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بينهما باق لان احديهما حالة في العاقلة ومحلها والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران واقتران الشيء باحد الشيئين المتقارنين دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحال باق بحاله للعول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد وقال ايض الجسم قد يحل فيه

كيفية

كثيرة ولا شك ان وجوداتها الزائدة على مهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب عنه ان وجود كل مهية عين تلك المهية في الاعيان ومغايرته اياها بحسب ماهيات الاعراض متخالفات فوجوداتها كذلك وقال ايضا هذه الحجة بعينها تقتضي دوام علمها بجميع عوارضها مادامت تلك العوارض حاصلة والا لكان علمها بعارضها لاجل صورة مساوية لعارضها فيها فيلزم اجتماع المثلين واجاب عنه صاحب الاشارات ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة اقول ماذكره غير واف بحل الاشكال على التقرير الثاني ويمكن ان يجاب عنه بان عوارض النفس ليست الا علوم وادراكات وما يلزمهما وتلك العلوم مادامت حاضرة كانت مدركة لها بنفس صورتها الحاضرة ومادامت النفس ذاهلة عنها فهي زائلة عنها وكذا لوازم تلك العلوم من الانفعالات التي تلحقها بمشاركة البدن كالغضب والشهوة والخجل والوجل وغيرهما الحجة السادسة لو كانت القوة العاقلة جسدانية لضعفت في زمان الشيخوخة دائما لكنها لا تضعف في ذلك الزمان دائما فهي غير جسدانية وتصحيح نقيض التالي بقياس من الشكل الثالث هكذا ما يعقل به الشيخ الاشياء فهو قوة عاقلة وليس كلما يعقل الشيخ فانه تكل عند الشيخوخة فليس كل قوة عاقلة تكل عند الشيخوخة وليس يحتاج صحة هذا المطلب ان لا يكل عقل شيخ اصلا بل اذا كان عقل ما لم يكل عندها يكفي في صحة ماذكرناه لان هذا الكلام في قوة قياس استثنائي تاليه متصلة كلية موجبة استثني فيه نقيض التالي وهو سالبة جزئية لينتج نقيض المقدم صورتها هكذا لو كانت الناطقة جسدانية تعقل بالالة لكان كلما عرض للبدن آفة او مرض او كلالة تعرض لها في التعقل فتور وليس كلما ينتج ان تعقلها ليس بآلة بدنية فلا يرد عليه ان كثيرا ما يعرض الاختلال في التعقل عند اختلال قوى البدن لان هذا بمنزلة استثناء لعين التالي فلا ينتج شيئا وسبب ذلك ان القوة الجسدانية ربما يحتاج اليها ابتداء ليتم للقوة العاقلة ما يعقله ويجوز ان يكون اشتغالها بتدبير البدن يعوقه عن سائر افعاله وذلك مثل ما يعرض الراكب للسفر الى بلدة فرسا ذي الحركة فانه يصير اشتغاله بمراعاة مركبه عائقا له من افعاله الخاصة به ليس صدورها عنه بشركة الفرس وكذلك للشيخ اذا انصرف عن المعقولات فلانه اشتغل عن افعاله العقلية الى تدبير بدنه او عرض له آفة ربما احتاج اليها في الابتداء لضعف نفسه وعدم رسوخ ملكته للتعقل فان قيل لعل استمراره في افعال العقلية على صحته لان عقله يتم بعضو من البدن يتاخر عنه الفساد والاستحالة وان ظهرت الآفة في ساير القوى والافعال فيجاب بان الاعضاء الطرفية انما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق الى المبادي ولو كانت المبادي صحيحة لا تخفظت الاطراف ولم يسقط قواها ومعلوم ان ليس كبد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة والقريبة من الصحة لذلك تجد في نبضه وبوله وافعال دماغه تفاوتا عظيما ومعلوم ان عقل الانسان لا يحتاج في تمامه الى يده ورجله وجلده وما يجري مجراه اقول تفاوت الاحوال الحاصلة للانسان بحسب الشيخوخة تابعة ايضا لتفاوت يقع في احوال النفس لان المبدأ للمزاج والمشكل للاعضاء كما علمت هي النفس ومنشأ كلال البدن وقواه انصراف النفس عن تدبير هذه النشأة الى تدبير نشأة ثانية بحسب الجبلة وفي ذلك حكمة كون الموت طبيعيا ولمية لا كما ذكره الاطباء وغيرهم فان رجعت وقلت لعل مزاج الشيخ اوفق لافعال القوة العقلية فلهذا يقوى فيه هذه القوة قلنا كلا فان مزاج الشيخ اما بارد يابس واما وامر ضعيف وكل منها يوجد في غير المشايخ ولا يكون لصاحبه مزيد استعداد وليس كل شيخ اقوى من الشاب على ان ضعف البنية ليس بملايم لما يقوم بالبنية بل لعله بملايم ما لا يقوم بالبنية هذا **حكمة عرشية** اعلم ان هذا البرهان ايضا غير دال على ان لكل انسان جوهرا مفارقا عقليا بل يدل على ان القوة العاقلة غير بدنية وهو كما يدل على ان القوة العاقلة ليست بدنية يدل على ان القوة الخيالية ولو همية ايضا ليست بدنية فان بعض المشايخ والمرضى قد يكون تخيله وتصوره للمعاني الجزئية بحاله ولو كانت القوة الخيالية طبيعية قائمة بهذا البدن الطبيعي لكان كلما عرضت لها آفة او مرض وقع الاختلال في تخيله وتصوره وليس كذلك اذ قد يكون غير مختلة في فعلها والقضية السالبة الجزئية تكفي لاستثناء نقيض التالي كما علمت والقوم لعدم اطلاعهم على تجرد الخيال تكلفوا تمحلات شديدة في دفع بقاء التخيل والتذكر عند الشيخوخة واختلال البدن الحجة السابعة وهي قريبة الماخذ مما تقدم ان كثرة الافكار والتعمق في ادراك المعقولات سبب لتجفيف الدماغ وذبول البدن لاجل ثوران الحرارة المجففة وسبب لاستكمال النفس وخروجها في تعقلاتها من القوة الى الفعل ومعلوم ان الشيء الواحد لا يكون سببا لكمال شيء ونقصانه فلو كان موت البدن يقتضي موت النفس لكانت الافكار التي هي سبب نقصان

البدن او موته لنقصان النفس او موتها مع انها مكملة لجوهر النفس فعلمنا ان النفس غير قائمة بالبدن ولقائل ان يقول ان الممتنع كون شيء واحد سببا لكمال شيء واحد ونقصانه من جهة واحدة وفي وقت واحد واما ان يكون ذلك في وقتين بحسب اعتبارين فغير ممتنع الحجة
الثامنة ان النفس غنية في فعلها عن البدن وكل غني في فعله عن المحل فهو غني في ذاته عنه فالنفس غنية عن المحل اما انها غنية في فعلها عنه فلوجوه ثلثة احدها انها تدرك ذاتها ومن المستحيل ان يكون بينها وبين ذاتها آلة فهي في ادراكها لها غنية عن الآلة وثانيها انها تدرك ادراكها لنفسها وليس ذلك بآلة والثالث انها تدرك آلتها وليست بينها وبين آلتها آلة اخرى فثبت ان النفس غنية في فعلها عن الآلة والمحل وكل ما كان كذلك فهو في ذاته ايضا غني عن المحل وذلك لان كون الشيء فاعلا متقوم بكونه موجودا فلو كان الوجود متقوما بالمحل لكان الفعل متقوما ايضا به لان الايجاد فرع الوجود والفعل بعد الذات فحاجة الذات والوجود الى شيء يستلزم حاجة الايجاد والفعل اليه من غير عكس ولهذا لا يفعل شيء من القوى الجسمانية الا بمشاركة الجسم ولاجل كون الحواس وغيرها من القوى الجسمانية الوجود لا تدرك ذاتها ولا ادراكها لذاتها ولا ادراكها لآلتها فلو كانت النفس جسمانية لتعذر عليها ذلك وقد ثبت انها ليس كذلك فثبت انها غير جرمية اقول هذا البرهان دال على تجرد النفس عن البدن سواء كانت قوة عاقلة بالفعل او كانت متخيلة اذ للخيال ايضا ان يتخيل ذاتها وآلتها ويفعل فعلها من غير مشاركة البدن ولهذا يتخيل اشياء خارجة عن هذا العالم الطبيعي مما لا يكون بينها وبينه علاقة وضعية بالقرب والبعد فعلم ان فعلها ليس بآلة بدنية وان كان محتاجا الى البدن في الابتداء كحاجة العقل اليه ايضا من جهة الاعداد وتخصيص الاستعداد واعترض صاحب المباحث على مقدمة هذا البرهان بوجهين الاول بان الصور والاعراض محتاجة الى محالها وليس احتياجها الى محالها الا بمجرد ذواتها ثم لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم استغناؤها في ذاتها عن تلك المحال الثاني ان جميع الآثار الصادرة من الاجسام مبادئها قوى واعراض في تلك الاجسام وليس لمحال تلك القوى مدخل في اقتضائها تلك الاجسام والاجسام بما هي اجسام يستحيل ان يكون لها اثر في هذه الاحكام المخصوصة فعلمنا ان المستقل في اقتضاء تلك الاحكام هي تلك الاعراض والقوى الحالة وحدها ثم لا يلزم من استقلالها وانفرادها في تلك الاحكام استغناؤها عن محالها في الوجود اقول في الجواب اما عن الاول فان الاحتياج والامكان وما اشبهها امور عقلية واحكام ذهنية تعرض المهيات بحسب ملاحظة الذهن اياها من حيث هي والكلام في الافعال والاحكام الخارجية والصور الحالة والاعراض حاجتها الى المواد والموضوعات ليست امرا زائدا على وجوداتها ووجوداتها متقومة بالمحل فكيف تكون مستغنية عن المحل بنفسها فيما به الحاجة اعني الوجود الحلولي واما عن الثاني فانا لا نسلم ان محال القوى والاعراض لا دخل لها في التاثير كيف والتاثير يحتاج الى وضع خاص ونسبة معينة للمؤثر بالقياس الى المتاثر والوضع لا يقوم الا بالجسم والذي يذكر في الطبيعيات ان الجسم بما هو جسم لا يكون سببا لفعل خاص كحرارة او برودة او شكل او حركة والا لكان جميع الاجسام متشاركة فيه لا ينافي هذا الحكم اذ المراد نفي السببية عن الاجسام بنفي سببيتها بالاستقلال لا نفي سببيتها مطلقا وان كانت بالجزئية والدخول حتى لو فرض الحرارة مجردة عن الاجسام لكانت فاعلة لهذه السخونة والسواد لو فرض تجرده عن الاجسام لكانت ايضا قابضا للبصر كيف والمسئلة اعني كون تاثير القوى الحالة في محل بمشاركة وضعها قطعية لا يتطرق في مقدماتها شك اصلا الحجة التاسعة القوى البدنية تكل بكثرة الافعال ولا يقوى على القوى بعد الضعيف وعلة ذلك ان القوى الجسمانية المادية موادها قابلة للتبدل والاستحالة والذبول وبسبب ذلك يعرض لها تبدل الاحوال اما كلالها وضعفها فلتحلل المادة وذبولها واما عدم تمكنها من الفعل الضعيف اثر القوي فالسر فيه ان القوى يناسب الافاعيل وان هذه القوى لما كان من شانها الاشتداد والتضعيف والتبدل بالاستحالة كما علمت فهي متفاوتة الحدوث حسب تفاوت الاستعداد فاذا استعملت الآلة الجسمانية في ادراك قوي او فعل قوي فلا بد هناك من قوة قوية فيفيض من المبدء القوة القوية على تلك الآلة ثم اذا استعملت اثر ذلك الفعل في فعل اخر ضعيف يعسر ذلك على تلك القوة لانها لا تناسبه انما المناسب لهذا الفعل الضعيف قوة ضعيفة والقوة انما تحدث تدريجا لا دفعة كما علمت فيما سبق ولاجل ذلك لا يمكن للقوة القوية الفعل الضعيف كما لا يمكن للقوة الضعيفة الفعل القوي الا ترى ان القوة المحركة التي في الحجر العظيم لا يمكن لها التحريك البطيء لذلك الحجر في هويه ولا الحرارة الشديدة التسخين الضعيف لما يلاقيه واما القوى الغير الجسمانية فلكونها متساوية النسبة الى جميع القوابل وغير متناهية القوة فلا جرم يجوز ان يصدر منها القوي والضعيف من الافاعيل بعضها عقيب بعض من جهة اختلاف الاسباب المخصصة فلاجل ذلك لا يضعف بكثرة الافعال ويقوى على القوي بعد الضعيف وعلى الضعيف بعد القوي فاذا تقررت هذه المقدمة فنقول القوة العاقلة لما كانت هكذا لانها تدرك المعقولات القوية والضعيفة بعضها

عن بعض

عقيب بعض فهي ليست جسمانية كسائر القوى البدنية التي شأنها ما ذكرناه وهذا البرهان ايضا يدل على كون القوة الخيالية غير جسمانية
فاذن تقوى على تخيل الاشياء العظيمة مع تخيلها للاشياء الحقيرة مثلا يمكنها ان تتخيل فلك الافلاك مع الخردلة وان تتخيل ضوء الشمس
وحرارة النار مع ضوء الشرارة وحرارة الهواء المعتدلة وان تتخيل صوت الرعد مع الهمس وهذا انما اشكل الامر على من لم يتفطن بتجرد الخيال
عن المواد المستحيلة الكائنة الفاسدة فجعل يتكلف في دفع الاشكال عن نفسه بان قوة الادراك غير قوة المدرك فالشمس والقمر والسماء
مدركات قوية ونحن اذا تخيلناها فادراكنا لها لا قويا ولاجل ذلك لا يمنع ادراكنا لها عن ادراك المدركات الضعيفة واما اذا قوي
تخيلنا لها بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخيل امتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقير اقول الادراك لا يخ اما ان يكون هو
الصورة الحاصلة من الشيء او الاضافة التي بين المدرك والمدرك كما هو مذهب هذا القائل فعلى الاول لا معنى لقوة الادراك وضعفه
الا قوة المدرك وضعفه لانهما امر واحد لان المدرك في الحقيقة هو الصورة لا الامر الخارجي الذي ربما لا يوجد في الخارج عند وجود
الصورة ثم لا يخفى ان صورة السماء التي في الخيال اقوى من صورة الخردلة فيه واما على الثاني فالاضافة من الامور التي لا توصف بقوة
ولا ضعف ولا عظم ولا حقارة الا باعتبار ما اضيف اليه ثم قوله واما اذا قوي تخيلنا امتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقير ينافي
ما ذكره حيث وصف الشيء المتخيل بالحقارة دون الخيال وايضا الاستغراق في ادراك الشيء في الحقيقة يرجع الى ضعف الادراك بالنسبة الى
وجود المدرك وغلبة وجود المدرك واستيلائه على القوة الادراكية فيقهرها عن الاحاطة به والاكتناه فليس الاستغراق في ادراك الشيء
عبارة عن تسلط الادراك على المدرك بل تسلط المدرك على الادراك له وايضا ما ذكره مشترك بين الادراك العقلي والادراك الخيالي
فانا متى استغرقنا في تعقل شيء عظيم قوي الوجود عالي المرتبة رفيع السمك انقطعنا عن تعقل غيره ومن استغرق في جلال الله وعظمته
امتنع عليه الالتفات الى ما سواه فضلا عن تعقل معقولات اخرى الحجة العاشرة قد سبق ان المدرك لجميع اصناف الادراكات لجميع
المدركات شيء واحد في الانسان فنقول هذا المدرك اما ان يكون جسما من الاجسام بما هو جسم واما ان يكون قوة او صفة قائمة
بالجسم صورة او عرضا واما ان يكون امرا مفارقا عن الجسم غير قائم به والاول ظاهر البطلان لان الجسم من حيث هو جسم لا يمكن ان يكون
مدركا لشيء كما بيناه مرارا من ان ليس للجسم وجود وحداني وحضور جمعي يوجد له شيء او يوجد هو لشيء وايض لو كان الجسم بما هو جسم
مدركا لكان جميع الاجسام مدركة والثاني ايض محال لان تلك القوة اما ان تكون قائمة بجميع اجزاء البدن او قائمة ببعض اعضاء البدن
دون بعض والاول باطل والا لكان كل جزء من اجزاء البدن مبصرا سامعا متخيلا متفكرا عاقلا وليس كذلك بالبديهة فان البصر
لا يسمع واليد لا يتخيل والرجل لا يتفكر وباطل ايض ان يقال بعض الاعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه الادراكات لانه يلزم ان
يكون في البدن عضو واحد هو سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فهم ولسنا نعلمه ولا نجد اي عضو هو وبه يظهر فساد قول القائل بان
القوة المدركة لجميع هذه الادراكات امر قائم بجسم لطيف محصور في بعض الاعضاء فانا نقول لو كان كذلك لكنا نجد من ابداننا موضعا
مشتملا على جسم موصوف بكونه سامعا مبصرا عاقلا فاهما فان قلت هب انكم لا تعرفون ذلك الموضع لكن عدم علمكم بذلك لا يدل على
عدمه قلنا نحن نعرف ذواتنا ونعرف انا نحن السامعون المبصرون والمتخيلون العاقلون فلو كان بعض الاجسام سواء كان جزءا من البدن او كان
محصورا في جزء من البدن يكون موصوفا بتلك القوة المدركة لجميع الادراكات لجميع المدركات لم تكن حقيقتنا وهويتنا الا ذلك الجسم
الموصوف بتلك القوة المنعوتة بجميع هذه الادراكات واذا كان كذلك ثم لا نعرفه فلم نكن عارفين بحقيقة ذاتنا وايض قد علمت فيما سبق
ان المدرك والحاس من جنس المدرك والمحسوس واذا كان كذلك فيستحيل ان يكون جسم واحد بقوة واحدة آلة للسمع والبصر والذوق
والتخيل والتعقل فان قلت هذا يرد عليكم حيث جعلتم قوة واحدة مجردة سميعة بصيرة لامسة متخيلة عاقلة قلت هذه القوى فروع وتبعات
ومعاليل للقوة العقلية وهي تمام هذه القوى وفاعلها والتام والفاعل يقوى على كل ما يقوى عليه الناقص والمفعول من الافعال
دون العكس لان معلول الشيء معلول لذلك الشيء واما معلول علة الشيء فلا يكون معلولا له والا لزم كون الشيء معلولا لنفسه فثبت
ان الموصوف بجميع الادراكات لجميع المدركات قوة واحدة غير جسمانية وهو المطلوب الحجة الحادي عشر ان كل صورة او صفة حصلت
في الجسم بسبب من الاسباب فاذا زالت عنه وبقي فارغا عنها فيحتاج في استرجاعها الى استيناف سبب وسببية كالماء اذا سخن بسبب
كالنار مثلا ثم اذا زالت عنه السخونة لا يمكن عودها اليه الا بسبب جديد وهذا بخلاف النفس في ادراكاتها فانا كثيرا ما يحدث فينا
صورة علمية بسبب فكر او تعليم معلم ثم يزول عنها تلك الصورة عند الذهول امكنها استرجاع تلك الصورة لذاتها عن غير استيناف

ذلك السبب وبالجملة النفس من شانها ان تكون مكتفية بذاتها في كمالاتها ولا شيء من الجسم مكتف بذاته فالنفس تعالت عن ان تكون جرمية

لا يقال الجسم ايضا قد يعود اليه صفته التي كانت فيه بعد زوالها من غير استيناف سبب جديد كالماء اذا زالت عنه البرودة بورود السخونة التي هي ضدها ثم يستعيد طبعه البرودة التي كانت له لانا نقول كلامنا في الصفة الطارية للشيء لاجل سبب خارج عن ذات الموصوف و برودة الماء صفة ذاتية علتها طبيعة الماء بشرط عدم القاسر ثم اذا عادت البرودة اليه ما عادت الا مع سببها اعني مجموع الطبيعة وعدم المانع فهذه عشرة حجج براهين موقعة لليقين بان النفس الانسانية مجردة عن المادة ولواحقها سواء كانت بالغة الى حد العقل بالفعل ام لا فان النفس المتخيلة بالفعل ايضا يشارك العقل في تجرد ذاتها وفعلها عن هذا العالم لكن العقل مجرد عن الكونين والخيال غير مجرد الا عن احدهما

فصل في شواهد سمعية في هذا الباب اكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات اكثر من العقليات ولا يصدقون بالاشياء الا بمكافحة الحس للمحسوس ولا يذعنون بالعقليات ما لم يقترن معها انتهاء نقلها الى محسوس فلنذكر دلائل سمعية لهذا المطلب حتى يعلم ان الشرع والعقل متطابقان في هذه المسئلة كما في سائر الحكميات وحاشا الشريعة الحقة الالهية البيضاء ان يكون احكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية وتبا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة اما الايات المشيرة الى تجرد النفس فمنها قوله تعالى في حق آدم واولاده فنفخت فيه من روحي وفي حق عيسى ع وكلمته القيها وروح منه وهذه الاضافة تنادي على شرف الروح وكونها عرية عن عالم الاجسام وفي حق شيخ الانبياء ع ابرهيم الخليل ع وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين وقوله حكاية عنه وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا ومعلوم ان الجسم وقواه ليس شيء منها بهذه الصفات السنية من رؤية عالم الملكوت و الايقان والتوجه بوجه الذات لفاطر السموات والحنيفية اي الطهارة والقدس ومنها قوله تعالى ثم انشاناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين ومنها قوله تعالى سبحان الذي خلق الازواج كلها مما تنبت الارض ومن انفسهم ومما لا يعلمون وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وقوله لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وقوله يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وفي الحقيقة جميع الايات المشيرة الى المعاد واحوال العباد في النشأة الثانية دالة على تجرد النفس لاستحالة اعادة المعدوم وانتقال العرض وما في حكمه من القوى المنطبعة واما الاحاديث النبوية فمثل قوله ص من عرف نفسه فقد عرف ربه وقوله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقوله من رآني فقد رأى الحق وقوله انا النذير العريان وقوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وقوله ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فهذه الاخبار وامثالها تدل على شرف النفس وقربها من الباري اذا كملت وكذا قوله رب ارني الاشياء كما هي ومعلوم ان دعاء النبي ص مستجاب والعلم بالاشياء ذوات السبب كما هي لا يحصل الا من جهة العلم بسببها وجاعلها كما برهن في مقامه والمراد بالرؤية هو العلم الشهودي وكذا دعاء الخليل ع كما حكى الله عنه في قوله رب ارني كيف تحيي الموتى ورؤية الفعل لا تنفك عن رؤية الفاعل وليس في حد الجسم ومشاعره ان يرى رب الارباب ومسبب الاسباب وقوله ص قلب المؤمن عرش الله وقوله قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن ومعلوم ان ليس المراد هذا اللحم الصنوبري ولا ايضا اصبع الله جارحة جسمانية بل القلب الحقيقي هو الجوهر النطقي من الانسان والاصبعان هما العقل والنفس الكليان او القوتان العقلية والنفسية وقوله ص المؤمن اعظم قدرا عند الله من العرش ومعلوم ان هذه الاعظمية ليست بجسمية ولا لقوة محصورة في عضو من اعضائه وقوله ص خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وقول امير المؤمنين وامام الموحدين عليه السلام حين سئل عنه حبر من الاحبار هل رأيت ربك حين عبدته فقال ويلك ما كنت اعبد ربا لم اره قال وكيف رأيته او كيف الرؤية فقال ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب بحقايق الايمان والرؤية العقلية لا يمكن بقوة جسمانية وقوله ع في الجواب حين سئل عنه كيف قلعت باب خيبر قلعته بقوة ربانية لا بقوة جسمانية وعنه ع ان قال الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه الحديث وقال روح الله المسيح بالنور الشارق من سرادق الملكوت لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين وقوله لا يصعد الى السماء الا من نزل منها واما كلمات الاوايل فقد قال معلم الحكمة العتيقة ارسطاطاليس في كتابه المعروف باثولوجيا على لسان اليونانيين بمعنى معرفة الربوبية وهو علم المفارقات اني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبا وصرت كاني جوهر مجرد بلا بدن فاكون داخلا في ذاتي خارجا من ساير الاشياء فارى في ذاتي من الحسن والبهاء ما ابقى له متعجبا بهتا فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الشريف الالهي ذو حيوة فعالة فلما ايقنت بذلك رقيت بذهني من ذلك العالم الى العلة الالهية فصرت كاني موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق العالم العقلي كله في كلام طويل وقال ايضا من حرص على ذلك العالم حوزي هناك احسن الجزاء اضطرارا فلا ينبغي لاحد ان يفتر عن الطلب الحرص والاهتمام في الارتفاع

وان نفي اليه

الى ذلك العالم وان تعب ونصب فان امامه راحة لا تعب بعدها ابدا ومما يدل على هذا المطلب رسالته المعروفة بتفاحة وهي مشتملة على
كلماته التي تكلم بها حين حضرته الوفاة وما احتج به على فضل الفلسفة وان الفيلسوف يجازى على فلسفته بعد مفارقة نفسه عن جسده
وقال ايضا ليست النفس في البدن بل البدن فيها لانها اوسع منه وقال انباذقلس ان النفس انما كانت في المكان العالي الشريف فلما اخطات
سقطت الى هذا العالم فرارا من سخط الله فلما انحدرت صارت غياثا للانفس التي قد اختلطت عقولها وكان يدعو الناس باعلى صوته
ويامرهم ان يرفضوا هذا العالم ويصيروا الى عالمهم الاول الشريف ووافق هذا الفيلسوف اغاثاذيمون في دعائه الناس الى رفض هذا العالم
الا انه تكلم بالامثال والرموز واما فيثاغورس صاحب العدد فكلامه في الرسالة الذهبية المعروفة ناص على هذا الراى والرسالة ايضا
موجودة وقال في اخر وصيته لديوجانس انك اذا فارقت هذا البدن يصير عند ذلك مخلى في الجو العالي تكون حيا سائحا غير عائد الى الانسية
ولا قابلا للموت واما افلاطون الشريف الالهي فروى عنه في كتاب اثولوجيا انه قد احسن في صفة النفس حيث وصفها باوصاف كثيرة
حزينا بها كانا نشاهدها عيانا غير انه قد اختلفت صفاته في النفس لانه لم يستعمل الحس في صفات النفس ولا رفضه في جميع المواضع فذم
وازرى اتصالها بالبدن فقال ان النفس انما هي في البدن كانها محصورة كظيمة جدا لا نطق بها ثم قال ان البدن للنفس انما هو كالمغار
وقد وافقه انباذقلس غير انه سمى البدن بالصدى وانما عنى بالصدى هذا العالم اقول يوافق هذا الكلام الالهي نطبع على قلوبهم بل
ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ثم قال ان اطلاق النفس من وثاقها هو خروجها من مغار هذا العالم والترقي الى عالمها العقلي اقول
وسبب اختلاف صفات النفس في كلامه ما علمت من طريقتنا من اختلاف النفوس في التجسم والتروح بل اختلاف نفس واحدة فيهما بحسب
وقتين او في وقت واحد من جهتين وقال في كتابه الذي يدعى فاذن ان علة هبوط النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها فاذا
ارتاشت ارتفعت الى عالمها الاول وقال في بعض كتبه ان علة هبوط النفس الى هذا العالم امور شتى وذلك ان منها انها تهبط لخطيئة
لخطاها ومنها انها هبطت لعلة اخرى غير انه اختصر قوله بان ذم هبوط النفس وسكناها في هذه الاجسام وانما ذكر هذا في كتابه
الذي يدعى طيماوس ثم ذكر هذا العالم ومدحه فقال انه جوهر شريف سعيد وان النفس انما صارت في هذا العالم من فعل الباري الخير
ليكون هذا العالم حيا ذا عقل لانه لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم متقنا في غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكنا
ان يكون العالم عقلا وليست له نفس فلهذه العلة ارسل الباري النفس الى هذا العالم واسكنها فيه ثم ارسل نفوسنا فسكنت في ابداننا
ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال لانه كان ينبغي ان يكون في العالم الحسي من اجناس الحيوان
ما في العالم العقلي واما الاثار فقد تكلم المتمسكون بهذه الشريعة الحقة في مهية الروح فقوم منهم بطريق الاستدلال والنظر وقوم
منهم بطريق الذوق والوجدان لا باستعمال الفكر حتى تكلم في ذلك مشايخ الصوفية مع انهم تادبوا باداب رسول الله ص ولم يكشفوا
عن سر الروح الا على سبيل الرمز والاشارة ونحن ايضا لا نتكلم الا عن بعض مقامات الروح الالهي وقواه ومنازله النفسية والعقلية
لا عن كنهه لامتناع ذلك فقد قال الجنيد ره الروح شيء استاثر الله بعلمه ولا يجوز العبارة عنه باكثر من موجود ولعله اراد انه
موجود بحت ووجود صرف كسائر الهويات البسيطة العقلية التي هي انيات محضة متفاوتة بالاشد والاضعف ليست لها مهيات
متقومة من جنس وفصل وقال ابو يزيد البسطامي قده طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها اي ذاته فوق عالم الطبيعة وعالم المثال
فيكون من المفارقات العقلية وقال ايضا انسلخت من جلدي فرايت من انا فسمى البدن قشرا وجلدا وهذا تصريح بان هوية الانسان
وانيته شيء غير الجسد وقال ايضا لو ان العرش وما حواه وقعت في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما احس بها وظاهر ان هذه السعة ليس
لبدنه ولا لجسم اخر وقال ابن عطا خلق الله الارواح قبل الاجساد لقوله تع ولقد خلقناكم يعني الارواح ثم صورناكم وقال بعضهم الروح
لطيف قائم في كثيف وفي هذا نظر وله وجه صحيح وقال بعضهم الروح عبارة والقائم بالاشياء هو الحق وفيه ايضا نظر الا ان يحمل على معنى
الاحياء ومع ذلك يدل على ان الروح حي بذاته لا بجوهر الجسم وقال بعض المفسرين في قوله تع قل الروح من امر ربي امره كلامه فصار الحي
حيا بقوله كن حيا فعلى هذا لا يكون الروح في الجسد واعلم ان اهل الشريعة اختلفوا في الروح الذي سئل رسول الله ص عنه فمن الاقوال
المنقولة عنهم ما يدل على ان قائله يعتقد بقدم الروح ومنها ما يدل على انه يعتقد حدوثه وايضا قال قوم ان الروح هو جبرئيل عليه السلم
وهذا القول يشبه قول من قال باتحاد النفس بالعقل الفعال عند استكمالها ويقرب منه الحديث المنقول ايضا عن امير المؤمنين ع
الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه وروى عن ابن عباس ان الروح خلق من خلق الله صورهم على صور بني ادم وما نزل

مادتها وزهدت فى الدنيا وتجافت من دار الغرور واناب الى دار الخلود وقد تخلد النفس التى هى الام الى الارض بوضعها الجبلى لكونها من
الروح الحيوانى المجانس ومستندها فى تكونها الى الطبايع التى هى اركان العالم السفلى قال تع ولو شئنا لرفعناه ولكنه اخلد الى الارض و
اتبع هواه فاذا سكنت النفس التى هى الام الى الارض انجذب اليها القلب المنكوس انجذاب الولد الميال الى الوالدة المعوجة الناقصة دون الوالد
الكامل المستقيم وينجذب الروح الى الولد الذى هو القلب المجبول عليه من انجذاب الوالد الى ولده فعند ذلك يتخلف عن حقيقة القيام بحق
مولاه وفى هذين الانجذابين يظهر حكم السعادة والشقاوة ذلك تقدير العزيز العليم وقال ابو سعيد القرشى الروح روحان روح الحيوة
وروح الممات فاذا اجتمعا علم عقل الجسم وروح الممات هى التى اذا خرجت من الجسد يصير الحى ميتا وروح الحيوة ما به مجارى الانفاس وقوة
الاكل والشرب وغيرهما وقال بعضهم النفس لطيفة مودعة فى القالب منها الاخلاق والصفات المذمومة كما ان الروح لطيفة مودعة
منها الاخلاق والصفات المحمودة وكما ان العين محل الرؤية والسمع محل الاذن والانف محل الشم والفم محل الذوق فهكذا النفس محل
الاوصاف الذميمة والروح محل الاوصاف المحمودة وجميع اخلاق النفس وصفاتها الطيش والشره وطيشها من جهلها وشرهها من حرصها
وشبهت النفس فى طيشها بكرة مستديرة على مكان املس لا تزال متحركة بجبلتها وشبهت فى حرصها بالفراش الذى يلقى نفسه على
ضوء المصباح ولا يقنع بالضوء اليسير دون الهجوم على جرم الضوء الذى فيه هلاكه فهذه جملة من اقوال العلماء الشرعية واشارات
مشايخ الطريقة الدالة على ان فى الانسان جوهر روحانى وجميع ما نقلنا منهم مما له وجه وجيه وان كان ظواهر بعضها مواضع ايرادات
وانظار ولكن عند البصير العارف باسرار الشريعة الالهية لها محامل صحيحة ومعانى لطيفة مشيرة الى اسرار غامضة شريفة لانهم فى
اقوالهم تتبعوا احاديث الرسول صلعم والائمة ع واكثر مما ذكروه مما يوجد فى عبارات الاحاديث المنقولة عمن لا ينطق بالهوى ان هو الا
وحى يوحى علمه شديد القوى ولولا مخافة الاطناب لشرحنا كلامهم واوضحنا مرامهم على وجه يطابق البراهين القطعية والقوانين
الحكمية من غير شائبة شك وريب وشائبة نقص وعيب والله ولى الرحمة والاحسان **الباب السابع** فى نبذ من احوال النفس
الناطقة من حيث نسبتها الى عالم الطبيعة وفيه فصول **فصل** فى كيفية تعلق النفس بالبدن اعلم ان تعلق الشئ بالشئ وحاجته
اليه متفاوتة بحسب القوة فاقوى التعلقات واشدها هو التعلق بحسب الماهية والمعنى ذهنا وخارجا كتعلق الماهية بالوجود و
الثانى ما بحسب الذات والحقيقة بان يتعلق ذات الشئ وهويته بذات المتعلق به وهويته كتعلق الممكن بالواجب والثالث ما بحسب الذات
والنوعية جميعا بذات المتعلق به ونوعيته كتعلق العرض كالسواد بالموضوع كالجسم والرابع ما بحسب الوجود والتشخص حدوثا وبقاء
بطبيعة المتعلق به ونوعيته كتعلق الصورة بالمادة فان حاجة الصورة فى تشخصها اليست الا بمادة لا بعينها بل بواحدة منها بالعموم
كتعلق السقف المستحفظ بالدعامات على سبيل البدل بواحدة منها لا بعينها وكحاجة الجسم الطبيعى فى وجوده الى مكان ما لا بعينه ولهذا
يسهل حركته عن كل واحد من الامكنة الى مكان اخر والخامس ما بحسب الوجود والتشخص حدوثا لا ابقاء كتعلق النفس بالبدن عندنا
حيث ان النفس بحسب اوايل تكونها وحدوثها حكمها حكم الطبايع المادية التى تفتقر الى مادة مبهمة الوجود فهى ايضا تتعلق بمادة بدنية
مبهمة الوجود حيث يتبدل هويته بتوارد الاستحالات وتلاحق المقادير فالتشخص الانسانى وان كان من حيث هويته النفسية تشخصا
واحدا ولكن من حيث جسميته اى التى بمعنى المادة او الموضوع لا التى بمعنى الجنس او النوع ليس واحدا بالتشخص وقد سبق تحقيق كون موضوع
الحركة الكمية امرا نوعيا بحسب الجسمية شخصيا بحسب الطبيعة او النفس والسادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال واكتساب الفضيلة الوجود
لا بحسب اصل الوجود كتعلق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفة مط وتعلقها به بعد البلوغ الصورى الذى عند صيرورتها نفسا
ذات قوة متفكرة وعقل عملى بالفعل قبل ان يخرج عقلها النظرى من القوة الى الفعل عندنا وهذا اضعف التعلقات المذكورة وهو
كتعلق الصانع بالالة الا ان هذا التعلق بهذه الالات البدنية تعلق طبيعى ذاتى وتعلق النجار مثلا بالالة عرضى خارجى وذلك لان النفوس
كلها خالية فى مبادى تكونها عن الكمالات والصفات الوجودية سواء كانت بحسب الحيوانية مط او بحسب الانسانية خاصة ولم يكن لها
تحصيل هذه الكمالات الا بحسب استعمال الالات وكان من الواجب ان تكون تلك الالات مختلفة بعضها من باب الحركات وبعضها
من باب الادراكات والتى من باب الحركات بعضها بحسب الحيوانية من باب الشهوة وبعضها من باب الغضب والتى من باب الادراكات
بعضها من باب اللمس وبعضها من باب الشم وبعضها من باب الذوق وبعضها من باب الابصار وبعضها من باب السماع وهكذا ولو لم يكن
الات النفس مختلفة حتى يفعل بكل الة فعلا خاصا لازدحمت عليها الافعال ولاجتمعت الادراكات كلها على النفس وكان نسخ

يختلط بعضها على بعض ولم يحصل منها شيء على الكمال والتمام ولان صور الاشياء انما تحصل للنفس اولا في حسها ثم في خيالها ثم في عقلها
النظري ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما ولا شيء من المحسوسات بحيث يكون جامعا للذات بحسب وجود واحد لجميع الكيفيات والصفات
التي يقع الاحساس بها فان المبصر غير المسموع والرائحة غير الطعم فهكذا يجب ان يكون مدارك هذه الكيفيات والكمالات ومشاعرها
الجزئية مختلفة وهذا بخلاف وجود الاشياء في العقل حيث يجوز ان يكون هناك شيء واحد بحسب وجود واحد عقلي شما وذوقا
ورائحة وصوتا ولونا وحرارة وبرودة وغير ذلك من الصفات على وجه اعلى واشرف كما بينه الفيلسوف المعلم في كتابه فثبت ان من
الواجب ان يكون ادراك المحسوسات بما هي محسوسات لا يمكن الا بآلات مختلفة حسب اختلاف اجناسها كيلا يختلط على النفس ويتشوش
ادراكاتها ولما اختلفت الآلات فلا جرم النفس اذا حاولت الابصار التفتت الى العين فيقوى على الابصار التام واذا حاولت السماع التفتت
الى الاذن فقويت على سماع التام وكذلك القول في سائر الافعال لسائر القوى واذا تكررت منها هذه الافعال باستعانة هذه الآلات
وقعت لها ملكة واقتدار على تحصيل تلك الامور التي لم يمكن حصول حضورها الا باستعانة الآلات من غير الاستعانة بشيء منها
بل تستحضرها وتتصرف فيها كما تشاء بذاتها وفي عالمها فعلم من ههنا ان النفس في اول تكونها كالهيولى الاولى خالية عن كل كمال صوري
وصورة محسوسة او متخيلة او معقولة ثم تصير بحيث تكون فعالة للصورة المجردة عن المواد جزئية كانت او كلية ولا محالة تلك الصور
اشرف واعلى من هذه الصور الكائنة الفاسدة فما اشد سخافة رأي من زعم ان النفس بحسب جوهرها وذاتها شيء واحد من اول تعلقها بالبدن
الى آخر بقائها وقد علمت انها في اول الكون لا شيء محض كما في الصحيفة الالهية هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا
وعند استكمالها تصير عقلا فعالا فان قلت قد ثبت ان النفس كمال اول لجسم طبيعي والكمال والصورة شيء واحد بالذات متغاير بالا
لاعتبار فكيف يحكم بان النفس في اول الفطرة معراة عن كل صورة قلنا الصورة صورتان احديهما صورة مادية وجودها وجود منقسم
متحيز ذي جهة ووحدتها عين قبول الكثرة وثباتها عين التجدد والانقضاء وفعلها عين قوة الاشياء فكونها صورة مصحوب بكونها مادة
والثانية صورة غير مخلوطة بالمادة سواء كانت مشروطة بوجود المادة على وضع خاص بالقياس الى آلتها ام لا وهذه بقسميها هي الحرية باسم
الصورة دون الاولى لان الاولى ضعيفة الوحدة ضعيفة الوجود كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ولذلك
لم يكن لها وجود ادراكي فلا يكون بوجودها الخارجي محسوسة ولا متخيلة ولا معقولة والثانية لها وجود ادراكي صوري بلا مادة فتكون
اما محسوسة اذا احتاجت في وجودها الى نسبة وضعية لمظهرها ومرآة حضورها بالقياس الى مادة واما متخيلة او معقولة ان لم يكن كذلك
فاذا تحقق ما ذكرنا وتبين ظهر ان النفس في اول الفطرة ليست شيئا من الاشياء الصورية بالمعنى الثاني ولا ايضا كانت مما قد حصل لها شيء
من الصور الحسية او الخيالية او العقلية اذ وجود الشيء للشيء فرع على وجود ذلك الشيء في نفسه بنحو ذلك الوجود ان خارجيا فخارجيا وان
حسيا فحسيا وان خياليا فخياليا وان عقليا فعقليا فهي حين حدوثها نهاية الصور المادية وبداية الصور الادراكية و
وجودها حينئذ آخر القشور الجسمانية واول اللبوب الروحانية **فصل** في تحقيق حدوث النفوس البشرية ما مر من الكلام يكفي لاثبات ان
هذه النفوس حادثة بحدوث الابدان اذ قد ظهر انها متجددة مستحيلة من ادنى الحالات الجوهرية الى اعلاها ولو كانت في ذاتها قديمة
لكانت كاملة الجوهر فطرة وذاتا فلا يلحقها نقص وقصور ولو لم يكن في ذاتها ناقصة الوجود لم يكن مفتقرة الى الآلات وقوى بعضها نباتية
وبعضها حيوانية وايضا لو كانت قديمة لكانت منحصرة النوع في شخصها اذ لم يكن يسنح لها في عالم الابداع الانقسام والتكثر لان تكثر الافراد
مع الاتحاد النوعي انما هو من خواص الاجسام والجسمانيات المادية والذي وجوده لعين الاستعداد والحركة والمادة والانفعال فنوعه
ان يكون في شخص واحد والنفوس الانسانية متكثرة الاعداد متحدة النوع في هذا العالم كما سيجيء فيستحيل القول بان لهذه النفوس الجزئية
وجودا قبل البدن فضلا ان تكون قديمة واعلم ان المنقول من بعض القدماء كافلاطون القول بقدم النفوس الانسانية ويؤيده
الحديث المشهور كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وقوله الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف ولعله
ليس المراد ان النفوس البشرية بحسب هذه التعينات الجزئية كانت موجودة قبل البدن والا لزم المحالات المذكورة وتعطيل قواها عن
الافاعيل اذ ليس حقيقة النفس بما هي نفس الا صورة متعلقة بتدبير البدن لها قوى ومدارك بعضها حيوانية وبعضها نباتية بل المراد
ان لها كينونة اخرى لمباديها وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية وهي المثل الالهية التي اثبتها افلاطون ومن قبله
فللنفوس الكاملة من نوع الانسان انحاء من الكون بعضها عند الطبيعة وبعضها قبل الطبيعة وبعضها ما بعد الطبيعة على ما عرفته

الراسخون في الحكمة المتعالية وذلك مبني على ثبوت الاشد والاضعف في الجوهر وعلى وقوع الحركة الاشتدادية في الجواهر المادية على محقق
المبادي والغايات فان نهايات الاشياء هي بداياتها واما ارسطاطاليس ومن تاخر عنه من المشائين والاتباع فقد اتفقوا على حدوث
هذه النفوس وهذه احدى المسائل التي اشتهر انه وقع الخلاف فيها بين هذين الحكيمين ونحن وجهنا قوليهما في قدم النفوس وحدوثها على
نحو يوافق مغزاهما ويتحد معناهما كما اشرنا اليه اما حجة كل من الفريقين فالمتعصبون لمذهب افلاطن احتجوا عليه بثلث حجج الاولى ان كل
ما يحدث فانه لا بد له من مادة مخصصة تكون باستعدادها سببًا لان يصير اولى بالوجود بعد ان لم يكن فلو كانت النفوس حادثة لكانت
مادية والتالي باطل فالمقدم كذلك والثانية ان النفوس لو كانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الابدان لكن الابدان الماضية غير متناهية
فالنفوس الماضية التي بازائها غير متناهية لكن النفوس بالاتفاق باقية بعد مفارقة الابدان فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير متناهية
لكن ذلك اي وجود نفوس غير متناهية موجودة بالفعل معًا محال لكونها تقبل الزيادة والنقصان مع ان كل ما كان كذلك فهو متناه فاذن ثبت
ان النفوس الموجودة بالفعل متناهية فاذن ليس حدوث الابدان سببًا لحدوث النفوس فاذن حدوث النفوس عن عللها الا يتوقف على حدوث
البدن واستعداد المادة فهي قديمة الثالثة انها لو كانت حادثة كانت غير دائمة اذ كل كائن فاسد وكل ما هو ابدي فهو ازلي وقد ثبت
انها باقية ابدية كما سيجيء بيانه فهي اذن ازلية اما الجواب عن الاول فلما سياتي تحقيقه على مذهبنا من كون النفس جسمانية الحدوث روحانية
البقاء وعلى مذهب القوم من ان النفس حادثة مع المادة لا في المادة واما عن الثاني فبان النفوس المفارقة وان كانت غير متناهية لكنها
ليست مرتبة لا ترتيبًا طبيعيًا ولا وضعيًا والبرهان الدال على استحالة اللاتناهي في الاعداد انما ينهض لو كانت مترتبة مجتمعة والا فلم
على استحالته برهان واما عن الثالث فالنفس الانسانية من حيث ذاتها المجردة غير كائنة ولا فاسدة واما من جهة ما يقع تحت الكون فهي
فاسدة ايضًا كما انها كائنة واما حجج القائلين بحدوث النفوس فمنها انها لو كانت موجودة قبل الابدان فاما ان كانت واحدة او كثيرة فان
كانت واحدة فاما ان تتكثر عند التعلق او لا تتكثر فان لم تتكثر كانت النفس الواحدة نفسًا لكل بدن ولو كان كذلك لكان ما علمه انسان علمه كل
انسان وما جهله انسان جهله كل انسان وذلك محال وان تكثرت فما لا مادة له لا يقبل الانقسام والتجزية وان كانت قبل البدن متكثرة فلا بد
وان يمتاز كل واحد منها عن صاحبه اما بالماهية ولوازمها او عوارضها والاول والثاني محالان لان النفوس الانسانية متحدة بالنوع فيتساوى
جميع افرادها في جميع الذاتيات ولوازمها فلا يمكن وقوع الامتياز بها واما العوارض اللاحقة فحدوثها انما يكون بسبب المادة وما فيها و
مادة النفس بوجه هي البدن وقبل البدن لا مادة فلا يمكن ان يكون هناك عوارض مختلفة فثبت انه يمتنع وجود النفس قبل البدن لا على
نعت الاتحاد ولا على نعت الكثرة فاذن القول بقدمها باطل واعترض صاحب الملخص على هذه الحجة بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يقال انها
كانت قبل الابدان واحدة ثم تكثرت وليس لقائل ان يقول كل ما كان واحدًا وكان مع ذلك قابلًا للانقسام فكانت وحدته اتصالية
فكانت جسمًا لانا نقول لم ان كل ما وحدته اتصالية فانه قابل للانقسام وليس يسلم ان كل قابل للانقسام فوحدته اتصالية لان
الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها الثاني انا سلمنا ان النفوس كانت متكثرة قبل الابدان لكن لم قلتم بانه لا بد وان تختص كل منها بصفة مميزة
لانه لو كان التميز لاجل الاختصاص بامر ما لكان ذلك الامر ايضًا متميزًا عن غيره فاما ان يكون تميزه عن غيره بما به تميزه عن غيره
فيلزم الدور او بشيء ثالث فيلزم التسلسل ولان المميز لا يختص بشيء بعينه الا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشيء عن غيره باختصاصه بشيء لزم
الدور الثالث سلمنا انه لا بد في الامور المتكثرة من مميز فلم لا يجوز ان يكون المميز صفة ذاتية وبيانه بما بينا من اختلاف النفوس بالنوع
الرابع سلمنا انه لا يتميز النفوس بشيء من المقومات فلم لا يجوز ان يتميز بشيء من العوارض قولكم العوارض لسبب المادة والمادة هي البدن وقبل
البدن لا بدن فنقول لم لا يجوز ان يكون النفس المتعلقة ببدن كانت قبل البدن متعلقة ببدن آخر وكذلك قبل كل بدن ببدن آخر لا
الى نهاية ولا ينقطع هذه المطالبة الا بابطال التناسخ فاذن الحجة المذكورة في اثبات حدوث الارواح مبنية على ابطال التناسخ لكن
الحكماء الذين ابطلوا التناسخ بنوا ابطالها على حدوث الارواح حيث قالوا لو جاز انتقال النفس من بدن الى اخر لكان لبدن واحد
نفسان لان النفوس لا يحدث عن المبادي الا بسبب استعداد البدن فاذا حدث بدن باستعداده فلا بد ان يحدث عن المبادي نفس
متعلقة به فلو تعلقت به نفس اخرى مستنسخة ايضًا يلزم ان يجتمع لبدن واحد نفسان وهو محال فهذه حجتهم وهي مبنية على حدوث
النفس وحدوثها مبني على ابطال النفس فيلزم الدور ولاجل ذلك تعجب صاحب المعتبر ابو البركات البغدادي لما ذكر هذا السؤال من
ذهول المتقدمين وغفلتهم في مثل هذا المهم العظيم الخامس سلمنا ان النفوس لا تتناسخ لكن لم لا يجوز ان يكون قبل الابدان موجودة

بعوارض يميز بعضها عن بعض ثم يكون عروض عارض بسبب عارض اخر قبله لا الى نهاية السادس المعارضة وهي ان النفوس بعد المفارقة لا يكون تمايزها بالمهية ولوازمها وانما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانية التي لم يكتسب شيئا من العوارض اذا فارقت الابدان لا يكون فيها شيء من العوارض الا مجرد ذاتها التي كانت قبل ذلك متعلقة بابدان متغايرة فان كفى هذا القدر في وقوع التمايز فكفى ايضا كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بابدان متمايزة وليس لاحد ان يقول ما قاله الشيخ جوابا عن ذلك من انها وان لم يكتسب شيئا من الكمالات الا ان لكل منها شعورا بهويته الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى لانا نقول شعور الشيء بذاته هو نفس ذاته على ما ثبت في باب العلم فلو اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما وذلك يبطل اصل الحجة وايضا لو ثبت هذا القدر في حصول الامتياز فلم لا يجوز ان يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالابدان والجواب اما عن الاول فكل ذات واحدة شخصية موجودة اذا انقسمت وتكثرت بعد وحدتها فوجب ان يكون جزئه مخالفا لكله ضرورة ان الشيء مع غيره ليس هو بعينه ذلك الشيء لا مع غيره فتلك المخالفة في الوجود ان كانت بالمهية ولوازمها اي منشأ تعددها في الوجود تخالفها بالمهية فيلزم ان يكون تلك الاجزاء متمايزة دائما الا في وقت دون وقت فيكون ما فرضناه واحدا من هذه الامور المتعلقة بالابدان قبل تعلقها بالابدان متكثرة هف وان كانت تخالفها لا بالمهية ولا بلوازمها فيكون تعددها بعد اتفاقها النوعي بالكلية والجزئية تخالفها في المقدار فان الجزئية والكلية اذا لم يكونا بحسب المعنى المفهوم كانتا لا محة بحسب عظم المقدار وصغره والا لم يكن احدهما اولى بالكلية والاخر بالجزئية دون العكس وايضا اجزاء الشيء اذا كانت من جزئيات مهية كان ذلك الشيء مقدارا او ذا مقدار فيلزم ان يكون النفس مقدارا او متقدرا وهو بط وايضا لو سلمنا كون الذات المجردة يمكن ان ينقسم بعد وحدتها باجزاء مماثلة لها بالمهية او مخالفة لها فيكون كل واحدة من تعينات تلك الاجزاء انما يحدث بعد التعلق بالابدان فيكون كل واحدة من تلك النفوس من حيث هي هي حادثة وذلك هو المط اقول بقي الكلام في ان هذه النفوس المتعينة بهذه التعينات الحادثة الجوهرية هل لها كينونة اخرى عقلية قبل وجود البدن كما ان لها عند استكمالها بالعقل بالفعل كينونة اخرى عقلية تخالف كينونة النفوس الانسانية المتفقة النوع ام ليس لها قبل البدن نحو من الوجود اصلا فهذه مسئلة يحتاج تحقيقها الى استيناف بحث على نمط اخر وليس كل احد ممن يتسع ذوقه لادراك هذا المشرب بل يشمئز عنه اكثر الطبايع اشمئزاز المزكوم لرائحة الورد واما الجواب عن الثاني فنقول انه اشكال براسه في باب التميز بالعوارض قد اورده هذا المورد مع عظم شانه في غير هذا المقام وما قدر على حله ثم حاول دفعه عن هذا المقام فقال هب ان الامر كما قلتموه الا انا نعرف بالبديهة ان كل نوع من انواع النفوس فانها مقولة على اشخاص عدة لانا بالضرورة نعلم ان كل انسان لا يجب ان يكون مخالفا لجميع الناس في المهية واذا وجد شخصا من نوع من النفوس فقد تمت الحجة اقول مفاده ما بدر بك لعل هذه المعرفة من بديهة الوهم بعد ان اقيمت الحجة القوية عندك على ان الامتياز بالعوارض دون الذاتيات غير ممكن ثم لا يجدي ما في كلامه حيث جزم بالبديهة اولا ان كل نوع من انواع النفوس مقولة على اشخاص عدة وعلل هذا الجزم بقوله لا يجب ان يكون كل انسان مخالفا لجميع الناس في المهية والذي صح ان يق في دفع هذا الاشكال هو ان المميز قد يكون ذاتيا للمتميز به عرضيا للامر المشترك فيه ومثل هذا العروض ليس بحسب الوجود بل بحسب المهية كعروض الفصل لمهية الجنس وعروض الوجود والتشخص لمهية النوع فان امتياز الانسان عن الفرس مثلا بعد اشتراكهما في الحيوانية ولوازمها بالناطق من عوارض مهية الحيوان ليس من ذاتياتها ثم عروضه لها لو كان بعد وجودها لكان متوقفا على تميزها وتحصلها بفصل اخر فيلزم التسلسل او الدور ولكن هذا العروض انما يكون في ظرف التحليل العقلي دون ظرف الوجود الخارجي الذي يتحد فيه الجنس والفصل بوجود واحد فلا يلزم ان يكون تميز المميز الفصلي للنوع الذي يتميز به عن سائر الانواع المشاركة له في مهية الجنس متوقفا على تميز هذا النوع في نفسه ولا لان الفصل محصل للجنس مقدم عليه وجودا وان تاخر عنه مهية كالحال بين الوجود والمهية وهكذا الامر في المميزات الشخصية لافراد النوع الواحد اذ التشخص عندنا بنحو الوجود والوجود مقدم على المهية بنحو اخر من التقدم وزيادته عليها انما هي بحسب التصور كما بين مرارا واما الجواب عن الثالث فنبين ان النفوس البشرية متحدة نوعا من حيث وجودها التعلقي الطبيعي قبل خروج عقولها الهيولانية من القوة الى الفعل والبرهان قائم على ان القوى المتعلقة بالاجسام الكائنة الفاسدة لا يمكن ان يكون نوعها منحصرا في فرد لقصور جوهرها عن التمام وعدم احتمال واحد شخصي منها البقاء الابدي لما مر ان القوى الجسمانية متناهية الافعال والانفعالات واما عن الرابع فلما سيظهر لك بطلان التناسخ لا بوجه يتوقف بيانه على حدوث النفوس بل من جهة اثبات الغايات واما عن الخامس فلان العوارض المتسابقة في الزمان المتواردة على ذات واحدة لا يمكن ان يكون

ورودها الا باسباب عائدة الى القابل من جهة حركاته الاستعدادية التى لا تكون الا فى مادة جسمانية وقبل الابدان لا يكون للنفوس استعداد ذات جسمانية يقبل بها صفات متعاقبة يتخصص بسبب سابقها بلاحقها وهكذا الا الى بداية واما عن السادس فلان النفوس الهيولانية يتميز بعضها عن بعض بلواحق حاصلة لها بسبب المادة لان النفوس جسمانية الحدوث حكمها حكم الصور والطبايع المادية المتكثرة بسبب مميزات جسمانية ثم يلزم تعين كل منها بوجودها الخاص وهو عين شعورها بذاتها وذلك الذى يستمر استمرارا ثانيا مع ضرب من التجدد الوجودى فلا جرم يبقى الامتياز بينها دائما وان حصل لكل منها تفاوت وجودى بحسب تجوهرها من اول تكونها الى غاية كمالها الجوهرى فالحاصل ان الامتياز فى افراد نوع واحد لابد وان يكون اولا بشئ خارج عن المهية ولوازمها وذلك لا يكون الا من عوارض المادة فالنفوس التى بعد الابدان يتصور فيها التكثر والامتياز الحاصل لها حين تلبسها ثم يستصحب حكم ذلك فيها بعد الابدان لبقاء اثر التميز فيها ولو بالتبع واما النفوس التى قبل الابدان فلا يمكن فيها ذلك التميز لا بالذات ولا بالعرض بل بحسب التبعية وقد ثبت ان قباع عالم الحركات والانقلابات لا يمكن عروض مخصص خارجى ومميز عرضى مفارق فليس هناك امتياز بالعوارض بعد اتفاق فى المهية والحقيقة فهذا ما يمكن ان يتكلف فى تقرير هذه الحجة حجة اخرى على حدوث النفس ذكرها ابو البركات فقال لو كانت النفس موجودة قبل البدن لكانت اما متعلقة بابدان اخرى او غير متعلقة بابدان اخرى وباطل ان تكون متعلقة بها لان ذلك قول بالتناسخ ثم انه ابطل التناسخ بحجة ذكرها المتكلمون من ان انفسنا لو كانت فى بدن اخر لكنا نعلم الآن شيئا من تلك الاحوال التى مضت علينا ونتذكر انا كنا فى بدن اخر وعلى حالة اخرى فلما لم نتذكر شيئا منها علمنا انا ما كنا موجودين فى بدن اخر وباطل ان لا يكون متعلقة ببدن اخر لانها ح تكون معطلة ولا تعطل فى الطبيعة وهذه الحجة ضعيفة بوجوه الاول ان الحجة التى اوردها فى بطلان التناسخ الذى هو مبنى هذا الدليل ضعيفة لجواز ان لا يكون شئ من الاحوال والعلوم السابقة محفوظة فى الذاكرة بل تكون منمحية بانمحاء المدارك وتبدل القوى والمشاعر اللهم الا ان يكون الاثار الباقية من باب امور استعدادية ولهذا يتفاوت النفوس فى الاستعدادات وتتخالف فى الذكاء والبلادة وقبول التعاليم واكتساب الملكات وغيرها الثانى ان التعطيل انما يلزم ان كانت النفوس موجودة قبل الابدان بما هى نفوس وليست متعلقة بالابدان واما اذا كانت لها نشاة اخرى ونحو اخر من الوجود فوق كونها نفسا كالعقل او دون النفسية كالطبيعة وما يجرى مجراها فلم يلزم تعطيل الثالث انها يجوز ان تكون موجودة قبل هذه الابدان فى عالم اخر متعلقة بابدان اخر غير الاجسام الطبيعية عنصرية كانت او فلكية فان استحالة التناسخ انما يقام عليها البرهان اذا كان عبارة عن تردد النفوس والارواح فى هذا العالم من بدن مادى الى بدن مادى اخر على سبيل الاستعداد وتهيؤ المواد كما يظهر من برهان استحالته حسب ما اصلناه كما سيجئ ذكره انشاء الله **فصل** فى ايضاح القول فى هذه المسئلة المهمة وتعقيب ما ذكروه وهدم ما اصلوه اعلم ان هذه المسئلة دقيقة المسلك بعيدة الغور ولذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفة السابقين فى بابها ووجه ذلك ان النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم فى الهوية ولا لها درجة معينة فى الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التى كل له مقام معلوم بل النفس الانسانية ذات مقامات ودرجات متفاوتة ولها نشآت سابقة ولاحقة ولها فى كل مقام وعالم صورة اخرى كما قيل لقد صار قلبى قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان وما هذا شانه صعب ادراك حقيقته وعسر فهم هويته والذى ادركه القوم من حقيقة النفس ليس الا من وجودها من جهة البدن وعوارضه الادراكية والتحريكية ولم يتفطنوا من احوالها الا من جهة ما يلحقها من الادراك والتحريك وهذان الامران مما اشترك فيهما جميع الحيوانات واما ما ادرك منها ازيد من ذلك وهو تجردها وبقاؤها بعد انقطاع تصرفها عن هذا البدن فانما عرف ذلك من كونها محل العلوم وان العلم لا ينقسم ومحل غير المنقسم غير منقسم فالنفس بسيطة الذات وكل بسيطة الذات غير قابل للفناء والا لزم تركيبه من قوة الوجود والعدم وفعلية الوجود والعدم هذا غاية عرفانهم بالنفس او ما يقرب من هذا ومن ظن انه بهذا القدر عرف حقيقة النفس فقد استسمن ذا ورم ومن اقتصر فى معرفة النفس على هذا القدر فيرد عليه اشكالات كثيرة لا يمكنه التفصى عنها منها ان كونها بسيطة الذات ينافى حدوثها ومنها ان كونها روحانية الحقيقة عقلية ينافى تعلقها بالبدن وانفعالاتها البدنية كالصحة والمرض واللذة والالم الجسمانيين ومنها ان بساطتها وتجردها عن المادة ينافى تكثرها بالعدد حسب تكثر الابدان ومما يلزم هؤلاء القوم المنكرين لكون النفس متطورة فى الاطوار منقلبة فى الشؤن الحسية والخيالية والعقلية ان كل نفس من لدن اول تعلقها بالبدن وحدوثها الى اقصى مراتب تجردها وعاقليتها شئ واحد وجوهر واحد واقع تحت مهية انسانية كوقوع الانسان تحت مهية جنسية حيوانية ثم اقول ههنا دقيقة اخرى فيما يلزم هؤلاء القوم وهو انهم معترفون بان النفس فصل اشتقاقى مقوم لمهية النوع المركب منها

ومن الجسد في الخارج كالحساسة للحيوان والناطقة للانسان وقائلون بان الجنس والفصل بازاء المادة والصورة في المركبات الطبيعية وقائلون
ايضا ان الفصل المحصل لهية النوع محصل لوجود جنسه وان كون الجنس عرضا بالقياس الى الفصل المقسم ليس معناه انه من عوارضه الخارجية
له التي يمكن تصور انفكاكه عنها بحسب الواقع بل انما معناه كونه من العوارض التحليلية التي لا يتصور الانفكاك بين العارض والمعروض في هذا
النحو من العروض الا بضرب من الاعتبار الذهني فاذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن للجوهر النفساني حركة جوهرية واستحالة ذاتية
لزم كونه دائما متحد الوجود بالجسم النامي الحساس لان النفس مبدأ فصل النوع الانساني اعني مفهوم الناطق الذي هو من الفصول المنطقية
وكذا الحساس للحيوان بازاء النفس الحساسة التي هي من الفصول الاشتقاقية بعينها هي الصور النوعية للاجسام الطبيعية وتلك الصور
بما هي فصول لا بما هي صور يحمل عليها الجسم بما هو جسم وان لم يحمل عليها بما هو مادة فعلى رأيهم يلزم كون النفس جسما باحد الوجهين
المذكورين مع انهم قائلون بتجرد الناطقة حدوثا وبقاء لا كما ذهبنا اليه من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء فهذا احد البراهين
على ثبوت الاشتداد في مقولة الجوهر كما في مقولة الكيف والكم وبه ينحل كثير من الاشكالات الواردة في حدوث النفس وبقائها بعد الطبيعة
والجمهور لعدم تفطنهم بهذا الاصل الذي بيناه في هذا الموضع وقبل هذا بوجوه قطعية اخرى تريهم تحيروا في احوال النفس وحدوثها
وبقائها وتجردها وتعلقها حتى انكر بعضهم تجردها وبعضهم بقاءها بعد البدن وبعضهم قال بتناسخ الارواح واما الراسخون
في العلم الجامعون بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان فعندهم ان للنفس شؤونا واطوارا كثيرة ولها مع بساطتها اكوان وجودية
بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة وراوا ان النفوس الانسانية موجودة قبل الابدان بحسب كمال علتها
وسببها والسبب الكامل يلزم المسبب معها فالنفس موجودة مع سببها لان سببها كامل الذات تام الافادة وما هو كذلك لا ينفك
عنه مسببه لكن تصرفها في البدن موقوف على استعداد مخصوص وشروط معينة ومعلوم ان النفس حادثة عند تمام استعداد البدن
وباقية بعد البدن اذا استكملت وليس ذلك الا ان سببها يبقى ابد الدهر فاذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن وعلمت
معنى السببية والمسببية وان السبب الذاتي هو تمام المسبب وغايته حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجودها وغناها
والذي يتوقف على البدن هو بعض نشاتها ويكون استعداد البدن شرطا لوجود هذه النشأة الدنية والطبيعة الكونية وهي جهة
فقرها وحاجتها وامكانها ونقصها لا جهة وجوبها وغنائها وتمامها ولو كان البدن شرطا لكمال هويتها وتمام وجودها كما في سائر
الحيوانات والنباتات كان زوال البدن موجبا لزوالها كما يلزم ان ينعدم بعدم الالة وفساد المزاج البدني تصرف الصانع وعمله
المحتاج الى الالة كسائر القوى المادية الداثرة الفاسدة المتجددة الزائلة والبرهان قائم على ان للنفس قوة عقلية تتصرف في العقليات
بذاتها الا باستعمال آلة وهي كمالها الذاتي وجهة غنائها عن البدن وسائر الاجسام فهي بكمالها السببي خارجة عن عالم الاكوان المتجددة
فالحق ان النفس الانسانية جسمانية الحدوث والتصرف روحانية البقاء والتعقل فتصرفها في الاجسام جسماني وتعلقها لذاتها وذات
جاعلها روحاني واما العقول المفارقة فهي روحانية الذات والفعل جميعا والطبايع جسمانية الذات والفعل جميعا فلكل من تلك
الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الانسانية ولهذا حكمنا بتطورها في الاطوار اذ ليس تصرفها في البدن كتصرف المفارقات في الاجسام
لانها بذاتها مباشرة للتحريك الجزئي والادراكات الجزئية على سبيل الانفعال والاستكمال لا على وجه الافاضة والابداع ولنشر
الى بقية اقوال القوم ومتمسكاتهم في باب حدوث النفس الانسانية وقدمها وتزييف ما قالوه وهدم ما اصلوه اما احتجاجاتهم الباقية
على الحدوث فمنها ما ذكره صاحب الكتاب المسمى بحكمة الاشراق من قوله وليس هذا النور اي النفس الانسانية قبل البدن فانه لكل شخص
انساني ذاتا تعلم نفسها واحوالها الخفية على غيرها فليست الانوار المدبرة الانسية واحدة والا ما علم واحد كان معلوما للجميع وليس كذلك
فقبل البدن ان كانت هذه الانوار موجودة لا يتصور وحدتها فانها لا تنقسم بعد ذلك اذ هي غير متقدرة ولا برزخية اي جسمانية
حتى يمكن عليها الانقسام ولا يتصور تكثرها فان هذه الانوار المجردة قبل الصياصي لا امتياز لشدة وضعف اذ كل مرتبة من الشدة و
الضعف لا يحصى ولا تمايز عن غريب فانها ليست في عالم الحركات ح فلا يمكن وجودها اقول فيه نظر من وجوه الاول انه يرد على
ابطال الشق الثاني ان الاثر انها متحدة نوعا بمعنى انها افراد لنوع واحد متمايزة في الوجود بل هي باجزاء شيء واحد وحدة عقلية اشبه
منها بافراد مهية واحدة وحدة نوعية والمستند ان الجواهر العقلية عند بعض الفلاسفة الكاملين وجودات محضة بلا مهية وتلك
الوجودات متفاوتة بالاشد والاضعف ومعنى الاشد هو كون الوجود بحيث كانه يشتمل على امثال ما في الاضعف ويترتب عليه

اضعا ما يترتب على الفرد الضعيف فهذه النفوس قبل نزولها في الابدان متمايزة بجهات وحيثيات عقلية فاعلية متقدمة على اكوانها الطبيعية
بالذات لا بعوارض قابلية لاحقة لهيآتها واليه الاشارة بقوله صلعم نحن السابقون اللاحقون وقوله كنت نبيا وادم بين الماء والطين والثاني
انه يرد على ابطال الشق الثاني انا لانم لزوم ما ذكرتم ان اريد بالادراكات الادراكات المتوقفة على الآلات وان اريد بها الادراكات الغير
المتوقفة على الآلات فلزومه مسلم ولانم عدم اشتراك الكل فيها الا ترى انها اشتركت في العلم بذواتها وفي ادراك كثير من الاوليات الغير
المتوقفة على الآلات ولعلك تقول اذا اتحدت النفوس كان جميع الآلات لذات واحدة فتكون تلك الذات مدركة لجميع المدركات بجميع
الآلات فكان كل احد هنا يدرك ما يدركه الآخر فيدرك الكل اقول كلامنا في اتحاد النفوس قبل الابدان لا في اتحادها عند التعلق بالابدان
والاتحاد بحسب كل نشأة يخالف الاتحاد بحسب نشأة اخرى ولا شبهة لاحد في ان نشأة التعلق بالبدن غير نشأة التجرد عنه كيف والنفوس في
هذه النشأة البدنية صارت بحيث ترتبط وتتحد كل واحدة منها اتحادا طبيعيا يحصل منهما نوع طبيعي حيواني وفي النشأة العقلية يكون عينه
استكمالها متحدة بالعقل المفارق كما عليه افضل الاقدمين فكيف يقاس اتحاد النفوس في عالم العقل والجمعية باتحادها في عالم الابدان وعالم
التفرقة في الجواز وعدمه ولو جاز اتحاد النفوس في عالم الابدان لجاز اتحاد الابدان بعضها ببعض لان البدن لا يتشخص الا بالنفس والحاصل ان ادراك
الشيء بآلة متقوم بتلك الآلة فادراكات النفوس لما كانت بالآلات كانت مدركة من حيث تلك الآلات فلا يلزم ان يكون مدركا لها من حيث
حصولها بآلات اخرى مدركة لذاتها من حيث ذاتها ولا لذاتها من حيث لها آلات اخرى غير الآلات التي بها ادركت تلك الادراكات والمدركات
الثالث ان قوله لا يتصور وحدتها الا بانها لا تنقسم بعد ذلك فيه ان الوحدة تكون على وجوه شتى كالعقلية والنوعية والعددية والمقدارية
ولكل وحدة كثرة تقابلها وليس كل وحدة تقابلها كل كثرة فان موضوع الوحدة العقلية قد يكون بعينه موضوع الكثرة العددية وكذا
موضوع الواحد بالطبع قد يكون كثيرا بالاجزاء وقد علمت ايضا فيما سبق ان العقل البسيط كل الاشياء المعقولة فكذلك فيما نحن فيه فان النزول
من نشأة العقل الى نشأة الابدان يقتضي تكثير الواحد والصعود من هذه النشأة الى نشأة العقل يقتضي توحيد الكثير وليس تكثير الواحد
ولا توحيد الكثير منحصرا فيما يتعلق بالمقادير والاجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس متقدرة جرمية ومنها ايضا ما ذكره في ذلك الكتاب
وهو انها لو كانت موجودة قبل الابدان فلم يمنعها حجاب لاشاغل عن عالم النور المحض ولا اتفاق ولا تغير في ذلك العالم فتكون كاملة فقصرها
في البدن يقع ضائعا ثم لا اولوية لتخصيص بعضها ببدن والاتفاقات انما هي في عالم الاجسام وليس في عالم النور المحض اتفاق يخصص ذلك
ذلك الطرف وما يقال ان المتصرفات في الابدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها كلام باطل اذ لا تجدد فيما ليس في عالم الحركات و
التعلقات اقول قد ذكرنا في تعاليقنا على حكمة الاشراق جوابا عن هذه الحجة ان للنفوس كينونة في عالم العقل وكينونة في عالم الطبيعة
والحس وكينونتها هنالك تخالف كينونتها هيهنا وهي وان كانت هنالك صافية نقية غير محتجبة ولا ممنوعة عن كمالها العقلي النوعي
ولكن قد بقي لها كثير من الخيرات التي لا يمكن تحصيلها الا بالهبوط الى الابدان والآلات بحسب الازمنة والاوقات وفنون الاستعدادات
فقصرها في الابدان الجزئية بعد كينونتها في المقامات الكلية لا يقع ضائعا كما زعم بل الحكمة جليلة لا يعلمها الا الله والراسخون في العلم
ثم العجب ان هذا الشيخ وكثير ممن يسلك طريقه قائلون بارتقاء بعض النفوس في هذا العالم الى عالم النور المحض والعقل الصرف من غير
استلزام تجدد وايجاب واستيجاب سنوح حالة تجددية في ذلك العالم كما هو الامر المحقق عند العارف فكيف ينكر هبوطها من ذلك العالم
الى هذا العالم من غير لزوم تجدد وتغير هناك وحال الاعادة كحال الابتداء من غير فرق في صعوبة الدرك وغموض الفهم ودقة المسلك
ومن هان عليه التصديق باتصال البعض المتصرفات في الابدان بعالم العقل البريء عن السنوح والتجدد فليسهل عليه الاذعان بانفصالها
عن ذلك العالم واتصالها بالابدان وكل ما يصح احد الامرين من البدو والاعادة يصح الاخرى ولهذا كثيرا ما وقع في الكتاب الالهي اثبات
الاعادة بثبوت البداية كقوله تع كما بدانا اول خلق نعيده واعلم ان حكاية هبوط النفس الادمية من عالم القدس موطن ابيها المقدس
الى هذا العالم موطن الطبيعة الجسمانية التي كالمهد وموطن النفس الحيوانية التي هي بمنزلة امها مما كثرت في الصحف المنزلة من السماء وتواترت رموز
الانبياء واشارات الاولياء والحكماء الكبراء ففي القرآن العزيز ذكر هبوط النفس وصعودها في آيات كثيرة كقوله تع لقد خلقنا الانسان
في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وكقوله في حكاية آدم وهبوطهما من عالم الجنان قلنا اهبطوا
منها جميعا فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وقوله قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض
مستقر ومتاع الى حين وقوله الهيكم التكاثر حتى زرتم المقابر الى قوله ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم وقوله ان منكم الا واردها كان على

ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا وقوله كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة وفي الحديث النبوي الناس معادن كمعادن الذهب والفضة اشارة الى تقدم وجودها في معادن ذواتها من العقول المفارقة التي هي خزائن علم الله وكيفية هذا التقدم في الوجود كما حققناه ووجهناه من ان للنفوس كينونة عقلية تجردية كما ان لها كينونة تعلقية وكما ان للاشياء الحادثة الجزئية ثبوتا في القضاء السابق الالهي وهي هناك مصونة عن التغير والمحو والاثبات وههنا واقعة في الكون والفساد والمحو والاثبات لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب يعني اللوح المحفوظ عن التغير والتبدل وفي كلام امير المؤمنين عليه السلام رحم الله امرءا عرف من اين وفي اين والى اين فالاول اشارة الى حال النفس قبل الكون والوسط الى ما مع الكون والاخر الى ما بعد الكون وفي كلامه ايضا وليحضر عقله وليكن من ابناء الاخرة فانه منها قدم واليها ينقلب روى عنه عليه السلام في مهية النفس ومبدئها ومعادها اعلم ان الصورة الانسانية هي اكبر حجة الله على خلقه وهي الكتاب الذي كتبه بيده وهي مجموع صورة العالمين وهي المختصر من اللوح المحفوظ وهي الشاهد على كل غائب وهي الطريق المستقيم الى كل خير والصراط الممدود بين الجنة والنار وقال معلم الفلاسفة ارسطاطاليس في كتاب اثولوجيا في فائدة هبوط النفس الى هذا العالم ما معناه انها لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيء بل انتفعت به وذلك انها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد ان افرغت عليه قواها وترائت اعمالها وافاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم العقلي فلولا انها ظهرت افاعيلها وافرغت قواها وصيرتها واقعة تحت الابصار لكانت تلك القوى والافاعيل فيها باطلا ولكانت النفس تنسى الفضائل والافعال المحكمة المتقنة اذ كانت خفية لا تظهر ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولا شرفها وذلك ان الفعل انما هو اعلان القوة الخفية بظهورها ولو خفيت قوة النفس ولم يظهر لفسدت ولكانت كانها لم تكن انتهى كلامه وفي اقوال الحكماء الاقدمين اشارات لطيفة ورموز شريفة الى هبوط النفس من ذلك العالم وصعودها وحكايات مرشدة الى ذلك منها قصة سلامان وابسال ومنها قصة الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كليلة ودمنة ومنها حكاية حي بن يقظان وللشيخ الرئيس قصيدة في السؤال عن علة هبوط النفس اولها هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز وتمنع كل ذلك يمنع بفيد ان للنفس كينونة قبل البدن ووجودا في العالم الشامخ الالهي وان لها عودا ورجوعا الى ما هبطت منه وطلوعا لشمس حقيقتها وكواكب قواها من مغربها اما مشرقة مستقيمة واما منكوسة مكدرة وقولهم وما يقال ان المنصرفات تقع لها حال توجب سقوطها عن ذلك العالم شؤن فاعلها وجهات عليتها وحيثياتها وقد وقع التنبيه سابقا على ان المعلولات النازلة الصادرة عن فواعلها انما صدرت عنها بجهاتها ولوازمها الامكانية ونقائصها وامكاناتها وفقر ذواتها الى جاعلها التام القيومي ويعبر عن بعض تلك النقايص بالخطيئة المنسوبة الى ابينا آدم وعن صدور النفوس عنها بالفرار من سخط الله وذلك ليس الا ما يقتضيه الحكمة في ترتيب الوجود فان النور الانقص لا تمكن له في مشهد النور الاشد الا ترى انك اذا اردت ان تنظر في مسئلة الهية شديدة الغموض لم تحكمها بعد وتوغلت فيها توغلا قويا يكل ذهنك قبل ان يحصل لك ملكة الرجوع اليها ويكون سريع الانصراف منها الى شغل اخر من الامور الدنية فرارا من ان يحترق دماغك من استيلاء ظهورها العقلي كما يستولي نور الشمس على اعين الخفافيش واليه الاشارة في الحديث النبوي ان لله سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحترقت سبحات وجهه كل ما انتهى اليه بصره والحكماء ذكروا وجوها عديدة على طريق الرمز والاشارة تشير الى علة هبوط النفس فمن اقوال الفلاسفة المتقدمين ما ذكره انباذقلس وهو ان النفس كانت في المكان العالي الشريف فلما اخطات سقطت الى هذا العالم وانما صارت الى هذا العالم فرارا من سخط الله الا انها لما انحدرت الى هذا العالم صارت غياثا للنفوس التي قد اختلطت عقولها ومنها قال افلاطن الرباني في كتابه فاذا علة هبوط النفس الى هذا العالم سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتفعت الى عالمها الاول ومنها ما قال هو ايضا في كتابه الذي يدعى طيماوس ان علة هبوط النفس الى هذا العالم امور شتى وذلك ان منها ما هبطت لخطيئة اخطاتها وانما هبطت الى هذا العالم لتعاقب وتجازى على خطاياها ومنها ما اهبطت لعلة اخرى غير انه اختصر في قوله وذم هبوط النفس وسكناها في هذه الاجسام وقال في موضع اخر من طيماوس ان النفس جوهر شريف سعيد وانما صارت في هذا العالم من فعل الباري الخير فان الباري لما خلق هذا العالم ارسل الله النفس وصيرها فيه ليكون العالم ذا عقل لانه لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم متقنا في غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكنا ان يكون العالم ذا عقل وليست له نفس فلهذه العلة ارسل الباري تعالى النفس الى هذا العالم واسكنها فيه ثم ارسل نفوسنا واسكنها في ابداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال فينبغي ان يكون في العالم الحسي من اجناس الحيوان ما في هذا العالم العقلي ومنها ما قاله ارسطاطاليس في مواضع كثيرة من كتابه في معرفة الربوبية

من ذلك قوله الطبيعة ضربان عقلية وحسية والنفس اذا كانت في العالم العقلي كانت افضل واشرف واذا كانت في العالم الحسي كانت اخس وادنى من اجل الجسم الذي صارت فيه والنفس وان كانت عقلية ومن العالم الاعلى العقلي فلا بد ان ينال من العالم الحسي شيئا ونصيبهم لان طبيعتها ملائمة للعالم العقلي والعالم الحسي ولا ينبغي ان تذم النفس او تلام على تركها العالم العقلي وكينونتها في هذا العالم لانها موضوعة بين العالمين جميعا وانما صارت النفس على هذه الحال لانها اخر تلك الجواهر الشريفة الالهية واول الجواهر الطبيعية الحسية ولما صارت مجاورة للعالم الحسي لم تمسك عنه فضائلها بل فاضت عليه قواها وزينته بغاية الزينة وربما نالت من خساسها ذلك الا ان تحذر وتحترز ومن ذلك قوله في موضع اخر ان النفس الشريفة وان تركت عالمها العالي وهبطت الى العالم السفلي فانها فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصور الانية التي بعدها ولتدبرها وان هي افلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها اياه وصارت الى عالمها سريعا لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيئا بل انتفعت به وذلك لانها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته ومنه قوله في موضع اخر اذا فارقت النفس العقل وابت ان يتصل به وان يكون هي وهو واحدا اشتاقت الى ان تنفرد بنفسها وان يكون والعقل اثنين ثم اطلعت الى هذا العالم والقت بصرها على شيء من الاشياء دون العقل استفادت الذكر وصارت ذات ذكر فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط الى ههنا وان ذكرت الى هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف منه قوله في موضع اخر فان قال قائل انكانت النفس تتوهم هذا العالم قبل ان ترده فلا محالة انها تتوهم ايضا بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى فان كانت تتوهم فانها لا محالة تذكره وقد قلتم انها اذا كانت في العالم الاعلى لا تذكر شيئا من هذا العالم البتة قلنا ان النفس وان كانت تتوهم هذا العالم قبل ان تصير فيه لكنه توهم بتوهم عقلي وما يدل ايضا من كلامه على ان النفس كان لها وجود في عالم العقل ووجود في عالم الطبيعة وان كلا من الوجودين غير الاخر قول هذا الفيلسوف في الميمر الثاني فنريد الان ان نذكر العلة التي بها وقعت الاسامي المختلفة على النفس ولزمها ما يلزم الشيء المتجزي المنقسم الذات فينبغي ان يعلم هل تتجزي النفس ام لا تتجزي فان كانت تتجزي بذاتها ام بعرض واذا كانت لا تتجزي فبذاتها ام بعرض فنقول ان النفس تتجزي بعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت التجزية بتجزي الجسم كقولك ان الجزء المتفكر غير الجزء البهيمي وجزئها الشهواني غير جزئها الغضبي فالنفس انما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها واذا قلنا ان النفس لا تتجزي فانما نقول ذلك بقول مرسل ذاتي واذا قلنا انها تقبل التجزية فانما نقول ذلك بقول عرضي مضاف وذلك انا اذا رأينا طبيعة الاجسام تحتاج الى النفس لتكون حية والجسم يحتاج الى النفس لتكون منبثة في جميع اجزائه انتهى هذا الكلام وقد تبين منه ان النفس لها وجود لا يتجزي لا بالذات ولا بالعرض وهو وجودها العقلي ولها وجود يتجزي بالعرض بوجود الطبيعة وظاهر ان الوجود الذي يتجزي ولو بالعرض غير الوجود العقلي الذي لا يتجزي اصلا بذاته لا بالذات ولا بالعرض وقال في موضع اخر منه ان العقل اذا كان في عالمه العقلي لم يلق بصره على شيء من الاشياء التي دونه الا على ذاته واذا كان في غير عالمه اي في العالم الحسي فانه يلقي بصره مرة على الاشياء ومرة على ذاته فقط وانما صار ذلك لحال البدن الذي صار فيه بتوسط النفس فاذا كان مشوبا بالبدن جدا القى بصره على الاشياء واذا تخلص قليلا القى بصره على ذاته فقط والعقل لا يستحيل ولا يميل من حال الى حال الا بالجهة التي قلنا واما النفس فانها تستحيل اذا ارادت علم الاشياء الى اخر هذا الكلام وغير ذلك من كلماته الشريفة تصريحا وتلويحا الى ان للنفس كينونة قبل هذه النشأة وبعدها في عالم العقل يظهر ذلك بالمراجعة اليها والتامل فيها ثم لا يخفى ان عادة الاقدمين من الحكماء تاسيا بالانبياء ان يبنوا كلامهم على الرموز والتجوزات لحكمة راوها ومصلحة راعوها مداراة مع العقول الضعيفة وترأفا عليهم وحذرا عن النفوس المعوجة وسوء فهمهم [تعسفهم] فما وقع في كلامهم ان النفس خطات وهبطت فرارا من غضب الله عليها فهم وامثالهم يعلمون انه في عالم القدس لا يتصور سنوح خطيئة او اقتراف معصية ولا يتطرق اليه مستحدثات آثار الحركات بل عنوا بخطيئة النفس ما اشرنا اليه من جهة امكانها وحصولها عن مبدئها ونقصها الموجب لتعلقها بالبدن او كونها بالقوة فجرمها الطبيعية نقص جوهرها وهبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقة البدنية وكونها عقلا بالقوة لانها لا تتسع القوة النظرية متمكنة من شانها ان يصدر عنها الابعد حين يستعمل القوة العملية في افاعيلها الحيوانية والنفسانية فالنفس منصرفة الوجه عن ابيها المقدس بعلاقة وتلك العلاقة نحوس ابتداء وجودها والنفس من سخط الله هذا الشوق الطبيعي الى تدبير البدن لعشقها بكمال ذاتها ليزول عنها هذا النقص الجوهري بكمال الوجود الجوهري التجردي وكذا ما نقل عن بعض المشرقيين الفارسيين ان الظلمة حاصرت النور وحبسته مدة ثم امدته وايدته الملائكة فاستظهر على اهرمن الذي هو الظلمة فقهر الظلمة الا انه امهلها الى اجل مضروب وان الظلمة حصلت من النور لفكرة رديئة فهذا الحديث ايضا كان من النفس فانها جوهرة نورانية من جهة كونها عقلا بالفعل كما يظهر عليه والظلمة هي القوة الحيوانية والطبيعية وانحصارها تسلط القوى عليها

وانجذابها الى العالم السفلي وامداد الملائكة معا ذفر توفيق القدر بهداية النفس لاشراق عقلي وخروجها الى الفعل لا امهال الى اجل
مضروب بقاء القوى الى حين الموت او قطع العلاقة والفكرة الردية التفات النفس الى الامور المادية ومن الاحتجاجات على بطلان تقدم
الارواح الانسية على ابدانها قول صاحب حكمة الاشراق في التلويحات في كتابه المذكور ان الانوار المدبرة ان كانت قبل البدن فنقول ان كان
منها ما لا ينصرف اصلا اي في بدن فليس بمدبر ووجوده معطل وان لم يكن منها ما لا ينصرف كان ضروريا وقوع وقت وقع فيه الكل وما بقي
نور مدبر اقول قد ذكرت في الحواشي ايرادا عليه ان لنا ان نختار الشق الاول ونقول ان الوجود المفارق للنفوس غير الوجود التعلقي لها
ومن ذهب من الاقدمين الى ان للنفوس وجودا في عالم العقل قبل الابدان لم يرد به ان النفس بما هي نفس لها وجود عقلي بل مراده ان لها نحو آخر
من الوجود غير وجودها الذي لها من حيث هي نفس مدبرة فعلى هذا لا يلزم من كونها غير متصرفة في الابدان تعطيل وانما يلزم التعطيل لو لم يكن
النفس بما هي نفس متصرفة في البدن وح يقع وجودها ضائعا معطلا ولا يلزم التعطيل لو لم يكن لوجودها العقلي غير متصرفة في جسم بل هي بما
هي عقل لا اشتغال لها بالجسم اصلا وهي بما هي نفس لا تنفك عن تدبير ومباشرة اصلا ولنا ايضا ان نختار الشق الاخير فان حينئذ هذا الشق لا
يوجب ان يجيء وقت وقع فيه الكل وما بقي وجود نفس مدبرة في العالم كما ذكره وذلك لانه ان اراد بالوقت في قوله وقت وقع فيه الكل وقتا
محدودا معينا ومن لفظة الكل المجموع فذلك غير لازم مما ذكره وان اراد به كل وقت او اعم من ذلك ومن لفظة الكل الكل الافرادي فلا محذور فيه
وذلك لان الزمان غير متناهي الاوقات فعلى تقدير عدم تناهي النفوس ووجود كل في وقت لا يلزم الا وجود الجميع في اوقات غير متناهية
وذلك غير ممتنع لا وجود الكل في وقت معين فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم ثم نقول ان المبدأ العقلي الذي وجدت وانتشرت منه
النفوس الى هذا العالم غير متناهي القوى والجهات والحيثيات الوجودية وكلما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوة الغير المتناهية كما كانت
على حالها لا تبيد ولا تنفد ولانه مبدع من مبدئ الكل وليس وجود النفوس الغير المتناهية في العالم العقلي على نعت الكثرة العددية ولا انها
ذات ترتيب ذاتي او وضعي حتى يرد الترديد الذي ذكره في كل واحدة واحدة منها ويلزم ح ما ذكره من مجيء وقت لم يبق فيه واحد من النفوس والمال
ان تتوهم مما ذكرنا ان وجود النفوس في المبدأ العقلي وجود شيء في شيء بالقوة كوجود الصور الغير المتناهية في المبدأ القابلي اعني الهيولى الاولى
وذلك لان وجود الشيء في الفاعل ليس كوجوده في القابل فان وجوده في الفاعل اشد تحصيلا واتم فعلية من وجوده عند نفسه ووجوده
في القابل قد يكون انقص واخس من وجوده في نفسه وبحسب مهيته لان وجوده في القابل المستعد بالقوة الشبيهة بالعدم ووجوده عند
نفسه بين ان يكون وان لا يكون ولمن في الفاعل وجود بالوجوب وجود النفوس عند مبدئها العقلي وابيها المقدس وجود شريف مبسوط
غير متجزء ولا متفرق وهذا مما يحتاج دركه الى ارتفاع نظر القلب عن حد علم اليقين الى حد عين اليقين فان قلت ما ذكرته هو قول بانقلاب
الحقيقة وهو ممتنع قلت هذا ليس من انقلاب الحقيقة في شيء وذلك لان انقلاب الشيء عبارة عن ان ينقلب مهية شيء من حيث هي هي الى مهية
شيء آخر بحسب المعنى والمفهوم وهذا ممتنع لان المهية من حيث هي هي ليست الا هي وكذا يمتنع ان ينقلب وجود مهية الى وجود مهية اخرى من غير مادة
مشتركة يتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات المتواردة عليها او ينقلب حقيقة بسيطة الى حقيقة بسيطة اخرى واما اشتداد الوجود في
كماليته واستكمال الصورة جوهرية في نفسه حتى يصير متقوما باوصاف ذاتية اخرى غير ما كانت ولا فليس ذلك بممتنع لان الوجود متقدم
على المهية وهو الاصل والمهيات تبعه الم لا ترى ان الصور الطبيعية تتكامل وتشتد الى ان تتجرد عن المادة وتنقلب صورة عقلية موجودة في
العالم الاعلى العقلي على وصف الوحدة والتجرد وكذلك النفوس بعكس ذلك كانت في عالم العقل شيئا واحدا جوهرا مبسوطا متحدا عقليا
فتكثرت وتنزلت في هذا العالم وصارت لضعف تجوهرها متشبثة بابدان طبيعية ساكنة في منازل سفلية فليس في هذين الامرين انقلاب
في الحقيقة على الوجه المستحيل فان الاشياء النوعية والمفهومات المحدودة كالانسان والفلك والارض والماء وغيرها انحاء من الوجود و
اطوار من الكون بعضها طبيعية وبعضها نفسية وبعضها عقلية وبعضها الهية اسمائية فانك اذا تعقلت او تخيلت ارضا او سماء فقد حصلت
في عقلك سماء عقلية وفي خيالك سماء خيالية كل واحدة من الصورتين سماء بالحقيقة لا بالمجاز كما ان التي في الخارج عنك سماء بل الصورتان
الاوليان احق باسم السماء واولى من التي في الخارج لان التي في الخارج مموهة مغشوشة بغواشي زائدة وامور خارجة عن ذاتها واعدام وظلمات
وامور زائلة سائلة متجددة وكذا الحال في كل نوع من الانواع الطبيعية فالكل في قضاء الله السابق على وجه مقدس عقلي ذاتي ومنه في
ان يكون للنفوس التي هي صور بعض الانواع الطبيعية كينونة على نحو آخر في العالم العقلي ومن زعم ان كون معنى واحد موجودا بوجودات متعددة
متخالفة النشآت يوجب قلب المهية وبطلان الحقيقة فليمنع عنده العلم بحقيقة شيء من الاشياء فان العلم بالاشياء الغائبة عبارة

وجود صورتها المطابقة لها عند العالم وتلك الصورة للشيء قد تكون عقلية وقد تكون خيالية وقد تكون حسية حسب درجات قوة العالم بها فالعالم اذا كان عقلا بسيطا كان علمه بالاشياء صورة بسيطة عقلية تطابق اعدادا بل انواعا كثيرة في الخارج وتلك الاعداد مع كونها متكثرة المواد الخارجية مختلفة الهويات الطبيعية فهي مما يحمل عليها معنى واحد نوعي متحد بها اذا اخذ ذلك المعنى مرسلا من غير شرط وقيد من وحدة او كثرة عددية وكذا اذا كان العالم قوة خيالية كالذوات النفسانية الموجودة في عالم الاشباح والامثال يكون صورتها العلمية صورة متخيلة مطابقة لصورة محسوسة في الحس او موجودة في المادة بحسب الماهية والحد مخالفة لها في نشاة الوجود والهوية وكذا القياس في غير ما ذكرناه من المواطن الادراكية فقد علم ان الحقيقة الواحدة تثبت وجودية بعضها اشد تجردا واكثر ارتفاعا عن التكثر والانقسام وعن الوقوع في الحركات وموارد الاجسام واذا جاز ان يكون صورة واحدة عقلية في غاية التجرد صورة مطابقة لاعداد كثيرة من صور جسمانية بحيث يتحد بها فليجز كون صورة واحدة عقلية هي المسماة بروح القدس صورة مطابقة لنفوس كثيرة انسية تكون هويتها تمام تلك الهويات النفسانية وما نقل عن فيثاغورس انه قال ان ذاتا روحانية القت الى المعارف فقلت من انت قال انا طباعك التام يؤيد هذا المطلب وانت يا حبيبي لو تيسر لك الارتقاء الى طبقات وجودك لرايت هويات متعددة متخالفة الوجود كل منها تمام هويتك لا يعوزها شيء منك تشير الى كل واحدة منها بانا وهذا كما في المثل المشهور انت انا ومن انا حجة اخرى ذكرها ايضا في كتاب حكمة الاشراق بقوله اذا علمت لا نهاية الحوادث واستحالة النقل الى الناسوت فلو كانت النفوس غير حادثة لكانت غير متناهية فاستدعت جهات غير متناهية في المفارقات وهو محال اقول قد اشرنا الى ان وجود النفوس في عالم العقل ليس كوجودها في عالم الحس متكثرة ذات ترتيب زماني او وضعي او غير ذلك والذي يلزم من كون النفوس الغير المتناهية في هذا العالم ذات صقع عقلية يكون بها نحو وجودها العقلي ان يكون تلك الصورة ذات قوة غير متناهية في التاثير والفعل اعني بحسب الشدة وقد سبق الفرق بين اللاتناهي في الشدة واللاتناهي في العدة او المدة وذلك ليس بمحال انما المحال تحقق جهات غير متناهية في المبادي العقلية بحسب الكثرة والعدة وحيثية الامكان فان جهات الخير والوجوب غير متناهية شدة وجهات النقص والامكان متناهية شدة وكذا عدة لا بالقوة في اوقات وادوار مختلفة كما يعرفه الحكماء ثم العجب من هذا الشيخ حيث ذهب الى ان لكل نوع جسمي نورا مدبرا في عالم المفارقات وان للنفوس البشرية نورا مدبرا عقليا وذهب الى ان النفوس انوار ضعيفة بالقياس الى النور المفارق وانها بالنسبة اليه كالاشعة بالقياس الى نور الشمس وان النور كله من سنخ واحد ونوع واحد بسيط لا اختلاف في افراده الا بالكمال والنقص فاذا كانت نسبة النفوس الى مبداها العقلي هذه النسبة فلزم ان يكون وجود ذلك المبدء العقلي هو تمام وجودات هذه النفوس ونوره كمال هذه الانوار وحاصل هذا البحث ان وجود النفوس مجردة عن تعلقات الابدان في عالم المفارقات عبارة عن اتحادها مع جوهرها العقلي الفعال كما ان وجودها في عالم الاجسام عبارة عن تكثرها وتعددها افرادا او ابعاضا حتى ان جزء النفس المتعلق بعضو القلب غير جزئها المتعلق بعضو الدماغ وغير ذلك من الاعضاء كما ان جزئها الفكري غير جزئها الشهوي و جزئها الشهوي غير جزئها الغضبي الا ان هذه التجزية بنحو اخر غير تلك التجزية وللنفس انحاء من التشريح والتفصيل يعرفها الكاملون وهي غير تشريح البدن والاعضاء التي يتبعه الاطباء والمشرحون وهكذا وجودها في عالم البرزخ المتوسط بين العالمين العقلي والحسي له تشريح وتفصيل بنحو اخر ووجودها هناك عبارة عن وجود جوهر مثالي ادراكي مجرد عن الاجسام الحسية دون الخيالية الا ان ذلك الوجود ايضا عين الحيوة والادراك وقد علمت ان الخيال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ وساير الاجسام الطبيعية وهي حيوان تام متشخص سائح في ساير دار الحيوان او نشاة الجنان ذكر وتنبيه واعلم ان شارح كتاب حكمة الاشراق العلامة الشيرازي نقض هذه الحجج المذكورة من هذا الشيخ ره في نفي قدم النفوس وتقدمها على الابدان ونسبها الى الاقناع بان كلها مبتنية على ابطال التناسخ وزعم ان القول بالتناسخ مذهب قوي بل حق ذهب اليه الاقدمون من الحكماء المعظمين كافلاطن وغيره ونحن مع انا قد اوضحنا بطلان التناسخ والهمنا برهان لطيف على استحالته وفساده وحملنا كلام افلاطن والاقدمين على غير ما فهمه القوم وحملوه ووجهناه الى غير ما وجهوه كما سيجيء لك بيانه في مباحث التناسخ ذكرنا وجوه الخلل في ابحاث هذا الشيخ النحرير في الحواشي بما يؤدي ذكره ههنا الى التطويل فارجع الى الحواشي ان اشتهيت ان تسمعها ثم قال بعد ذلك وذهب افلاطن الى قدم النفوس وهو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقوله ع الارواح جنود مجندة فما تعارف الحديث وقوله ص خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وانما قيد بالفي عام تقريبا الى افهام العوام والا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوثها انتهى قوله اقول لو كان مراد افلاطن بقدم النفوس قدمها بما هي نفوس متكثرة كما توهم لزم منه محالات قوية منها تعطيل النفوس مدة غير متناهية عن تصرفها في البدن وتدبيرها وقد علمت ان الاضافة النفسية ليست كاضافة الابوة والبنوة العارضة وكاضافة الربان

الى السفينة وكاضافة رب الدار الى الدار حتى يجوز ان يزول ويعود تلك الاضافة النفسية والتشخص بحاله بل النفسية كالمادية والصورية وغيرهما من الحقايق اللازمة الاضافات التي نحو وجودها الخاص مما لزمها الاضافة وكالمبدعية والالهية لصانع العالم حيث ذاته بذاته موصوفة بها فالنفس ما دام كونها نفساً لها وجود تعلقي فاذا استكملت في وجودها وصارت عقلا مفارقا يتبدل عليها نحو الوجود ويصير وجودها وجوداً اخرياً وينقلب الى اهله مسروراً فلو فرضت وجودها النفسي قديماً لزم التعطيل بالظاهر والتعطيل مح ومنها لزوم كثرة في افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولا مميزات عرضية وهو مح ومنها وجود جهات غير متناهية بالفعل في المبدأ العقلي بحيث ينثلم بها وحدة المبدأ الاعلى الى غير ذلك من المحالات اللازمة على القول بلاتناهي النفوس المفارقة في الازل على القول بتناهي النفوس القديمة يلزم التناسخ وكثير من المفاسد المذكورة وبالجملة نسبة القول بقدم النفوس بما هي نفوس الى ذلك العظيم وغيره من اعاظم المتقدمين مختلق كذب كيف وهم قائلون بحدوث هذا العالم وتجدد الطبيعة ودثورها وسيلان الاجسام كلها وزوالها واضمحلالها كما اوضحنا طريقه ونقلنا اقوالهم فيه وان كان مراده بذلك ان لها نشأة عقلية سابقة على نشأتها التعلقية فلا بأس لم يلزم ذلك قدم النفوس بما هي نفوس ولا تناسخ الارواح وترددها في الابدان لانها باطل كما مر بشهادة ان الآيات والاخبار الدالة على تقدم النفوس على الابدان يجب ان يحمل على ما حملناه ثم قال وقد تمسك افلاطن عليه بان علة وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتدبيرها فوجدت قبله لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم تكن موجودة بتمامها بل بعضها يتوقف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنها الا تتوقف والا وجب بطلانها ببطلانه لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها ببقاء علتها الفياضة واحضرها انها غير منطبعة في الجسم بل ذات آلية فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت واذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها وعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن استعد لاشتعال من نار عظيمة فتنجذب النفس بالخاصية اليه او البدن اليها كالمقناطيس والحديد وليس من شرط جذب المقناطيس للحديد ان يكونا موجودين معا انتهى اقول انا سنبين كيفية حدوث النفس وتعلقها بالبدن وما ذكره اشكال ستقف على حله وهو احتجاج صحيح على قدم كل بسيط الحقيقة ويلزم منه قدم المفارق وكذا النفوس بحسب وجودها البسيط العقلي الذي هو صورة مرصودة ما في علم الله وشان من الشئون الالهية وقد علمت ان وجود النفس ونفسيتها شيء واحد وهي بحسب هذا الوجود صورة مضافة الى البدن متصرفة فيه لا ان اضافتها اليه وتصرفها فيه من العوارض اللاحقة التي هي بعد وجودها حتى يزول ويعود كالاضافة التي بين المقناطيس والحديد كما زعم فالذي يحوج الى البدن هو وجودها التعلقي وجهة نفسيتها وتصرفها فيه واستكمالها به وهذا النحو من الوجود ذاتي لها حادث بحدوث البدن وكما تحدث بحدوثه ستبطل ببطلانه بمعنى انها تبطل النفس بما هي نفس ذات طبيعة بدنية وينقلب جوهرها الى نحو اخر من الوجود بحسب استكمالها لانها الجوهرية المتوجهة الى الغايات وفناء الشيء في غايته الذاتية ومبدئه اشرف واولى له فقوله والا وجب بطلانها ببطلانه تم وحق وقوله لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها الى اخره ان اراد به بقاء النفس بما هي نفس معينة فشيء من البراهين التي وجدناها لا يدل الا على ان يكون موجودا بسيط الحقيقة لا يمكن ان يبطل واما النفس بما هي نفس وكذا كل صورة وطبيعة مادية محصلة للجسم فليست بسيطة الهوية فان قال قائل يلزم مما ذكرت ان كل نفس لم تبلغ في وجودها الى مقام العقل البسيط فهي هالكة بهلاك البدن ودثوره فعلى ما ذكرت لم يبق من النفوس بعد الابدان الا نادرا قليلا في غاية الندرة فنقول ان للنفوس بعد هذه النشأة الطبيعية نشأتان اخريان احديهما النشأة الحيوانية المتوسطة بين العقل والطبيعة والاخرى النشأة العقلية فالاولى للمتوسطين والناقصين والاخرة للكاملين المقربين ايضاح وتاكيد قوله فعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها الى اخره اعلم ان هذا كلام من لم يعرف بين التصرف الذاتي والطبيعي وبين التصرف الصناعي العرضي فوقع في هذا الاشكال الذي بناؤه الاشتباه بين ما بالذات مكان ما بالعرض وذلك لان حقيقة النفس ومهيتها ليست كما تصورها من ان لها في نفسها لنفسها وجودا تاما وقد عرض لها بعد تمام وجودها التي تخصها ان تتصرف في جسم من الاجسام وتدبره وتحركه وتنميه وتكمله وتطعمه وتسقيه كمن تصرف في بناء او غرس شجرة يقوم بتكميله وتعميره بادخال الحجر والخزف كالتراب والماء اليه حتى يبلغ الى كماله فيكمله ويستكمل هو ايضا تكميلا واستكمالا عرضيين خارجين عن هويته وذاته هيهات ان النفس ما دامت هي نفس لها وجود ذاتي تعلقي هي مفتقرة في هذا الوجود الذاتي الى البدن متقومة بحسب بعض قواها الحسية والطبيعية به متعلقة به ضربا من التعلق وبالجملة تصرف النفس في البدن تصرف ذاتي وهو نحو وجودية النفس كما ان تشكيل الصورة للمادة تعلق ذاتي لها وهو نحو

وجودها وكما ان حلول العرض كالبياض في الجسم هو نحو وجوده ولا يلزم من ذلك ان يكون النفس ولا الصورة ولا العرض واقعة تحت مقولة المضاف لما علمت سابقا فزوال التصرف في البدن من النفس هو بعينه زوال وجودها في نفسها اوصا وقوله الا ان يستحيل الى مقام صار وجودها بعينه هو وجودها لذاتها او لعقلها المفارق وح لم يكن نفسا بل شيئا ارفع وجودا منها كما انها قبل بلوغ الصورة الطبيعية وهي كمال اول لجسم طبيعي الى مقام النفسية كان شيئا اخس وجودا وادون مرتبة من النفس واما ما ذكره بعض الفضلاء في استحالة تقدم النفس على البدن من انها لو تقدمت على البدن لكان شيء واحد مفارقا ومخالطا للمادة ومحال ان يكون الشيء الواحد مفارقا ومخالطا فمحال تقدم النفس على البدن ففيه ما فيه على هذا الوجه لا لما ذكره جماعة من اهل العلم منهم الشيخ المقتول في كتاب المشارع والمطارحات من ان النفس ليست بمخالطة للمادة فلا يجري فيه ذلك الكلام بل يتوجه ذلك على الصور والاعراض ولا لما قيل ان المخالطة ليست الا العلاقة البدنية فلا يلزم بما ذكره القائل الا كون شيء واحد مجردا عن العلاقة وذا علاقة وهذا على هذا الوجه انما يمتنع اذا كان التجرد والعلاقة وقعا معا فيستحيل اجتماعهما اما العلاقة في وقت والتجرد وقتا اخر فهو غير محال بل واقع كما للنفس قبل الموت وبعده اما بطلان الاول فلما علمت من ان النفس في اول حدوثها صورة مادية ثم تصير مجردة فثبت كون شيء واحد مخالطا ومفارقا فليتحير واما بطلان الثاني فلان نفسية النفس وعلاقتها بالبدن هذه العلاقة امر ذاتي لها وهو نحو من انحاء وجود الشيء بالذات ولهذا قسموا الجوهر الى اقسام هي انواع محصلة لمقولة الجوهر وعدوا من تلك الانواع النفس نوعا قسيما للعقل فعلم ان النفس ليست ذاتا شخصية تامة مفارقة الذات ثم قد عرضت لها التعلق بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه باضافة زائدة عليه فالحق والتحقيق كما ذهبنا اليه من ان كون الشيء مفارقا عن المادة ومخالطا لها انما يستحيل فيما لا يتبدل انحاء وجوداته ونشآته فالنفس قبل التعلق بالبدن لها نحو من الوجود ومع التعلق نحو اخر وبعد التعلق نحو اخر وليس بين هذه الوجودات الثلثة مباينة تامة لان بينها علية ومعلولية ووجود العلة لا يغاير وجود المعلول الا بالكمال والنقص ولا وجوده يغاير وجودها الا بالنقص والكمال فتامل وبالجملة فللنفس الانسانية نشآت بعضها سابقة وبعضها لاحقة فالنشآت السابقة على الانسانية كالحيوانية والنباتية والجمادية والطبيعة العنصرية ونشآت لاحقة كالعقل المنفعل والذي بعده العقل بالفعل وبعده العقل الفعال وما فوقه **نقل كلام لتشييد مرام** قد تمسك بعض الافاضل على قدم النفس بانها لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة اما تكون موجودة قبل حدوث النفس او لا يكون كذلك والاول يقتضي ان تكون موجودة قبل وجودها لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهو خ والثاني لا يخ اما ان تكون تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان تكون بسيطة والا لافتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان تكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى علة اصلا وهو ظ البطلان او تكون مفتقرة الى علة دائمة وح يكون وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيحا من غير مرجح وبطلانه ظاهر ايض واما الثاني فلانه لو كان للبسيط علة مركبة فان استقل كل واحد من اجزائها بالتاثير فيه فلا يمكن استناد المعلول الى الباقي والا ان كان له تاثير في شيء من المعلول وللباقي تاثير في باقيه كان المعلول مركبا وان لم يكن لشيء منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود وان كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب لكان بسيطا في صدوره البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا هف لا جائز ان تكون تلك العلة مركبة لما تقدم ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب لكن النفس يستحيل ان تكون مركبة فلا تكون كذلك انتهى كلامه قال العلامة الشيرازي معترضا عليه لا يخفى ان كلامه مبني على امتناع صدور البسيط عن المركب وقد علمت ما عليه في اواخر المنطق عند الكلام على قاعدة يجوز ان يكون للشيء البسيط علة مركبة اقول قد علمت منا في كلامنا على القاعدة المذكورة اجوبة جميع ما ذكره هو وغيره وحل ما عقدوه في تجويز تلك القاعدة وتصحيحها من النقض الاجمالي على حجج فسادها كما والمعارضة في مباحث العلة والمعلول من هذا الكتاب فارجع الى النظر فيها ان اشتهيت حتى يظهر لك حقية ان المعلول البسيط لا يمكن ان يكون له علة مركبة ومع ذلك لا يلزم من ذلك قدم النفس بما هي نفس لانها غير بسيطة الحقيقة وكذا كل ما يوجد في الزمان كالحركة في الطبايع النوعية وغيرها والله ولي الانعام **فصل** في ان النفس لا تفسد بفساد البدن استدلت الحكماء عليه كما قرره الشيخ وغيره بان النفس حدثت عند حدوث البدن فلا يخ اما ان يكونا معا في الوجود او لاحدهما تقدم على الاخر فان كانا معا فلا يخ اما ان يكونا معا في الماهية او لا والاول باطل والا لكانت النفس والبدن مضافين لكنهما جوهران هف وان كانت المعية في الوجود فقط من غير ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر فعدم كل منهما يوجب عدم تلك المعية لها ولا يوجب عدم الاخر واما ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر في الوجود فلا يخ اما ان يكون المتقدم

هو النفس او البدن فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم اما ان يكون زمانيا او ذاتيا والاول بط لما ثبت ان النفس ليست موجودة قبل البدن واما الثاني فبط ايض لان كل موجود يكون وجوده معلول شيء كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء اذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم يكن العلة كافية في ايجابه فلم تكن العلة بل جزء من العلة هف فاذن لو كان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن الا لعدم النفس والتالي بط لان البدن قد ينعدم لاسباب اخر مثل سوء المزاج او سوء التركيب او تفرق الاتصال فبطل ان يكون النفس علة للبدن وباطل ايض ان يكون البدن علة للنفس لان العلل اربع ومحال ان يكون فاعلا لها فانه لا يخ اما ان يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته والاول باطل والا لكان كل جسم كذلك والثاني ايض باطل اما اولا فلما ثبت ان الصورة المادية انما تفعل ما تفعل بواسطة الوضع وكلما لا يوجد الا بواسطة الوضع استحال ان يفعل فعلا مجردا عن الوضع والحيز واما ثانيا فلان الصورة المادية اضعف من المجرد القائم بنفسه والاضعف لا يكون سببا للاقوى ومحال ان يكون علة قابلية لما ثبت ان النفس مجردة ومستغنية عن المادة ومحال ان يكون البدن علة صورية للنفس او تمامية فان الامر اولى ان يكون بالعكس فاذن ليس بين البدن والنفس علاقة واجبة الثبوت اصلا فلا يكون عدم احدهما علة لعدم الاخر فان قيل الستم جعلتم البدن علة لحدوث النفس والحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم فاذا كان البدن شرطا لوجود النفس فليكن عدمه علة لعدمها قالوا انا قد بينا ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد ان كان غير صادر فلا بد وان يكون وجوده في ذلك الوقت لاجل ان شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث وكان غنيا في وجوده عن ذلك الشرط استحال ان يكون عدم الشرط مؤثرا في عدم ذلك الشيء ثم لما اتفق ان يكون ذلك الشرط مستعدا الا ان يكون آلة للنفس في تحصيل كمالاتها والنفس لذاتها مشتاقة الى الكمال لا جرم حصل لها شوق طبيعي الى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الاصلح ومثل ذلك لا يمكن ان يكون عدمه علة لعدم الحادث هذا صورة ما قرره المتاخرون كالشيخ الرئيس ومن في طبقته اقول وفيه مساهلات ومواضع انظار اما في الاستدلال فنقول ان القول بان الصحابة بين النفس والبدن مجرد معية اتفاقية ليس بينهما علاقة ذاتية قول باطل ومعتقد سخيف كيف وقد صرحوا بان النفس صورة كمالية للبدن وقد عرفوه بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة وحكموا بحصول نوع طبيعي له حد نوعي من جنس وفصل ذاتيين كالانسان والفلك وغيره ومثل ذلك التركيب يمتنع ان يكون من امرين ليس بينهما علاقة العلية والمعلولية فالحق ان بينهما علاقة لزومية لا كمعية المتضائفين ولا كمعية معلولي علة واحدة في الوجود لا يكون بينهما ربط وتعلق بل كمعية شيئين متلازمين بوجه كالمادة والصورة والتلازم الذي بينهما كما علمت في مبحث التلازم بين الهيولى الاولى والصورة الجرمية فلكل منهما حاجة الى الاخر على وجه غير دائر دورا مستحيلا فالبدن محتاج في تحققه الى النفس لا بخصوصها بل الى مطلقها والنفس مفتقرة الى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود تعينها التشخصي وحدوث هويتها النفسية اذا تقرر هذا فنقول قولهم فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم اما زماني او ذاتي قلنا ان تقدمها على البدن ذاتي قولهم لو كان كذلك لامتنع عدمه الا بعد عدمها قلنا الامر هكذا فان البدن بما هو بدن مستعد امتنع عدمه مع وجود النفس ولا وجوده مع عدمها والذي يبقى بعد النفس وما يجري مجريها في نوعها على الاطلاق ليس ببدن اصلا بل جسم من نوع اخر بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق النفس والنفس شريكة علة البدن فليس لاحد ان يقول لو كان النفس علة للبدن لم تكن في فعلها مفتقرة الى البدن لان توسط المادة بوضعها في تاثير الفاعل في تلك المادة غير معقول فاذا لم يكن النفس في فعلها ولا في ذاتها مفتقرة الى المادة لم تكن نفسا بل عقلا لانا نقول النفس وكل صورة سواء كانت مادية الوجود او مادية الفعل فانما تؤثر في نفس تلك المادة ومحالاتها لا على وجه الاستقلال او بخصوصها بل على وجه الشركة مع الامر المفارق بحسب طبيعتها المطلقة فالنفس بما هي طبيعة نفسانية مطلقة مع انحفاظ وحدتها المتبدلة بواحد عقلي ثابت علة مقيمة للبدن وهي بحسب كل خصوصية لها مفتقرة الى البدن افتقار الصورة في احوالها المتخصصة الى المادة القابلة وقولهم والثاني باطل اذ كون البدن علة للنفس باطل لان العلل اربع اه قلنا نختار ان البدن علة مادية للنفس بما هي لها وجود نفسي وقد سبق ان نفسية النفس اي كونها بحيث تتصرف في البدن وتستكمل امر ذاتي لها ووجود حقيقي لها وليست لهذه النفس الوجود كالعوارض التي تلحق الشيء بعد تمام ذاتها وهويتها بل كونها نفسا ككون الصورة صورة والمادة مادة من حيث ان المسمى والمفهوم الاضافي موجود بوجود واحد وككون الوجوب لوجود الواجب انه العالم وكما ان عالمية الباري بالاشياء وقدرته على الكل ليست بامر زائد على ذاته فكذا نفسية النفس ما دام وجودها هذا الوجود التدبيري ليست بامر زائد في الوجود على وجود النفس بل زيادتها بحسب المفهوم والماهية فقولهم في نفي كون البدن علة مادية ان النفس مجردة ومجرد مستغن عن المادة فنقول المجرد هو الذي يكون عقلا بالفعل لا تعلق له بالاجسام اصلا وليست النفس كذلك فالدليل المذكور ان اتم علي

يكون انعدامها لانعدام مح

الذات العقلية التي وجودها وجود عقلي لذاتها ولا تعلق لها بالاجسام لا يفسد بفساد البدن فذلك بين واضح ولكن كون الشيء عقلا مفارقا بذاته بنافي كونه نفسا مدبرا للبدن الجزئي المعين على وجه ينفعل ويستكمل به ضربا من الانفعال والاستكمال وقد علمت ان ليس بين النفس والبدن مجرد معية كالحجر الموضوع بجنب الانسان بل هي صورة كمالية للبدن ونفس له ويتركب منهما نوع طبيعي ومثل هذا الامر كيف يكون مفارقا عن الاجسام والمفارق ليس وجوده هذا الوجود وليس كون البدن آلة لها ككون المنحت والمنشار آلة للنجار حتى يستعملها تارة ويتركها اخرى والذات المستعملة هي كما هي من قبل ومن بعد ولا كونها في البدن ككون الربان في السفينة وصاحب الدار في الدار تدخل فيها وتخرج عنها والسفينة بحالها والدار على حالها فالدليل المذكور لم يدل على بقاء النفس ما دام وجودها النفسي بعد البدن نعم قد دل على ان الجوهر المفارق العقلي غير فاسد بفساد البدن فهي النظر في ان النفوس بعضها او كلها هل يستحيل وجودها الى وجود جوهر لا تعلق له بالجسم ولا حاجة له الى استعماله والاستكمال به وبقي الكلام في كيفية هذا التحول والانقلاب الجوهري وطرو حالة بها يصير الجوهر المتعلق الوجود بالمادة جوهرا مفارقا عنها وستعلم كيفية هذا عن قريب واما الذي ذكروه من ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير كان نصدر الفعل عنه في وقت دون ما قبله موقوفا على شرط وشرط الحدوث لا يغني في وجوده عن ذلك الشرط استحال ان يكون عدمه مستلزما لعدم ذلك الفعل او مؤثرا فيه كلام لا فائدة فيه فان حدوث الشيء ليس الا وجوده الخاص به وليس حدوث الوجود صفة زائدة على الوجود عارضة له حتى يكون شرطها غير شرط الوجود بل شرط الوجود وشرط الحدوث واحد فاذا عدم الشرط عدم المشروط وايضا لا معنى لكون امر مادي استعدادا او شرطا لوجود جوهر مفارق الذات غني الوجود عن المواد واحوالها كما هو عندهم وبالجملة استعداد المادة لا يكون الا لما يكون حالا من احوالها او لا معنى لكون الشيء مستعدا لامر مباين الذات عنه فكن مترقبا لما يتلى عليك انشاء

فصل في ان الفساد على النفس محال ذكروا في بيانه حجتين احديهما ان النفس ممكنة الوجود وكل ممكن فله سبب في وجوده فللنفس سبب والمسبب ما دام يبقى موجودا مع جميع الجهات التي باعتبارها كان سببا استحال انعدام المسبب كما سبق ذكره في مباحث العلة والمعلول فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها بسبب انعدام سببها او شيء من اجزاء سببها التام والاسباب او بعضه ويستحيل انعدامها لانعدام السبب المادي لانا قد بينا ان النفس ليست مادية بل مجردة ومحال ان يكون لعدم السبب الصوري لان صورة النفس بعينها ذاتها ولان الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فان كان لعدم صورة اخرى لزم التسلسل ومحال ان يكون لعدم السبب التمامي لهذا الوجه ايضا فيمتنع عدم النفس مطلقا واما الصور والاعراض التي يصح عليها ذلك العدم فذلك لصحة العدم على احد اسبابها حتى الفاعلية لكون فاعلها القريب جائز العدم لان حدوثها لاجل امر جسماني مختلفة يفيد استعدادات مختلفة وقد سبق ان الامر هيهنا ليس كذلك وثانيهما ان كل متجدد فانه قبل تجدده ممكن الوجود المتجدد والا لكان ممتنعا والممتنع غير موجود فاذن المتجدد غير المتجدد هف ونعني بهذا الامكان الاستعداد التام على ما عرفت وذلك الاستعداد التام يستدعي محلا لان الذي يوجد فيه امكان وجود الشيء هو الذي حصلت فيه قوة وجود ذلك الشيء اي استعداده القريب اذا ثبت هذا فنقول النفس لو صح عليها العدم لوجب ان يكون هناك شيء يوجد فيه امكان ذلك الفساد وذلك الشيء ليس هو ذات النفس فان النفس لا يبقى ذاتها مع الفساد والذي فيه امكان الفساد يجب ان يبقى مع الفساد فاذن ذلك الشيء هو النفس فيكون للنفس مادة فينقل الكلام الى تلك المادة فان صح عليها الفساد احتاجت الى مادة اخرى ولزم التسلسل وهو محال واذا انقطع التسلسل فذلك السنخ الباقي مما لا يجوز عليه الفساد والعدم وهو جزء النفس ولا يكون جزءها الباقي ذات وضع والا لكانت النفس منافية لمقارنة الصور العقلية ولكانت ذات وضع وحيز وهو محال كما بين واذا ذلك الشيء الذي ثبت بقاؤه مجردا عن الوضع والحيز قابلة للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس بعينها اذ لا نعني بالنفس الا جوهرا مجردا قابلا للصور العقلية فالنفس لا يصح عليها العدم فان قيل اليست لها مادة توجد فيها قوة حدوثها فلم لا يجوز ان يحصل في تلك المادة قوة فسادها فنقول الفرق ثابت لان الذي فيه قوة الحدوث هو البدن وذلك مما يصح ان يبقى مع الحدوث اما الذي يوجد فيه قوة الفساد لو كان هو البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس وبالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين هذا ما في مسطورات القوم والحجتان انما تنهضان دليلا على امتناع الفساد على جوهر بسيط مباين الوجود عن المادة ولواحقها لا على امتناع فساد ما وجوده هذا الوجود الارتباطي التعلقي ومثل ذلك الوجود كما يمتنع فساده بفساد البدن كذلك يمتنع عدمه السابق عليه وحدوثه بحدوث البدن بل لا تجدد له اصلا فان كل ما هو كائن فاسد وكل ما لا فساد له لا كون له وبالجملة الموجود بوجود واحد بالعدد يمتنع ان يكون حادثا ومفارقا عن المادة الا بان تقع له الحركة الجوهرية الاشتدادية وصيرورته مجردا بعد ما كان متعلقا بقي الاشكال في ان وجوده التجردي كيف حدث والمجرد لا تعلق له بمادة ولا له استعداد وجود والجواب عنه كما سيجيء حسبما وعدناه لك وانموذج ذلك الجواب ان صيرورة النفس مجردة ليست عبادة

عن حدوث وجود امر مجرد لها بل عبارة عن قطع وجودها التعلقي ورجوعها الى مبدئها الاصلي فبالحقيقة حدوث الامر المجرد لشيء عبارة عن حدوث رابطة بينهما كما قيل في حدوث الحافظة للنفس وهي خزانة معقولاتها واما الذي ذكره هنا من بيان الفرق بين حامل قوة الحدوث وحامل قوة الفساد وان البدن فيه قوة حدوث النفس لانه يبقى معها وليس فيه قوة الفساد اذ لا يبقى معها ففيه مغالطة مبناها اشتراك لفظ القبول واطلاقه تارة بمعنى القوة الاستعدادية وتارة بمعنى الانفعال والاتصاف وعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فان حامل قوة الحدوث للنفس ليس هو البدن الحي بل شيء آخر كالنطفة وما يجري مجريها وهو غير باق عند حدوث الصورة النفسانية والبدن الباقي مع النفس هو قابل النفس بمعنى المستكمل بها الاستكمال الجزء المادي بالجزء الصوري من المركب ويجوز ان يكون هو بعينه قابل قوة الفساد لها والذي يقبل الفساد شيء آخر هو باق مع الفساد فهي قابل كل من الطرفين اي الكون والفساد اعتباران متغايران اعتبار ما منه الشيء واعتبار ما فيه الشيء واهمال الفرق بينهما مغالط فكر مسقطا فاستمع ما سيقرع سمعك يوم ينادي المناد من مكان قريب **فصل** في ذكر مبحث آخر في اعلم ان المحقق الفاضل المتأخرين نصير الدين محمد الطوسي ره قد بعث رسالة الى بعض معاصريه من العلماء هو العالم النحرير شمس الدين الخسرو شاهي وسئل عنه بعض المسائل المعضلة طالبا للكشف عن وجوه اعضالها وحل عقد اشكالها فلم يأت ذلك المعاصر بجواب وكانت مسئلة بقاء النفس بعد البدن احدى تلك المسائل المجابة وقد قررها بقوله ما بال القائلين بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود حكموا بحدوث النفس الانسانية وامتنعوا عن تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل امكان عدمها ايضا وان جعلوها لاجل تجردها عما يحل فيه عادم حامل الامكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لاجل ذلك بعينه عادم حامل الامكان الوجود فيمتنع وجودها بعد العدم في الاصل وكيف يسوغ لهم ان جعلوا جسما ماديا حاملا الامكان وجود جوهر مفارق مباين الذات اياه فان جعلوها من حيث كونها مبدأ لصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لامكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل الامكان العدم وبالجملة الفرق بين الامرين في تساوي الجنبتين هذا ما ذكره بعبارة المنقحة الواضحة الدالة على ان ما اجيب عن هذا الاشكال في الكتب حتى في شرحه للاشارات غير مشبع ولا تام عنده ونحن قد اجبنا عن هذا السؤال في سالف الزمان بان البدن الانساني استدعى باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صورة مدبرة متصرفة فيه تصرفا يحفظ به شخصه ونوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض لكن وجود صورة يكون مصدرا للتدابير البشرية والافاعيل الانسية الحافظة لهذا المزاج الاعتدالي لا يمكن الا بقوة روحانية ذات ادراك وعقل وفكر وتميز فلا محالة فيض من المبدأ الفياض الذي لا بخل ولا منع فيه جوهر النفس وحقيقتها فاذن وجود البدن بامكانه الاستعدادي ما استدعى الا صورة مفارقة لم متصرفة فيه بما هي صورة مقارنة ولكن جود المبدأ الفياض افضى صورة متصرفة ذات حقيقة مفارقة او مفارق ذات مبدأ وكما ان الشيء الواحد جوهرا من جهة وعرضا من جهة اخرى كالصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن لما تقرر عندهم انها جوهر مستغن عن الموضوع بحسب الماهية وعرض مفتقر اليه بحسب هذا الوجود الذهني العلمي بل كيف نفسا عندهم وكذا يجوز ان يكون شيء واحد مجعولا من جهة غير مجعول من جهة اخرى كالوجود والماهية الشيء واحد فكذلك يجوز ان يكون شيء واحد كالنفس الانسانية مجردا من حيث كونه ذاتا عقلية اوله ذات عقلية ماديا من حيث كونه متصرفا في البدن اوله قوة متصرفة في البدن فاذا كانت النفس مجردة من حيث الذات ومادية من حيث الفعل فهي من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زايلة بزواله واما من حيث حقيقتها الاصلية او مبدء حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن الا بالعرض لا فاسدة بفساده ولا يلحقها شيء من نقايص الماديات الا بالعرض فهذا برهان ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة اهل النظر مع فضل تنقيح واما الذي نراه الآن ان نذكر في دفع هذا السؤال وحل الاعضال فهو ان للنفس الانسانية مقامات ونشآت ذاتية بعضها من عالم الامر والتدبير قل الروح من امر ربي وبعضها من عالم الخلق والتصوير منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم فالحدوث والتجدد انما يطرآن لبعض نشآتها فنقول لما كانت للنفس الانسانية ترقيات وتحولات من نشأة اولى الى نشأة اخرى كما اشير اليه بقوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فاذا ترقت وتحولت وبعثت من عالم الخلق الى عالم الامر يصير وجوده وجودا مفارقا عقليا لا يحتاج حينئذ الى البدن واحواله واستعداده فزوال استعداد البدن اياها لا يضرها ذاتا وبقاء بل تعلقا وتصرفا اذ ليس وجودها الحدوثي هو وجودها البقائي لان ذلك مادي وهذا مفارق عن المادة فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها ومصيرها الى المبدأ الفعال فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها كمثال الطفل وحاجته الى الرحم اولا واستغنائه عنه اخيرا لتبدل الوجود عليه وكمثال الصيد والحاجة في اصطياده الى الشبكة اولا والاستغناء في بقائه عند الصياد اخيرا فقضاء الرحم والشبكة لا ينافي بقاء المولود والصيد

ولا يضره وايضا حاجة الشيء الى امر ما لا يستلزم حاجة لوازمه الذاتية اليه كحاجة الوجود المعلولي الى جاعل دون جهة لانها غير مجعولة كما مر
مع انه من لوازم الوجود وككون وجود المثلث معلولا وعدم كونه ذا الزوايا الثلث معلولا ثم لتعلم ان العلة المعدة علة بالعرض عند المحققين
وليست عليتها كعلية العلل الموجبة حتى يقتضي زوالها زوال المعلول وما ذكروه من قولهم كل ما لا حامل لامكان وجوده او عدمه فانه لا يمكن
ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود لا يستلزم القول بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه لا يمكن ان يوجد بعد الوجود اذ ربما يكون وجوده
السابق من غير حامل كافيا في رجحان وجوده اللاحق وذلك اذا كان وجوده اللاحق طورا اخر من الوجود بان يكون كمالا او تماما لوجوده السابق و
من نظر في مراتب الاكوان الاشتدادية كوجود كوني كالسواد في اشتداده وكالحرارة الفحم في اشتدادها وجد ان حامل امكان كل فرد ضعيف
قوته يزول عنه ذلك الامكان ولا يزول حقيقة ذلك الفرد بل يشتد وانما يزول نقصه وضعفه فلا يلزم في الحركات الاستكمالية ان يكون زوال
امكان الشيء واستعداده منشأ لزوال وجوده بل لتبدل وجوده وتبدل وجود الشيء قد يكون الى عدم وقد يكون الى وجود اقوى واكمل من
وجوده المتقدم ومن هذا القبيل بطلان استعداد البدن للنفس لا يستدعي الا زوال وجودها البدني المفتقر الى مادة البدن وزوال وجودها
الاولى وتبدله لا يلزم ان يكون بطريان العدم عليه بل بطريان الوجود الاقوى لها فالقاعدة المذكورة اي كون ما هو حامل لامكان وجود الشيء
فزواله او زوال استعداده يستدعي زوال ذلك الوجود بعينه حقة لا شبهة فيه لكن زوال كل وجود خاص بخصوصه لا يلزم الى عدم مطلق له
بل ربما يكون تبدله الى نحو آخر من الوجود كما في الاستحالات فان قلت ننقل الكلام الى حدوث ذلك الوجود المفارق للنفس كيف حدث لها
وكل حادث يفتقر الى مادة والمجرد لا مادة له قلت الحادث ههنا ليس في الحقيقة الا اتصال النفس بذلك المفارق وانقلابها اليه لا نفس وجود
ذلك المفارق وذلك الاتصال او الوجود الرابطي او ما شئت فسمه حدوثه مسبوق بالاستعداد وحامل هذا الاستعداد هو النفس ما دامت
متعلقة بالبدن وحامل فعليته ذلك الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل وقد مر ان حامل قوة الشيء غير حامل وجوده وان وجب ان لا يكون
مباينا له صرفا ايضا ثم ان الحكماء الالهيين قد اثبتوا للطبايع حركة جبلية الى غايات ذاتية كما مر غير مرة واثبتوا لكل ناقص ميلا او شوقا غريزيا
الى كماله وكل ناقص اذا وصل الى كماله او بلغ الى غايته اتحد به وصار وجوده وجودا آخر وهذه الحركة الجبلية في طبيعة هذا النوع الانساني الى
جانب القدس معلوم مشاهد لاصحاب البصيرة فاذا بلغت النفس في استكمالاتها وتوجهاتها الى مقام العقل وتحولت عقلا محضا اتحدت
بالعقل الفعال وصارت عقلا فعالا بل ما كانت عقلا منفعلا اي نفسا وخيالا فزالت عن المادة وسلبت عنها القوة والامكان وصارت
باقية ببقاء الله سبحانه وبالجملة تحقيق هذا المبحث وتنقيحه لا يتيسر الا لمن عرف كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعال ومصير الاشياء في
المبدأ المتعال وذلك ميسر لما خلق له واعلم ان نشآت الوجود متلاحقة متفاصلة ومع تفاوتها متصلة بعضها ببعض ونهاية كل مرتبة
بداية مرتبة اخرى وآخر درجات هذه النشآت التعلقية اول درجات النشآت تجردية وعالم التجرد المحض ليس فيه حدوث وتغير وسنوح
حالة فلا يتغير ذلك العالم بدخول النفس اليه كما لا يتغير بصدورها منه كما علمت في الفصل السابق فورود النفس الى ذلك العالم بنحو صدورها
منه لا بالاستحالة والتجدد فعليك بالتأمل الصادق والنظر اللائق كي تدرك ما ذكرنا مشروحا بيت قلبك باشراق نور المعرفة على رجاء
من عالم الافاضة والالهام والله يدعو الى دار السلام **فصل** في ان سبب النفس الناطقة امر مفارق عقلي قد سبق فيما مضى ان علة النفوس
لا يجوز ان يكون هي الجسم بما هو والا لكان كل جسم كذلك ولا ايضا يجوز ان يكون قوة جسمانية لان تلك القوة لا يخ اما ان تحتاج في وجوده
الى ذلك الجسم او لا تحتاج اليه في وجوده بل في تأثيره فقط وكلا الشقين ممتنع فتأثيرها في وجود النفس ممتنع وقد فرضت مؤثرة هف اما بطلان
الاول فلوجوه اما اولا فلان الصورة الجسمانية اذا فعلت في شيء كان فعلها لمشاركة القابل والقابل هو الجسم والجسم ممتنع ان يكون جزء من المؤثر
كما مضى تحقيقه في هذا الوجه واما ثانيا فلان الصور الجسمانية انما تؤثر بواسطة الوضع وحيثية لان حيثية الوضع داخلة في قوام وجوده الجسمي
ويمتنع حصول الوضع بالقياس الى ما لا وضع له واما ثالثا فلان العلة اتم واقوى من المعلول والجسماني اضعف وجودا من المجرد لان وجوده قائم
بالمادة ووجود المجرد مستغن عنه فاذن المؤثر في النفس يمتنع ان يكون محتاجا الى الجسم في وجوده واما بطلان الثاني فهو ان يكون تلك القوة
الموجدة للنفس غير محتاجة الى الجسم في وجودها بل في موجوديتها فلان الذي يحتاج في فاعليته الى الجسم هو الذي يفعل فعلا يمكن ان يكون ذلك
الجسم آلة متوسطة بينه وبين معلوله وتوسط الجسم لا يتصور الا من جهة وضعه ومقداره فحيثية الجسم بالوضع والمقدار فلا محالة يختلف
نسبته بالقرب والبعد الى ما يؤثر فيه وبحسبها يختلف تأثيره فتأثيره في شيء يتوقف على ان يكون ذلك الشيء قريبا منه ضربا من القرب اذ لو
لم يتوقف على القرب ولم يتفاوت تأثيره بتفاوت درجات القرب وجب ان يكون تأثيره في القريب كتأثيره في البعيد فلا يكون لذلك الجسم

دخل

دخلا في التاثير لان وجود الجسم ونحو تشخصه انما يكون بوضع خاص له فان كان التاثير في القريب من ذلك الجسم قبل تاثيره في البعيد عنه وجب ان
يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب والبعد فلا يكون امرا مجردا روحانيا فاذن كلما يفعل بمشاركة الجسم وبواسطته فهو ذو وضع وبعكس
انعكاس النقيض ان ما لا يكون ذا وضع امتنع ان يكون بواسطة الجسم والنفس مما لا وضع له فاذن لا يمكن ان يوجد بواسطة الجسم فاذن فاعل
النفس غني في ذاته وفاعليته عن المادة فالفاعل للنفس الناطقة امر قدسي مفارق عن المادة وعلائقها سواء كان صورة او نفسا اخرى ذلك
الامر المفارق هو المسمى بالعقل الفعال عند الحكماء وعند الاوائل وعظماء الفرس يسمى روان بخش بلغتهم ووجه التسمية بالعقل انه صورة
مجردة معقولة لذاته بذاته فان كل مجرد عن المادة كما مر في مباحث العقل والمعقول يجب ان يكون عاقلا لذاته وان عقله لذاته نفس وجود ذاته
لا لاجل حضور صورة اخرى فذاته عقل وعاقل ومعقول وانما سمي بالفعال لوجوه ثلثة احدها انه موجد انفسنا ومخرجها من حد العقل
بالقوة الى حد العقل بالفعل وثانيها انه بالفعل من جميع الوجوه ليس فيه شيء بالقوة وهو كل المعقولات بل كل الموجودات بوجودها العقلي
فاطلقوا عليه فعال مبالغة في الفعل فعلى هذا كل عقل فعال وثالثها انه الموجد لهذا العالم ومبدء صورها الفائضة منه على موادها واما
بيان ان ذلك الامر ليس هو اله العالم واجب الوجود فهو لانه اخر المفارقات العقلية التي فيه شوب كثرة والباري واحد حق في غاية العظمة
والجلال والنفوس كثيرة فان قلت لم لا يجوز ان يكون بعض النفوس علة لبعض كنفوس الوالد في نفس المولود قلنا قد مر فيما سبق ان تاثير النفس
في شيء بمشاركة الوضع فلا تاثير لها فيما لا وضع له بالقياس اليها وهذا اولى مما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات من ان النفوس متحدة بالنوع فلو
جعلنا النفس علة لوجود نفس فلا يخ اما ان تكون واحدة او اكثر من واحدة فان كانت واحدة فاما ان تكون معينة او غير معينة والاول مح
لانه ليس احد المتفقين في النوع اولى بان يكون علة للاخر دون العكس والثاني ايضا مح لان المعلول المعين يستدعي علة معينة واما ان كانت
كثيرة فهو باطل ايضا لانه ليس عدد اولى من عدد فكان يجب ان يكون المؤثر في النفس الواحد جميع النفوس المفارقة وذلك مح لان الاقل من
المجموع الحاصل في زماننا مستقل بالتاثير لان المجموع الذي قبل زماننا اقل من هذا المجموع وكان كافيا وبعض آحاد المجموع اذا كان كافيا
لم يكن ذلك المجموع مؤثرا لما علمت من امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد فاذن لا يمكن تعليل النفس بمجموع السابقة
ولا ببعض آحادها دون بعض فاذن يمتنع استناد وجود النفس الى شيء من ذلك وهو المطلوب لان هذه الحجة مبتنية على اتحاد النفوس في الماهية
وهي عندنا كما سيجيء من احوالها متخالفة الانواع بسبب رسوخ ملكاتها واخلاقها الملكية او الشيطانية او البهيمية او السبعية
وان كانت متحدة النوع في اول نشاتها او مزاجة ذاتها القابلة للهيئات والعلوم فلو كانت بعض النفوس بعد خروجها في شيء من الملكات
من القوة الى الفعل علة لبعض لم يلزم ما ذكره **الباب الثامن** في ابطال تناسخ النفوس والارواح ودفع ما تشبث به اصحاب
التناسخ وفيه فصول **فصل** في ابطاله بوجه عرشي اعلم ان هذه المسئلة من مزال الاقدام ومزالق الافهام ومنشاؤها ان الذي
ورد في كلام السابقين الاولين من الانبياء الكاملين والاولياء الواصلين يدل بظاهره على ثبوت النقل والتناسخ والذي
يحكى عن الاوائل كافلاطن وسقراط وغيرهما له محمل صحيح عندنا كما ستبين ونحن بفضل الله والهامه علمنا برهانا قويا على نفي التناسخ مطلقا
سواء كان بطريق النزول او الصعود وهو ان النفس كما علمت مرارا لها تعلق ذاتي بالبدن والتركيب بينهما تركيب طبيعي اتحادي وان لكل منهما
مع الاخر حركة ذاتية جوهرية والنفس في اول حدوثها امر بالقوة في كل ما لها من الاحوال وكذا البدن ولها في كل وقت شان آخر من الشئون
الذاتية بازاء سن الصبا والطفولية والشباب والشيخوخة والهرم وغيرها وهما معا يخرجان من القوة الى الفعل ودرجات القوة والفعل في
كل نفس معينة بازاء درجات القوة والفعل في بدنها الخاص بها ما دام تعلقها البدني وما من نفس الا ويخرج من القوة الى الفعل في مدة حيوتها
الجسمانية ولها بحسب الافعال والاعمال حسنة كانت او سيئة ضرب من الفعلية والتحصيل في الوجوب سواء كان في السعادة او الشقاوة
فاذا صارت بالفعل في نوع من الانواع استحال صيرورتها تارة اخرى في حد القوة المحضة كما استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه الى تمام
الخلقة نطفة وعلقة لان هذه الحركة جوهرية ذاتية لا يمكن خلافها بقسر او طبع او ارادة او اتفاق فلو تعلقت نفس منسلخة ببدن
آخر عند كونه جنينا او غير ذلك يلزم كون احدهما بالقوة والاخر بالفعل وكون الشيء بما هو بالفعل بالقوة وذلك ممتنع لان التركيب بينهما
طبيعي اتحادي والتركيب الطبيعي يستحيل بين امرين احدهما بالفعل والاخر بالقوة هذا ما سنح لنا بالبال وبيانه على الوجه المفصل
عند القوم ان الصورة في كل مركب طبيعي من مادة وصورة سواء كانت نفسا او طبيعة بينها وبين مادتها سواء كانت بدنا حيوانيا او جسما
طبيعيا اخر او امر اخر بنوع اتحاد لا يمكن زوال احديهما وبقاء الاخرى بما هما مادة او صورة فان نسبة المادة الى الصورة نسبة النقص الى الكمال

برهن عليه بالبيانات الحكمية والتعليمات الالهية فوجود كل مادة انما هو بصورتها التي يخرج بها من القوة الى الفعل وهذية كل صورة من حيث
من حيث ذاتها وهويتها بما هي تلك الصورة بمادتها التي هي حاملة تشخصها ومخصصة احوالها وافعالها الخاصة فاذا تكونت مادة من المواد
فهي انما تكونت بتكون صورتها معها التي من سنخها واذا فسدت فسدت معها صورتها لما علمت ان صورة كل شيء تمامه وكماله فوجود
الشيء الناقص من حيث هو ناقص مستحيل لان تمام الشيء مقومه وعلته وكذا كمال الشيء بما هو كماله اذا فسد فسد ذلك الشيء نعم ربما يكون
الصورة لا بما هي صورة لشيء بل باعتبار كونها ذاتا مستقلة وصورة لذاتها لها وجود اخر وح وجودها لا يستلزم وجود مادة معها
وكذلك قد يكون لمادة الشيء لا بما هي مادة له تقوم بصورة اخرى غير تلك الصورة فتوجد معها وتتحد بها في نحو اخر من الوجود وذلك
لان حقيقة المادة في ذاتها حقيقة مبهمة جنسية شانها الاتحاد بمبادي فصول متخالفة هي صورة نوعية فكما ان كل حصة من الجنس اذا
عدمت عدم معها الفصل المحصل لها وكذا اذا عدم ذلك الفصل عدمت تلك الحصة الجنسية التي يتحد معها ويتقوم بها نوعا فكذلك
حال كل نفس بنسبتها الى البدن الخاص بها في التلازم بينهما في الكون والفساد فان النفس من حيث هي نفس هو بعينها صورة نوعية للبدن
وعلة صورية لمهية النوع المحصل النفساني والبدن بما هو بدن مادة للنفس المتعلقة به وعلة مادية للنوع وقد علمت غير مرة ان
النفس ما دامت تكون ضعيفة الجوهر خسيسة الوجود يحتاج الى مقارنة البدن الطبيعي كساير الصور والاعراض فاذا كان الامر بينهما
على هذا النحو كان التلازم في الوجود والمعية الذاتية بينهما على الوجه الذي تقدم ذكره في مبحث تلازم الهيولى ثابتا لا محالة فكان زوال
كل منهما يوجب زوال الاخر ولكن لما كان للنفوس البشرية نحو اخر من الوجود غير الوجود التعلقي الانفعالي الطبيعي سواء كان عقليا محضا
او غيره ففسادها من حيث كونها نفسا او صورة اخر طبيعية لا يوجب فساد ذاتها مط لان ذاتها قد تحصلت بوجود مفارقي وذلك
الوجود يستحيل تعلقه بمادة بدنية بعد انقطاعها فقد ثبت وتحقق ان انتقال نفس عن بدن الى بدن آخر مستحيل وهذا برهان عام
مبطل لجميع اقسام التناسخ سواء كان من جهة النزول او من جهة الصعود او غير ذلك وستعلم الفرق بين التناسخ والمعاد الجسماني بوجه
مشرقي وكذا بينه وبين ما وقع في قوم موسى عم كما حكى الله تع عنه بقوله وجعل منهم القردة والخنازير فالتناسخ بمعنى انتقال النفس من بدن
عنصري او طبيعي الى بدن اخر منفصل عن الاول محال سواء كان في النزول انسانيا كان وهو النسخ او حيوانيا وهو المسخ او نباتيا وهو
الفسخ او جماديا وهو الرسخ او في الصعود وهو بالعكس من الذي ذكرناه وان كان الى الجرم الفلكي كما ذهب اليه بعض العلماء وحكي
الشيخ الرئيس عنه وصوبه ما قاله في نفوس البله والمتوسطين من انها تتعلق بعد انقطاعها بالموت الطبيعي عن هذا البدن الى جرم
فلكي واما تحول النفس من نشاة الطبيعة الدنيوية الى النشاة الاخروية وصيرورتها بحسب ملكاتها واحوالها مصورة بصورة اخروية حيوانية
او غيرها حسنة بهية نورية او قبيحة ردية ظلمانية سبعية او بهيمية متخالفة الانواع حاصلة من اعمالها وافعالها الدنيوية الكاسبة
لتلك الصورة والهيئات فليس ذلك مخالفا للتحقيق بل هو امر ثابت بالبرهان محقق عند ائمة الكشف والعيان مستفاد من ارباب الشرايع
الحقة وساير الاديان دلت عليه ظواهر النصوص القرانية والاحاديث النبوية بل الكتاب والسنة مشحونة بذكر تجسم النفوس بصور اخلاقها
وعاداتها ونياتها واعتقاداتها تصريحا وتلويحا كما في قوله تع ما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب
من شيء وقوله وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت وقوله تع فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقوله تع شهد عليهم سمعهم و
ابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وشهادة الاعضاء بحسب هيئاتها المناسبة لملكاتها الحاصلة من تكرر افعالها في الدنيا وقوله يشهد
عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فصورة الكلب مثلا ولسانه او صوته الذي بواسطة لسانه تشهد بعلمه الذي هو الشر
وعلى سوء باطنه وعادته وكذا غيره من الحيوانات الهالكة تشهد عليها اعضاؤها بافعالها السيئة وكقوله تع ونحشرهم يوم القيمة
على وجوههم وكقوله فيها زفير وشهيق وكقوله تع قال اخسئوا فيها ولا تكلمون الى غير ذلك من آيات النسخ واما ما وقع في الحديث
فكقوله يحشر الناس على وجوه مختلفة اي على صور مناسبة لاعمالها المؤدية الى ضمايرها ونياتها وملكاتها المختلفة وكقوله كما تعيشون
تموتون وكما تنامون تبعثون وروي عنه انه قال يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير وفي الحديث ايضا ما معناه
من خالف الامام في افعال الصلوة يحشر ورأسه رأس حمار فانه اذا عاش في المخالفة التي هي عين البلاهة تمكنت فيه ولتمكن صفة الحمار
فيحشر على صورة الحمار وفي حديث اخر في صفة المنافقين يلبسون الناس جلود الضان وقلوبهم كالذئاب هذا كله بحسب تحول الباطن من
حقيقة الانسانية قوة او فعلا الى حقيقة اخرى بهيمية او سبعية وبالجملة ثبوت النقل على هذا الوجه تحول بحسب الباطن ثم تحشر الارواح

الحصرة

الى صورة تناسبها في الاخرة امر ورد في جميع الاديان ولذا قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ وظني ان ما هو منقول عن اساطين الحكمة كافلاطن ومن قبله من اعاظم الفلاسفة مثل سقراط وفيثاغورس واغاثاذيمون وانباذقلس من اصرارهم على مذهب التناسخ لم يكن معناه الا الذي ورد في الشريعة بحسب النشأة الاخرة وكذا ما نقل عن المعلم الاول من رجوعه من انكار التناسخ الى راى استاده افلاطن كان في هذا المعنى من انبعاث النفوس الانسانية الردية الناقصة في العلم والعمل او في العلم فقط الى صور تناسب نفوسها اما المجردة الشقية فالى صور الحيوانات المختلفة مناسبة لاخلاقها وعاداتها الردية التي غلبت عليهم في الدنيا واما السليمة المتوسطة فيهما او الناقصة في العلم الكاملة في العمل فالى صورة حسنة بهية مناسبة لاخلاقهم ايض وذلك لان التناسخ على المعنى المشهور الذي ذهب اليه التناسخية مبرهن البطلان محقق الفساد واما النفوس البالغة الى حد العقل بالفعل اى الكاملون في العلم سواء كملوا في العلم او توسطوا فيه فالجميع متفقون على خلاصهم عن الابدان طبيعية كانت او اخروية وسواء كان النقل الذي قالوا به حقا او باطلا لكونهم منخرطين في سلك العقول المقدسة عن الاجرام والابعاد كما عن الحركات والمواد **فصل** في ابطال التناسخ باقسامه والاشارة الى مذاهب اصحابه وهدم اركانهم اما ابطال ما قاله بعض التناسخية وهو انتقال النفوس الانسانية من ابدانهم الى ابدان الحيوانات المناسبة لها في الاخلاق والاعمال من غير خلاص كما ذهب اليه شرذمة قليلة من الحكماء المعروفين بالتناسخية وهم اقل الحكماء تحصيلا واسخفهم رايا حيث ذهبوا الى امتناع تجرد شيء من النفوس بعد المفارقة من البدن المخصوص لانها جرمية دائمة التردد في ابدان الحيوانات وغيرها فهو لخفة مؤنته واسهل ماخذا وذلك لانا نقول لا يخ اما ان تكون منطبعة الابدان او مجردة وكلاهما محال اما الاول فلما عرفت من استحالة انطباع النفوس الانسانية ومع استحالته مناف لمذهبهم ايضا لامتناع انتقال المنطبعات صورا كانت او اعراضا من محل الى محل آخر مباين للاول وانما قيدنا المحل الاخر بالمباين لان للصور الطبيعية استحالات وانتقالات ذاتية واستكمالات جوهرية من طور الى طور والابدان ايض تتحول بحسب الكمية والكيفية بل النوعية ايض على وجه الاتصال وذلك غير مستحيل كما مر في عدة مواضع من هذا الكتاب واما الثاني فلان العناية الالهية تابى ذلك لانها مقتضية لايصال كل موجود الى غايته وكماله وكمال النفس المجردة اما العلمي فبصيرورتها عقلا مستفادا فيها صور جميع الموجودات واما العملي فبانقطاعها عن هذه التعلقات وتخليتها عن رذائل الاخلاق ومساوي الاعمال وصفاء مرآتها عن الكدورات فلو كانت دائمة التردد في الاجسام من غير خلاص الى النشأة الاخرى ولا اتصال الى الملكوت ومبادئ الاعلى كانت ممنوعة عن كمالها اللائق بها ابد الدهر والعناية تابى ذلك واما ابطال ما ذهبت اليه طائفة اخرى غير هؤلاء في هذا الباب فنحن ذاكروه وهو ضربان لاخر ان احدهما ما نسب الى المشرقيين ان اول منزل للنور الاسفهبد الصيصية الانسانية ويسمونها باب الابواب لحيوة جميع الابدان الحيوانية والنباتية وهذا هو رأى يوذاسف التناسخي القائل بالاكوار والادوار وهو الذي حكم بان الطوفان النوحي يقع في ارضها وحدها بذلك تويه وقيل هو الذي شرع دين الصابية لطهورث الملك فقالوا ان الكاملين من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم العقلي والملأ الاعلى وتنال من السعادة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين منهم والناقصين في الغاية والاشقياء على طبقاتهم فتنتقل نفوسهم من هذا البدن الى تدبير بدن اخر على اختلافهم في جهة النقل حيث اقتصر بعضهم على تجويز النقل الى تدبير بدن اخر من النوع الانساني لا الى غيره وبعضهم جوز ذلك ولكن اشترط ان لا يكون الى بدن حيواني وبعضهم جوز النقل من البدن الانساني الى البدن النباتي ايض وبعضهم الى الجماد ايض واليه ميل اخوان الصفا وثانيهما مذهب القائلين بالنقل من جهة الصعود فزعموا ان الاولى بقبول الفيض الجديد هو النبات لا غير وان المزاج الانساني يستدعي نفسا اشرف وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية فكل نفس انما يفيض على النبات فينتقل في انواعه المتفاوتة المراتب من الانقص الى الاكمل حتى ينتهي الى المرتبة المتاخمة لادنى مرتبة من الحيوان كالنخل ثم ينتقل الى المرتبة الادنى من الحيوان كالدود مترقية منها الى الاعلى فالاعلى حتى تصعد الى رتبة الانسان متخلصة اليها من المرتبة المتاخمة لها ولنذكر حججا على ابطال هذين المذهبين بعضها عامة يبطل بها التناسخ مط وبعضها خاصة يبطل بها احدهما بوجه ليكون الناظر على بصيرة في طلب المذهب الحق في سلوك الاخرة اما الحجة العامة فهي ان النفس اذا تركت تدبير البدن لفساد المزاج وخروجه عن قبول تصرفها فلا يخ حالها اما ان تنتقل الى عالم العقل او الى عالم الاشباح الاخروية او الى بدن طبيعي اخر من هذا العالم او تصير معطلة عن تدبير نفسانى فالاحتمالات لا تزيد هذه الاربعة والاخيران باطل فبقي احد الاولين احدهما للمقربين وثانيهما لاصحاب اليمين واصحاب الشمال على طبقات لكل صنف فاما بطلان الاخيرين اما التعطيل فلما تقرر من ان التعطيل مح واما التناسخ فلانه

اذا اشتغلت بتدبير بدن آخر فذلك البدن لابد ان يحدث فيه استعداد خاص و قد مر فيما سبق ان النفوس بما هي نفوس حادثة وان حدوث
الاشياء سيما الجواهر لابد ان ينتهي الى العلل المفارقة عن الجسمانية لامتناع كون جسم علة لنفس ولا كون صورة طبيعية علة لها ولا ايضا
كون نفس علة لها فاذا لم يكن جسم ولا صورة ولا نفس علة للنفس فالاعراض كذلك على الوجه الاول ولانها تابعة للامور المذكورة لكن
هذه الكيفيات الاستعدادية من الامزجة وغيرها مخصصات ومهيئات لتاثير المؤثر العقلي فحدوث كل صورة او نفس من المبدء الدائم الفيض
لا يتوقف الا على استعداد القوابل والذي يقبل النفس هو البدن فاذن متى حصل في البدن مزاج صالح لقبولها فبالضرورة تفيض عليه
من الواهب النفس المدبرة من غير مهلة ولا تراخ البتة كفيضان النور من الشمس على قابل مقابل لها فاذا حدث البدن وفرضنا ان
نفسنا تعلقت به على سبيل التناسخ فلابد ان يفيض عليه نفس اخرى من المبدء على الوجه الذي بيناه فيلزم ان يكون لبدن واحد نفسان
وذلك باطل لما مضى ان لكل بدن نفسا واحدة سيما على طريقتنا من كون كل نفس هي نحو وجود البدن الذي لها وتشخصه ولا يمكن ان
يكون لوجود واحد ذاتان ووجودان وما من شخص الا ويشعر بنفس وذات واحدة له وليس لاحد منهم ان يقول النفس المتناسخة منعت
من حدوث النفس الاخرى اذ ليس احديهما بالمنع اولى من الاخرى وقد اشرنا الى ان استعداد المادة البدنية لقبول النفس من الواهب
للصورة يجري مجرى استعداد الجدار لقبول نور الشمس استقامة او انعكاسا اذا رفع الحجاب من وجهه فان كان عند ارتفاع الحجاب ثم جسم
صقيل ينعكس منه نور الشمس الواقع عليه الى ذلك الجدار اشرق عليه النوران الشمسيان الاستقامي والانعكاسي ولا يمنع في وقوع النور
الانعكاسي وقوع النور الاستقامي عليه فكذلك قياس ما نحن فيه لكن اجتماع النفسين ممتنع فالتناسخ ممتنع مطلقا سواء كان على وجه
الصعود او لا واما منع كلية المقدمة المذكورة اي فيضان الامر على القابل الانساني من المبدء ابتداء عند استعداده مستندا بان
نفوس النبات انتقلت الى الحيوانات ثم صعدت ما تخلص منها الى رتبة الانسان فساقط لان ذلك الانتقال ان كانت على سبيل الاستكمال
الجوهري المتصل في مادة واحدة لا في مواد منفصلة كاستكمالات الصورة الانسانية من مبدء تكونها الى آخر تجردها فذلك ليس بتناسخ
كما اشرنا اليه انما الكلام في تعلق النفس من بدن الى بدن آخر مباين وذلك لان مادة النبات اذا استدعى بحسب مزاجه واستعداده
نفسا فاستدعاء المادة الانسانية بمزاجه الاشرف الاعدل للنفس اولى لا يقال مثل هذه الاولويات في عالم الحركات والاتفاقات
غير مسموعة فان لبعض الاشياء اسبابا قدرية غائبة عن شعورنا ولو اتفق الناس على ان يعرفوا ان المقناطيس باي مزاج استعد للقوة
الجاذبة للحديد لم يمكنهم فليس لاحد ان يقول اذا استعد المقناطيس لجذب الحديد فمزاج الانسان اولى بجذبه لانه اشرف وذلك لخفاء
المرجح لانا نقول المزاج الاشرف الاكمل يستدعي النوع الاشرف الاكمل وتفاوت الشرف في الوجود بحسب درجات القرب من المبدء
الاعلى والبعد عن المادة المسماة الادنى الاولى فكلما كان اشد تجردا واكثر براءة من عوارض الجسمية واللواحق المادية فهو اكمل وجودا و
اقرب الى منبع الوجود الخالي عن شوب النقص والحاجة وجذب الحديد ليس من مراتب الشرف والكمال ليكون في الانسان اكثر واولى من الجماد
فان قالوا ان المزاج الاشرف اذا استدعى النفس الاشرف الاتم وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية فيجب ان النفس المتعلقة
هي التي انتقلت عنها قلنا هذا مجرد دعوى بلا بينة فان نفوس الافلاك شريفة في الغاية ولم ينتقل اليها من الحيوان والانسان نفس ولو
سلم فالتجاوز والانتقال لا يلزم ان يكون من بدن الى بدن آخر بل باستكمالات ذاتية متصلة فالنفس الانسانية الحادثة بحدوث مزاج
الانسان من لدن كونه منيا وجنينا الى ان يبلغ الى مرتبة الانسانية قد صادفت الدرجات النباتية والحيوانية على سبيل استكمال
طبيعي حاصل في كلا طرفي المادة والصورة والبدن والنفس وقد سبق ان استكمالات النطفة الانسانية وتحولاتها في اطوار الخلقة
حيث كانت جمادا ثم نباتا ثم حيوانا ثم انسانا يكون على هذا الوجه الذي زعم الجمهور من ان هيهنا كونا بعد فساد وفسادا بعد كون من
صورة الى صورة اخرى متباينة الوجود فان ذلك غير صحيح كما مر من بطلان تفويض فاعل طبيعي تدبيره في مادة الى فاعل طبيعي آخر
على قياس تواردالفواعل المختارين على موضوع واحد في صنائعهم وكما استحال انتقال الفعل الطبيعي عن احد فاعلين طبيعيين الى
الآخر كذلك يستحيل انتقال الفاعل الواحد من فعل طبيعي مباين للاول من غير جهة اتحاد بينهما وهو المعني بالتناسخ فيكون محالا
حجة اخرى عامة هي ان النفس اذا فارقت البدن كان آن مفارقتها عن البدن الاول غير آن اتصالها بالبدن الثاني وبين كل آنين
زمان فيلزم كونها بين البدنين معطلة عن التدبير والتعطيل محال وهذا تمام على طريقتنا من ان نفسية النفس نحو وجودها الخاص
ليس كاضافة عارضة لها واما الحجة الخاصة على ابطال النقل في جهة النزول فهي انها لو كانت كما ذهبوا اليه حقا لزم ان يتصل و

كل فساد بدن انسانى بوقت كون بدن حيوان صامت واللازم باطل فالملزوم كذلك اما بيان الملازمة فلما ذهبوا اليه من ان اول منازل النور الاسفهبدى اى الجوهر المجرد النفسى هو الصيصية الانسانية اى البدن الانسانى الذى خلق تام القوى والالات وهو باب الابواب عندهم لجميع الابدان العنصرية لانحياة جميع الحيوانات الارضية بانتقال النفوس الانسانية اليه فلا حيوان عند هؤلاء وهم يوذاسف التناسخى ومن قبله من حكماء بابل وفارس كما هو المشهور غير الانسان الا انه ينسخ البعض ويبقى البعض ويستنسخ الباقى فى عالم الغرور وان كان من الناقصين او يرتفع الى عالم النور ان كان من الكاملين فاى خلق يغلب على الجوهر النطقى واية هيئة ظلمانية من الحيوانات المنتكسة الرؤس فان لكل خلق ابدان انواع من حيوانات مناسبة لذلك الخلق ولكل باب جزء مقسوم اى لكل بدن من الحيوانات التى هى ابواب الجحيم وهى عالم العناصر عندهم قدر مخصوص من الخلق المتعلق بذلك النوع من الحيوان فان نوعى الخنزير والنمل وان اشتركا فى خلق الحرص الا ان حرص النمل غير حرص الخنزير وكذا لا يكون حرص بعض اشخاص كل منها كحرص الباقى وقس عليه سائر ذمائم الاخلاق واختلافها شدة وضعفا وافرادا وتركيبا كما سيجيء زيادة تفصيل فاختلاف الحيوانات فى الحقائق انما هو لاجل اختلاف الناس فى الاخلاق المحمودة والمذمومة وفى شدتها وضعفها واختلاف تركيبها فان الاخلاق كلها واردة اليها من المنزل الاول باب الابواب الذى هو الانسان لانها التى كانت موجودة فيه اولا وصارت منه اليها بانتقال الجوهر بنفسه الموصوفة بها اليها من غير تعطلها فى البين واما بطلان اللازم فلوجهين احدهما ظهور عدم العلاقة اللزومية الموجبة لاتصال وقت فساد البدن الانسانى بوقت كون البدن الحيوانى الصامت ومنع ذلك مستندا بان هذه الامور مضبوطة بهيئات فلكية غائبة عنا كما يجيء فى حسارة بعض يحج بعض بحيث لا يبقى الماء بينهما معطلا مكابرة اذ مبناه على مجرد احتمال البعيد ومثل هذه الاحتمالات البعيدة لا يوقع اعتقادا ولا يصادم برهانا ومع تمكنها لا يبقى لاحد اعتماد على الحكم على امرين بالملازمة وعلى اخرين بعدمها وثانيهما انه يلزم على ذلك ان يتطبق دائما عدد الكائنات من الابدان الحيوانية على عدد الفاسدات من الابدان الانسانية وذلك لانه لو زادت النفوس على الابدان لازدحمت عدة منها على بدن واحد فان لم يتمانع ويتدافع فيكون لبدن واحد عدة نفوس وقد بين بطلانه وان تمانعت وتدافعت بقيت كلها او بعضها معطلة ولا معطل فى الوجود وان زادت الابدان على النفوس فان تعلقت نفس واحدة باكثر من بدن يلزم ان يكون الحيوان الواحد بعينه غيره وان لم يتعلق فان حدثت لبعض تلك الابدان نفوس جديدة وللبعض نفوس مستنسخة كان ترجيحا بلا مرجح وان لم يحدث لبعضها نفوس بقى بعض الابدان المستعدة للنفس الجديدة بلا نفس والكل محال واما بطلان التالى فلانه قد يكون للكائنات اكثر من الفاسدات اذ فى يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد على اموات الانسان فى سنين بشتى لا يتقاربن فضلا عن اموات اهل الحرص منهم فى ذلك اليوم وقد يكون الفاسدات اكثر فى الوباء العام والطوفان الشامل واجيب عنه بانه لا نسلم ان عدد الكائنات اكثر من الفاسدات وانما يلزم ذلك لو كان تولد كل نملة فى يوم بانتقال نفس حريص مات فى ذلك اليوم اليه وهو غير لازم لجواز ان يكون بانتقال نفس حريص مات فى الوف من السنين وقد فارقت ابدانا كثيرة الى ان وصلت الى هذه النملة فان نفس الحريص لا تلحق البنية النملية عند الموتة الاولى بل بعد موتات كثيرة فان من فيه هيئات ردية يتعلق بعد المفارقة باعظم بدن حيوان تناسب اقوى تلك الهيئات ثم تنزل على الترتيب من الاكبر الى الاوسط ومنه الى الاصغر الى ان تزول تلك الهيئة الردية ثم تتعلق باعظم بدن تناسب الهيئة التى تلى الهيئة الاولى فى القوة متدرجا فى النزول الى ان يفنى كل تلك الهيئات وحينئذ تفارق عالم الكون والفساد وتتعلق باول منازل الجنان لزوال العلائق البدنية الظلمانية والهيئات الردية الجسمانية ولا نسلم ايضا ان الفاسدات يكون اكثر من الكائنات وانما يلزم ذلك لو جاز ان يترقى من ابدان الحيوانات الى الانسان شىء فى نفوسها بل يلزم صعوبة انطباق العدد الكثير من ابدان حيوانات كثيرة الاعداد قصيرة الاعمار كابدان الذباب والبق ولبعض الحشرات وامثالها اذ باقل حرارة او برودة او ريح يموت ويفسد من كل واحد من هذه الحشرات فى ساعة ما يكون من الانسان فى الوف من السنين لا يقال قد يحصل وباء عام او طوفان كلى يهلك كل ذى نفس فيلزم زيادة الفاسد على الكائن ظاهرا لانا نقول هذا غير معلوم الوقوع فان الوباء العام لجميع اصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحى بحيث لا يبقى حيوان اصلا غير متيقن والمتيقن وجود وباء فى بعض نواحى الارض دون غيرها وكذا الكلام فى الطوفان اذ لا يلزم منه ايضا ان الفاسد من الانسان اكثر من الكائن من الحيوان لجواز ان يكون بازاء ما فسد منه كائنات من الحيوانات البحرية كالحيتان ونحوها او الحشرات الارضية كالدود وامثالها ولا استبعاد فى ان يكون لكل قوم من ارباب الصناعات الدنياوية امة من الصوامت البرية والبحرية يشبههم خلقا وخلقا وعيشة كالجند من الاتراك التى يشبه خلقهم وعيشهم اخلاق السباع وعيشها فلا جرم بعد موت ذلك القوم ينتقل نفوسهم الى اعظم نوع من السبع ثم الى اوسطه على المراتب الكثيرة ثم الى الاصغر فى احقاب كثيرة

وازمنة متطاولة الى ان يزول عنها تلك الهيئات الردية فح يترقى الى عالم الجنان كما مر اقول العمدة في بطلان التناسخ على جهة النزول ما لاحظنا ان الموجودات الصورية كالطبايع والنفوس متوجهة نحو غاياتها الوجودية خارجة عما لها من القوة الاستعدادية الى الفعلية والنفس ما دامت في بدنها يزيد بجوهرها وفعليتها فيصير شيئا فشيئا اقوى وجودا واشد تحصلا سواء كانت من السعداء في النشاة الاخرى او من الاشقيا وقوة الوجود يوجب الاستقلال في الجوهر والاستغناء عن المحل او المتعلق به حتى يصير المتصل منفصلا والمقارن مفارقا فتكون النفس الانسانية حين حدوثها في البدن مجردة الذات مادية الفعل وعند فساد البدن بحيث صارت مادية الذات والفعل جميعا كما يلزم من كلامهم في نفوس الاشقياء حيث تصير بعد فساد البدن نفسا حيوانية غير مجردة ذاتا وفعلا كما راوه مما يحكم البرهان على فساده ومصادمة القول بان للاشياء غايات ذاتية وانها بحسب الغايات الزمانية طالبة لكمالاتها مشتاقة بغرايزها الى غاياتها فهذه الحركة الرجوعية في الوجود من الاشد الى الانقص ومن الاقوى الى الاضعف بحسب الذات ممتنع جدا فان قلت صيرورة الانسان بهيمة ناقصة لا يلزم ان يكون بحسب الحركة الذاتية بل ربما يكون قسرا واتفاقا اقول هذا غير جايز بوجهين الاول ان مثل هذه الاشياء لا يكون دائميا ولا اكثريا كما بين في موضعه والذي ذهبوا اليه من الانتقال النزولي انما يكون في اكثر افراد النفوس الانسانية واهل الارتقاء الاستكمالية الى الملكوت الاعلى قليل عندهم كما ان عدد المقربين الكاملين في العلم قليل عندنا ايضا والثاني ان هذه الحركة الوجودية الاستكمالية لا يصادمها ما دام وجود الموضوع قسر قاسر ولا اختيار ولا اتفاق الا القواطع التي توجب العدم والهلاك والانقطاع وعند ذلك لم يبق للشيء حركة واستكمال غير ما حصل في مدة الكون لا الانحطاط والنزول عما كان سابقا فان قلت فاذا كانت النفوس كلها مترقية متوجهة نحو الكمال الوجودي حتى الفسقة والجهال والاراذل فما وجه الشقاوة الاخروية اقول منشا الشقاوة ايضا ضرب من الكمال لان النفس وان استقلت بضرب من الوجود لكنها لما اعتادت في هذه النشاة بافعال واعمال قبيحة شهوية او غضبية او تمكنت فيه العقايد الفاسدة فعند خروجها عن الدنيا ورفع الغشاوة عن بصرها يتعذب بما يتبعها من سوء العادات والشوق الى المشتهيات الخسيسة الدنياوية وبالاعتقادات الفاسدة والجهالات الراسخة وتوضيح ما ذكرنا ان ما من نفس انسانية الا ولها وجود استقلالي بعد موتها الطبيعي عن هذا البدن ولها بحسب ما لها من الافعال والاعمال المودية الى الاخلاق والملكات نوع تحصل في الوجود والفعلية سواء كانت تلك الاخلاق فاضلة ملكية او شيطانية او سبعية او بهيمية فانخرجت النفس الانسانية في مدة كونها العنصري وحيوتها الطبيعية ونشاتها الدنيوية من القوة الهيولانية التي كانت لها في اصل هذه الفطرة وصارت بالفعل بحسب ما حصل لها من الملكات تصورت بشيء من هذه الاجناس التي تحتها انواع كثيرة تصورا غير طبيعي ولا مادي لانها تصير عند انقطاعها عن الدنيا صورة بلا مادة وفعلا بلا قوة سواء كانت سعيدة او شقية منعمة بلوازم اخلاقها الشريفة ونتايج اعمالها الحسنة او معذبة بلوازم اخلاقها الردية ونتايج اعمالها السيئة فان قلت كل صورة بلا مادة فهو عقل محض فيكون جوهرا في عالم القدس فكيف يكون من الاشقياء قلت المادة عبارة عن محل الانفعالات والحركات للامور الكاينة الفاسدة والتجرد عنها لا يستلزم التجرد عن المقادير والابعاد مط كما في الصور العقلية واما الابدان الاخروية المناسبة لاخلاق النفوس فهي ليست مواد لتلك النفوس حاملة لقوة كمالاتها وهيئاتها بل هي اشباح ظلية وقوالب مثالية وجودها للنفس كوجود الظل من ذي الظل اذ هي حاصلة من تلك النفوس بمجرد جهات فاعلية وحيثيات ايجابية لا بحسب جهات قابلية وحركات مادية وكلما يحصل من النفس بحسب الجهات الفاعلية والهيئات النفسانية فذلك الشيء لا يكون مادة لها ولا بدنا كهذا البدن الذي يتعلق به النفس تعلق التدبير والتحريك بل يكون من اللازم لها ووجوده منها وجود الظل من ذي الظل فان ذي الظل لا يستكمل بظله ولا ينفعل منه ولا يتغير عن حاله بسببه بل ولا يلتفت اليه فهذه الاحكام التي زعمها اصحاب التناسخ ثابتة للنفس موجبة لانتقالها لبدن اخر عنصري حاصلة لها بعد انتقالها منفسخة بما حققناه من صيرورة كل نفس في مدة حيوتها الطبيعية ذاتا مستقلة بوجودها موجودة بوجود اخر غير هذا الوجود الطبيعي المادي صايرة نوعا اخر متحصلة بالفعل بحسب الحقيقة الباطنة فان قلت اليس الانسان نوعا واحدا وافراد النفوس البشرية كلها افراد نوع واحد فكيف يصير انواعا كثيرة من الحيوانات المختلفة وغيرها سواء كانت هيهنا او في نشاة اخرى وهل هذا الا قلب الماهية وهو مح قلنا الانسان الطبيعي نوع واحد حقيقي وكذا النفوس البشرية من جهة هذا الوجود التعلقي نوع واحد لانها مبدء فصله المقوم لمهيته وهو مفهوم الناطق المحصل لجنسيته الذي هو الجسم النامي الحساس ومعنى الناطق ما له قوة ادراك الكليات وهو جميع الافراد على السواء فهذه النفس وان كانت صورة هذا النوع الطبيعي وتمامه لكنها بعينها جوهر قابل لصور مختلفة النوع بحسب وجود اخر

غير طبيعي كما ان الهيولى العنصرية واحدة في ذاتها كثيرة الانواع بحسب ما يخرج من القوة الى الفعل في هذا الوجود الطبيعي ولا منافاة بين
وحدتها وكثرتها من جهتين فكذا حال النفس وبالجملة الانسان نوع طبيعي مركب من مادة عنصرية ذي مزاج معتدل بشري ومن صورة
كمالية هي نفس متعلقة به حافظة لمزاجه وفاعلة لافعال واعمال مختصة وله مهية نوعية محصلة من جنس قريب ماخوذ من مادته
وفصل قريب ماخوذ من صورته التي هي نفسه وهي كماله الاول الجسم الطبيعي من جهة ما يفعل الافاعيل الخاصة به ويدرك اوائل
الكليات فالنفوس الانسانية بحسب هذا الوجود وهذه النشأة مندرجة تحت نوع واحد حقيقي من هذه الجهة كلها متماثلة لكنها
بحسب هذا الوجود قابلة لهيئات وملكات نفسانية يخرج لها من القوة الى الفعل في وجود اخر من جهة افعال واعمال مختلفة تصدر
منها في هذا الوجود فكل صنف منها يناسب نوعا اخر من تلك الهيئات الباطنة فاذا تمكنت تلك الهيئات المختلفة في افراد النفوس
خرجت النفوس بها من القوة الى الفعل واتحدت بها فتصورت بصورة اخرى ووجدت بها وجودا اخر غير هذا الوجود في نشأة ثانية
فهي لا محالة تصير انواعا مختلفة وحقائق متخالفة ويتصور بصور ملكية او شيطانية او بهيمية او سبعية متخالفة الاشكال والهيئات
في تلك النشأة لا في هذه النشأة الدنيا وبه لا يستحيل التناسخ كما مر تقريره وهذا المذهب اي كون النفوس الانسانية في اوائل فطرتها
من نوع وصيرورتها في الفطرة الثانية انواعا واجناسا وان لم يكن مشهورا من احد من الحكماء لكنه مما الهمنا الله تع وساق اليه البرهان
ويصدقه القران كقوله تع كان الناس امة واحدة فاختلفوا وقوله تع تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى وكقوله تع الله ولي الذين امنوا يخرجهم
من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات ومما يدل على ان نوع العلماء من البشر مباين
لغيرهم قوله ومن الناس والدواب والانعام مختلف الوانه كذلك انما يخشى الله من عباده العلماء فالنفس ما دامت تكون بالقوة وفي اول
الفطرة تمكن لها اكتساب اي مرتبة ومقام شائت لمكان استعدادها الاصلي قبل صيرورتها بالفعل شيئا من الاشياء المتحصلة واما
اذا صارت متصورة بصورة باطنة واستحكمت فعليتها ورسخت وقوي تمكنها في النفس فاستقرت النفس على تلك المرتبة بطل عنها
استعداد الانتقال من نقص الى كمال وتطور من حال الى حال فان هذا الرجوع الى الفطرة الاولى من الفطرة الثانية ممتنع كما مر والعود
الى مرتبة التراب الحيواني بعد التجرد ممتنع لمن يستحيل والمحال غير مقدور عليه **حكمة عرشية** ان للنفس الانسانية نشأت ثلثة ادراكية
النشأة الاولى هي الصورة الحسية الطبيعية ومظهرها الحواس الخمس الظاهرة ويقال لها الدنيا لدنوها وقربها لتقدمها على الاخيرتين
وعالم الشهادة لكونها مشهودة بالحواس وشرورها وخيراتها معلومة لكل احد لا يحتاج الى البيان وفي هذه النشأة لا يخ موجود عن
حركته واستحالته ووجود صورته لا ينفك عن وجود مادتها والنشأة الثانية هي الاشباح والصور الغائبة عن هذه الحواس ومظهرها
الحواس الباطنة ويقال لها عالم الغيب والاخرة لمقايستها الى الاولى لان الاخرة والاولى من باب المضاف ولهذا لا يعرف احدهما الا مع
الاخرى كالمتضائفين كما قال تع ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون وهي تنقسم الى الجنة وهي دار السعداء والجحيم وهي دار الاشقياء
ومبادي السعادات والشقاوات فيهما من الملكات والاخلاق الفاضلة والرذيلة والنشأة الثالثة هي العقلية وهي دار المقربين ودار
العقل والمعقول ومظهرها القوة العاقلة من الانسان اذا صارت عقلا بالفعل وهي لا يكون الا خيرا محضا ونورا صرفا فالنشأة الاولى
دار القوة والاستعداد والمزرعة لبذور الازواج ونبات النيات والاعتقادات والاخريان كل منهما دار التمام والفعلية وحصول
الثمرات وحصاد المزروعات فاذا تقرر هذا ولم يكن النفس ذات قوة استعدادية ساذجة من الصور والاوصاف والملكات النفسانية
الا في اول كونها الدنياوي ومبدء فطرتها الاصلية قبل ان يخرج قوتها الهيولانية النفسانية الى فعلية الآراء والملكات والاخلاق
فلا يمكن لها بعد ان يخرج في شيء منها من القوة الى الفعل ان يتكرر لها القوة الاستعدادية بحسب فطرة ثانية هي ايض في هذا العالم و
تكون اخرى لاجل تعلق بمادة اخرى حيوانية لان عروض الحالة الهيولانية لا يمكن الا بانخلاعها عن جملة الاوصاف والملكات الباطنة وهذا
مع استحالتها بنافي مذهبهم من انتقال النفوس بواسطة هيئاتها الردية الى ابدان حيوانات اخرى واما الحجة الخاصة بابطال النقل من
جهة الصعود فهي ان الحيوان الصامت ان لم يكن له نفس مجردة بل كانت نفسه منطبعة فيستحيل عليه الانتقال من بدن الى بدن لكونها
جوهرا ناعتيا انطباعيا والبرهان قائم على استحالة الانتقال في المنطبعات اعراضا كانت او صورا وان كانت نفسه مجردة فمن اين يحصل لها
الكمال والترقي الى رتبة الانسان وليست لها من الالات والقوى الا ما هي مبادي الاثار والافعال الهيولانية والعلايق الارضية من الشهوة
والانتقام والذين هما كمال نفوس الدواب والانعام وهما اصلان عظيمان للتجرد والاخلاد الى الاجسام فكيف يتيسر منهما اذا غلب على الانسان

الذی هو اشرف انواع العامرات من الکائنات یوجب ان ینحط درجته الی نوع نازل من الحیوان المناسب لذلک الخلق سواء کان فی هذه النشاة
الدنیاویة لو کان النقل حقا علی ما زعمه الذاهبون الیه او فی النشاة الاخرة کما هو المحقق عند المکاشف ویراه اهل الحق من بطلان النقل فاذا
کان مقتضی الشهوة الغالبة او الغضب الغالب شقاوة النفس وهبوط نشاتها ونزولها الی مراتب الحیوانات الصامتة التی کمالها فی کمال الحدة
هاتین القوتین فیمتنع ان یکون وجودها تین القوتین وافعالهما منشأ لارتفاع النفوس من درجة البهیمیة والسبعیة الی درجة الانسان
الذی کمال نفسه فی کسرها تین القوتین واما ما قیل ان فی الحیوان کالفرس مثلا شیئا ثابتا فی تمام عمره ولا شیء من اعضاء بدنه الا وللتحلل فیه
سبیل لاجل الحرارة الغریزیة والغریبة الداخلة والخارجة من الهواء المحیط ولو یسیرا یسیرا ولیس لاحد ان یقول فرسیة هذا الفرس ونفسه
فی الانتقال والتبدل علی ان لنفسه ادراکات کلیة لانا قد نری انه اذا ضرب واحد منها بخشبة ثم بعد حین جردت له خشبة یهرب ولولا انه
بقی فی ذهنه معنی کلی مطابق لضرب من ذلک النوع لم یهرب ولما امتنع اعادة عین الضرب الماضی بل العائد مثله لا عینه فادراکه لیس
بالمعنی الجزئی ثم قد نری هذه الحیوانات مع اشتراکها فی الحیوانیة مختلفة فی قربها الی العالم الانسانی وبعدها حتی ان بعضها فی غایة القرب
من افق الانسان کالقرد المحاکی له فی الافعال والطوطی المحاکی له فی الاقوال فهی بعضها ضرب من القوة العملیة القریبة من العقل النظری
ثم ان عجائب احوال بعض الحیوانات وملکاتها کتکبر الاسد وحقد الجمل وهندسة النحل وسماع الابل المنبی لما یشبهها تشهد بان
لها نفوسا غیر منطبعة ینبغی ان ترتقی الی الانسانیة وبالجملة نراها بحسب غرائزها متوجهة نحو کمال مترقیة الی غایة فان کان ارتفاعا الی غایة
فالی الانسانیة ثم الی الملکیة وان لم یکن لها فی توجهها الغریزی غایة یعتبر لا یلیق بالجود الالهی منع المستحق عن کماله فالجواب ان لکل نوع من
الحیوانات بل النباتات ملکا هادیا له الی خصائص افعاله وکماله متصلا به ضربا من الاتصال وهو الذی یسمیه الفرس رب الصنم ونحن قد
اوضحنا سبیل اثبات الصور المفارقة للطبائع المادیة وان لکل نوع من انواع الاجسام الطبیعیة جوهرا مقوما لوجوده اصلا لافراده مهیمنه
ذا عنایة بها واختلافها فی الشرف والخسة لاجل اختلاف مبادیها المفارقة النوریة فی شدة نوریتها وضعفها وقربها وبعدها من
نور الانوار واما علی طریقة المشائین فغرائب ادراکات بعض الحیوانات وتفنن حرکاتها انما یکون بمعاونة قوی طبیعیة والهامات سماویة
ویجوز ان یصدر عن قوة جرمیة بمناسبات مزاجیة حرکات ادراکیة کحال الابل فی تلذذه بالسمعیات واقول علی تقدیر ان یکون لها
نفوس غیر منطبعة فی مادة متوجهة نحو کمال فلا یلزم ان یکون کمالها کمالا عقلیا حتی یلزم دخولها فی باب الانسانیة وارتقاء نفوسها
بحسب هویاتها الشخصیة الی عالم العقل علی ان کثیرا من الناس لیس لهم فی النشاة الاخرة درجة عقلیة ولهم مع ذلک لذات خیالیة وابتهاجات
حیوانیة وسعادات ظنیة هی الغایة القصوی فی حقهم اذ لا شوق لهم الی العقلیات ولا نصیب لهم من الملکوت الاعلی ولیس لکل ذی نفس
ان یتوجه الی غایة عقلیة وکمال مطلق والتوجه الی کمال ما لا یوجب الدخول الی باب الانسان ولا یلزم منه منع عن الکمال اذ المحال منع المستحق
عما یستحقه بخصوصه وعن الکمال اللائق بحاله لا الکمال المطلق والخیر المحض اذ ربما لا یناسبه ولا یستعده لا بشخصه ولا بنوعه کالانسان
ثم علی تسلیم ان لها استعدادا نحو الکمال العقلی فلا نسلم ان ذلک یستدعی اجتیازها الی الدرجة الانسانیة وتخطیها ایاها فان الطرق
الی الله والی دار ملکوته لا تنحصر فی باب واحد کما قال فلکل وجهة هو مولیها وکقوله ما من دابة الا هو آخذ بناصیتها ان ربی علی صراط مستقیم
وهو صراط الانسان المودی بسالکه الی رب محمد ص وجمیع الانبیاء وآله وهو اسم الله الجامع لکل الاسماء الالهیة ومظاهرها دون سائر
الصراط المنتهیة الی ارباب الانواع واسمائها کالمنتقم والمذل والجبار والمضل وغیرها کما یعرفه اهل الحق العارفون بعلم الاسماء

فصل فی دفع الشکوک الباقیة لاصحاب النقل وحلها اعلم ان لاصحاب النقل متشبثات اخری ینبغی ایرادها وردها لیکون السالک
علی بصیرة ورسوخ فی تحقیق الحق وابطال الباطل لان مسئلة النقل کثیرة الاشتباه دقیقة المسلک ولذلک اشتهر بین الناس ان ائمة
الفلاسفة مع عظم رتبتهم فی الحکمة قائلون بالتناسخ ونسبة القول الیهم افتراء محض عندنا ومنشاء الاشتباه بین حشر النفوس الانسانیة
وتناسخها فمنها ان احتیاج النفوس الی الابدان لانها ای النفوس ناقصة بالقوة بحسب اول الفطرة ولا شک ان العصاة من الامم الشقیة
الجاهلة التی کفرت بانعم الله صارت انقص واخس مما کانت فی اوائل فطرتها فهی اشد احتیاجا واقوی انجذابا الی المواد البدنیة مما کانت
وهذه الشبهة مما اوردها بعض اهل الحکمة ولم یقدر علی حلها والذی افادنا الله والقی فی ذهنی ان کل نفس وان کانت فی اول تکونها بالقوة
فی جمیع ما لها من الکمالات والصفات النفسانیة الخیالیة او العقلیة مع کونها بالفعل صورة وکمالا لجسم طبیعی مادی ولذلک لم یقم بلا مادة
کما قالوه الا انها بعد وجودها الطبیعی فی مدة تکونها البدنی تکتسب اخلاقا وملکات شریفة او خسیسة وآراء واعتقادات حقة او

باطلة

باطلة فيصير بالفعل بعد كونها بالقوة فى شىء من الحالات النفسانية اما فى السعادة الاخروية وذلك اذا اقتنت ملكات فاضلة واعتقادات حقة فصارت من جنس الملائكة والاخيار وانخرطت فى سلكهم واما فى الشقاوة الاخروية وذلك اذا اكتسبت ملكات رذيلة واعتقادات باطلة فتشبهت بالشياطين والاشرار لانها من اهل الشر والفساد وبالجملة النفوس التى كانت فى اول تكونها قابلة محضة فى الصفات النفسانية كلها ومتعلقة بالهيولى صارت بحيث اكتساب الصفات المستقرة التى هى الملكات خارجة من القوة الى الفعل وتصورت بصورة نفسانية باطنية لها نحو آخر من الوجود فى نشأة اخرى لانها فى هذه النشأة كاملة بالفعل لانها صورة وكمال الجسم طبيعى ولا يمكن ان يكون شىء واحد بحسب نشأة واحدة صورة ومادة او فعلا وقوة او كمالا ونقصا معا فحاجة النفس الانسانية الى البدن انما هى من جهة كونها قابلة محضة فيما لها من الصفات الباطنة فاذا خرجت فى شىء منها من القوة الى الفعل وتصورت ذاتها بصورتها الباطنية لاجل رسوخ تلك الصفة زالت عنها القوة الاستعدادية التى كانت لها فينفصل عن البدن وتنفرد بنحو آخر من الوجود الصورى من غير مادة واستعداد اما النفوس التى غلبت عليها ملكة العلوم الحقة والاخلاق الفاضلة فتصير محشورة الى عالم القدس موطن الملائكة المقربين واما التى غلبت عليها الصفات الشيطانية من الجهل والغواية والضلالة فتحشر مع الشياطين او الشهوية والغضبية فتحشر مع البهائم والسباع واليه الاشارة بقوله وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت وقد اشرنا الى ان خروج النفس من القوة الى الفعل لا يتم الا فى الشقاوة الاخروية فالنفوس المتمردة الكافرة والشقية وان صارت فى حياتها الدنيوية انجس مما كانت واشقى لكنها مع ذلك زالت عنها القوة والامكان وبطل عنها الاستعداد وبلغت حد الكمال فى الشقاوة ومنها ان الفسقة والجهال ربما قلت شواغلهم الحسية لنوم او مرض كالممرورين فيطلع نفوسهم امورا غيبية وذلك لاتصالها بعالم القدس فلما جاز للاشقياء بمفارقة البدن ادنى مفارقة الاتصال بالمبادى والاستعداد بها حين اقترانها بالمعاصى والشهوات فعند فساد البدن وانقطاعها بالكلية عن شواغله وعدم اشتغالها بشىء من اشغال الطبيعية والحسية كان ذلك الاتصال اولى فاين يتحقق الشقاوة والنكال والعقوبات التى يوعد عليها فى لسان الشرائع الحقة والنبوة فلا محالة ينبغى ان لا ينقطع علاقة الاشقياء وانحصار الاجرام لحصول العقاب بسبب اقتراف الخطيئات فلا بد ان تنتقل نفوس العصاة والمذنبين الى شىء من الحيوانات المعذبة فى الدنيا على حسب اخلاقهم وعاداتهم المناسبة لذلك الحيوان ليبقى معذبة جزاء لاعمالهم والجواب لا نم ان نفوس الاشقياء يتصل عند قلة شواغلهم البدنية بالمبادى العالية بل غاية ما يصل اليه نفوس الممرورين والنائمين وما يجرى مجراهم من الكهنة والمجانين بعض البرازخ المتوسطة بين هذا العالم وعالم القدس ولا نم ايضا انه اذا جاز اتصال نفوس الاشقياء فى هذه النشأة بذلك العالم لقلة الشواغل وتعطل الحواس يجب ان يحصل لها ذلك ايضا فى الآخرة لجواز ان يكون نفوسهم هناك اشد اشتغالا عنه بما غشيهم من عظائم الاهوال والشدائد والدواهى التى لم يبق لهم التفات الى شىء غيرها لانهم المقيدون بالسلاسل والاغلال المحجوبون عن مشاهدة عالم الانوار كما اشير الى احوالهم فى الكتاب الالهى وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وحيل بينهم وبين ما يشتهون ومنها انهم تشبثوا بكلام الاوائل من الحكماء كافلاطون ومن قبله من الاساطين وباشارات الانبياء المعصومين من الخطاء والكذب وبآيات الصحيفة الالهية كقول القائل الحق كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وقوله ولقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين وقوله ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل وقوله ربنا اخرجنا فان عدنا فانا ظالمون وقوله قال اخسئوا فيها ولا تكلمون والجواب ان الذى ورد من الاقدمين فى نقل النفوس الانسانية الى الابدان الحيوانية وجهناه الى غير ما وجهوه اليه وحملناه على غير ما حملوه من اثبات التناسخ وكذا ما ورد فى الرموز القرآنية والكلمات النبوية لها محامل صحيحة غير ما فهم اصحاب هذا المذهب فان اكثر مواعيد النواميس الالهية انما يتحقق فى دار اخرى غير هذه الدار وليست الدار الآخرة منحصرة فى عالم العقل المجرد عن المقادير والاشكال والصور بل عالم الآخرة عالمان عالم عقلى نورى وعالم حسى منقسم الى دار النعيم ودار الجحيم احدهما نورانى والآخر ظلمانى فالاول للمقربين والثانى للسعداء الصالحين واصحاب اليمين والثالث للاشقياء المردودين الى اسفل سافلين واصحاب الشمال والمغالطة فى حمل كلام الانبياء والحكماء على التناسخ انما نشأت من الخلط بين معنى الحشر والنسخ ومن الغفلة والجهل بتحقق عالم آخر متوسط بين عالم الطبيعة وعالم العقل فيه يحشر الناس على هيئاتهم المناسبة لاخلاقهم على التفصيل المذكور بينهم المشهور

منهم حيث قرروا ان لكل خلق من الاخلاق المذمومة والهيئات الردية المتمكنة فى النفس ابدان نوع يختص بذلك الخلق كخلق التكبر والتهور
المناسب لابدان الاسود والخبث والروغان لابدان الثعالب وامثالها والمحاكاة والسخرية لابدان القرود واشباهها والعجب للطواويس و
الحرص للخنازير الى غير ذلك وكما ان لكل خلق ذوى انواع مخصوصة من الحيوانات مناسبة لانواع ذلك الخلق فكذلك بازاء كل مرتبة قوية
او ضعيفة منه بدن نوع خاص من تلك الحيوانات التى اشتركت فى ذلك الخلق كعظيم الجثة لشديد الشهوة وصغير الجثة لضعيفها وربما
كان لشخص واحد من الانسان انواع كثيرة من الاخلاق الردية على مراتب متفاوتة فبحسب شدة كل مذموم فى نفسه وضعفه فى ذلك وما
ينظم اليه من باقى الاخلاق المذمومة تراكيبها الكثيرة التى لا يقدر على حصرها احد الا الله تعالى يختلف تعلق نفسه المذمومة القوية
والضعيفة واختلافه ببعض الانواع من اشباح الحيوانات المذمومة دون غيرها وكذا يختلف تعلق بعضها ببعض افراد نوع واحد دون
الباقى ثم اذا زال ذلك الخلق راسا او زالت مرتبة شديدة منه انتقلت نفسه بحسب خلق اخر يليه فى الرداءة نوعا او مرتبة الى بدن
نوع آخر من الحيوانات المناسبة له الى ان يزول عن نفسه الهيئات الردية كلها ان كانت قابلة للزوال وان لم يكن بقى فيها وفى الابدان آتية
منتقلة من بعضها الى بعض احقابا كثيرة الى ما شاء الله وهذه كلها انما يستصح ويستقيم عندنا فى غير النشاة الدنيا وبرزخيات بل
فى عالم الاخرة فقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب اشارة الى تبديل ابدانهم المثالية على الوجه المذكور
لا كما زعمه التناسخية من انتقال النفوس فى عالم الاستعدادات من مادة بدنية الى اخرى لاستحالته كما بيناه وقررناه ولكن لقائل ان
يقول ما قررتم فى ابطال النقل بعينه جار فى تعلق النفوس الى الابدان فى النشاة الاخرة فان البدن الاخروى اذا استعد لتعلق نفس به
فالابدان يفيض عليه من الواهب نفس جديدة مدبرة اياه فاذا تعلقت هذه النفس المنتقلة عن الدنيا به لزم تعلق نفسين ببدن واحد
وهذا ممتنع فما هو جوابك فهو بعينه جوابنا الا انا نقول الابدان الاخروية ليست وجودها وجودا استعداديا ولا تكونها بسبب
استعدادات المواد وحركاتها وتهيؤاتها واستكمالاتها المتدرجة الحاصلة من اسباب غريبة ولواحق مفارقة بل تلك الابدان لوازم
تلك النفوس كلزوم الظل لذى الظل حيث انها فائضة بمجرد ابداع الحق الاول بحسب الجهات الفاعلية من غير مشاركة القوابل وجهاتها
الاستعدادية فكل جوهر نفسانى مفارق يلزم شبح مثالى ينشأ منه بحسب ملكاته واخلاقه وهيئاته النفسانية بلا مدخلية الاستعدادات
وحركات المواد كما فى هذا العالم شيئا فشيئا وليس وجود البدن الاخروى مقدما على وجود نفسه بل هما معا فى الوجود من غير تخلل
الجعل بينهما كمعية اللازم والملزوم والظل والشخص فكما ان الشخص وظله لا يتقدم احدهما على الاخر ولم يحصل لاحدهما استعداد
من الاخر لوجوده بل على سبيل التبعية واللزوم فهكذا قياس الابدان الاخروية مع نفوسها المتصلة بها فان قلت النصوص القرآنية
دالة على ان البدن الاخروى لكل انسان هو بعينه هذا البدن الدنياوى له قلنا نعم ولكن من حيث الصورة لا من حيث المادة وتمام
كل شىء بصورته لا بمادته الا ترى ان البدن الشخصى للانسان فى هذا العالم باق من اول عمره الى اخره بشخصه لكن لا من حيث مادته لانها
ابدا فى التحلل والانتقال والتبدل والزوال بل من حيث صورته النفسانية التى بها تحفظ هويته ووجوده وتشخصه وكذا الكلام فى
كل عضو من اعضائه مع تبدل المقادير والاشكال والهيئات العارضة والكيفيات اللاحقة فالعبرة فى حشر بدن الانسان ببقائه بعينه
من حيث صورته وذاته مع مادة مبهمة لا من حيث مادته المعينة لتبدلها فى كل حين فكما ان جهة الوحدة والتشخص فى بدن شخص واحد من حد
الصبا الى حد الشيخوخة مع تبدل كثير من الصفات بل كثير من الاعضاء والآلات هى النفس ومرتبة مبهمة من المادة غاية الابهام ولهذا
لا يقال المرجى فى الشباب وعوقب فى المشيب انه غير الجانى فكذلك جهة الوحدة فى البدن الدنياوى والبدن الاخروى هى النفس وضرب
من المادة المبهمة فلذلك تثاب النفس وتعاقب باللذات والآلام لاجل ما صدر عنها من الاعمال والافعال البدنية بهذه الجوارح والاعضاء
مع تبدلها فى الاخرة الى نوع اخر والذى يؤيد ما ذكرناه من تبدل الابدان ما ورد فى صفة اهل الجنة انهم جرد مرد ابناء ثلثين سنة
وان اول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر ثم الذين يلونهم كاشد كوكب درى فى السماء اضاءة وفى صفة اهل النار ان
ضرس الكافر يوم القيمة مثل احد وفخذه مثل البيضاء ومقعده من النار مسيرة ثلث مثل الربذة وفى رواية ان غلظ جلد الكافر
اثنان واربعون ذراعا وان مجلسه فى جهنم ما بين مكة والمدينة وفى رواية اخرى ان الكافر يسحب لسانه الفرسخ والفرسخين يتوطاه الناس
الى غير ذلك من اوصاف الفريقين فى الاخرة ومنها ان العالم الذى فيه الآفات والعاهات والعقوبات والشرور والآلام
هو هذا العالم العنصرى لما فيه من التضاد والتفاسد والتزاحم والامور الاتفاقية والقسرية دون غيره من العوالم لانه اكثفها واكدرها

وانها

واظلها فينبغي ان يكون هذا العالم جهنم الاشقياء والكفار والاشرار وجحيمهم هي نار الطبيعة التي قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد ودركاتها هي ابدان الحيوانات التي كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها البرازخ بحسب الاتهم ودوائر اخلاقهم بخلاف السعداء الذين قال الله فيهم لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقيهم عذاب الجحيم وذلك لاستحالة انتقال نفوسهم الى الحيوانات المعذبة التي هي ابواب الجحيم ولكل باب منهم جزء مقسوم وذلك لغلبة الاخلاق المرضية والهيئات المحمودة لها واذا لم ينتقل نفوسهم الى الابدان العنصرية الكائنة الفاسدة فلا يذوقون الا الموتة التي هي مفارقتهم عن الابدان الانسانية والجواب ان اختصاص التعذيب التام والعقاب الشديد في نشاة لا يستلزم كونها اخس النشآت فان النشاة التي تقع فيها العذاب الاليم للاشقياء والثواب العظيم للسعداء نشاة ادراكية هي اصفى والطف من هذه النشاة الكثيفة وهي الدار الاخرة التي هي دار الحيوان وذلك لان الملذ والموذي في الحقيقة ليسا من الامور الخارجة عن الصور الادراكية الحاضرة عند النفس الواصلة فكل مولم او ملذ لنا ليس من المحسوسات الخارجة ولا يمكن ادراكه بهذا الحس الظاهري الدنيوي بل بالحواس الباطنة الاخروية وتلك الحواس هي التي بها يسمع ويبصر ويذوق ويشم ويلمس ما لا وجود له ونقول ايضا ان سكر الطبيعة وخدر النفس في هذه الدار لاجل اشتغالها باعمال البدن يمنعها ان تدرك آفات النفس وآلامها الحاصلة لها المكتسبة من نتايج اعمالها ولوازم اخلاقها وملكاتها الردية ادراكا حقا غير مشوب بما توردده الحواس عليها وتشتغل به وتلهو وتنسى فاذا ارتفع الحجاب عن الانسان بالموت وانكشف الغطاء وقع اليوم بصره يومئذ الى تبعات افعاله ولحقات اعماله فيقع لها ح انكان سيئ الاخلاق قبيح الاعمال ردي الاعتقاد الالم الشديد والداهية العظيمة كما في قوله تع فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فجحيم الاخرة وان كانت الطف من جحيم هذه الدنيا الا ان عذاب الاشقياء وآلامها على الوجه اللائق انما يتحقق فيها لا في هذه الدار لان لطافتها يوجب ذلك لكون الادراك الذي هو ملاك العذاب ومبنى الالم فيها اصدق واصفى وقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين مشيرا الى ان باعث الالم والعذاب موجود بالفعل هيهنا للكفار وهم لا يدركونه لسكر طبيعتهم وخدر اذواقهم وعمى بصيرتهم من ادراكه ومن تامل في الاهوال العظيمة التي يدبراها الانسان في نومه او يتوهمها من غير سبب خارجي ولا جهة محسوسة مع انه لم يقصر ايلامها عن ايلام الخارجيات بل ربما زاد عليها بما لا يقاس ليعلم يقينا ان عذاب الاخرة اشد وابقى من عذاب الدنيا لانه اشد استقرارا واوصل الى النفس واغرز فيها من هذه المحسوسات ومنها ان التعذيب بالجهل المركب وغيره من الاحوال التي وعدها الشارع ان كان يلحق الجوهر الروحاني مجردا عن علائق الاجسام فكيف يحصل من مثله هذا التصور المحدود وليست معه قوة التخيل والجهل المركب لا بد فيه من تصورات وتصديقات خلاف ما ينبغي منشاها المتخيلة ومعلوم ان الفايض من المبادي ما لم يكن سوء استعداد جرمي لا يكون الا ما طابق الواقع من الاعتقادات وغيرها فان جهات الشر والافة والكذب والجهل الذي هو ضرب من الصورة العلمية وغيرها راجع الى هيئات مادية فموضع التعذيب بالآلام والشدائد الاخروية ان كان هو الجوهر المفارق لعلائق الاجرام فلا تعذيب بالجهل المركب وغيره لعدم التخيل غاية ما في الباب ان يبقى فيه اخلاق وملكات فاذا لم يبق فيه وادراكي زالت بالكلية ولا شوق الى ما لا تصور له بوجه ولا تخصص ولا قوة شوقية فلا تالم بالشوق ايضا الى مشتهياتها ولذاتها الدنياوية وقد ارتفعت المشوشات الحسية عنه فكان حالها كحال من سكنت قواه فنال الغبطة العظمى من الرحمة الالهية في عالم القدس والرحمة وان كان موضوع التخيل هو الدماغ الا فهو يفسد حالة الموت ويفسد مع فساده التصور والحفظ والذكر والفكر وان كان جسما آخر فلكيا كما ظنه بعضهم فمعلوم ان علاقة الجوهر الروحي انما هي لنسبة بين المادة البدنية وبين الجوهر الروحاني فاية نسبة حدثت بينهما بالموت حتى اوجبت اختصاصه به وانجذابه من بين ساير الجواهر المفارقة لابدانها اليه دون غيره من الاجرام بل الى جزء دون بقية الاجزاء من نوع ذلك الجسم ثم ان الجسم الذي هو موضوع تخيلات النفس يجب ان يتصرف فيه النفس وتحركه بحركات جرمية تابعة للحركات النفسانية والانفعالات الفكرية كما يعرض لجوهر الدماغ من الانفعالات والتغيرات والا فلو لم ينفعل ولم يتغير الجسم الذي تصرفت فيه النفس بانفعالاتها وتغيراتها لم يكن لها تصرف فيه بوجه من الوجوه فلا اختصاص له بها دون ساير الاجسام وظاهر ان الجسم الفلكي يابى عن تصرف متصرف فيه غير نفسه المحركة اياه حركة متشابهة متصلة على نعت الاستمرار على نهج واحد وان كان موضوع ذلك التخيل جرما مركبا دخانيا تحت كرة الاثير وتحت فلك القمر كما زعمه قوم آخر فهو ايضا غير صحيح لعدم اعتدال فيه يصلح لقبول النفس المدبرة له فانه ان قرب من النار او من الفلك فحرّ النار فيحيله النار بسرعة الى جوهرها او تحيله بسرعة حركة الفلك الى جوهر النار وان بعد منهما ويكون في حيز الهواء فاما ان يتحلل

فيصعد بخارا ويتكاثف فينزل بردا وليس فيه جرم محيط يغلب عليه من اليبس والصلابة ما يحفظه من التبدد ويحرسه عن ما يحيط غيره به كما
للجوهر الدماغي فينا ليتعين فيه محل التخيل متشكلا به ولا بد فيه من جوهر يابس لتنحفظ فيه الصور وجوهر رطب لتقبل ثم لما كانت النفوس
المفارقة عن الابدان الانسانية غير متناهية لزم مما ذكروا من اجتماع المفارقات كلها على جسم من اجسام العالم فيلزم اما نهاية تلك الجواهر
او عدم نهاية ذلك وكلاهما محال والجواب ان التجرد الواقع في كلام المشكك ان اراد به التجرد عن الاجسام الحسية والاشباح البرزخية
جميعا فليس الحال كذلك في النفوس الناقصين والمتوسطين لانها وان تجردت عن الحسية لم تتجرد عن المثالية وان اراد به التجرد عن الحسية
دون المثالية فهو صحيح ولا فساد فيه كما سيجيء بيانه في باب المعاد وقوله فكيف يحصل عن مثله هذا التصور المحدود وليست معه قوة
التخيل فهو توهم لان الجوهر المفارق عن القوى الطبيعية دون المثالية وعن الحواس الظاهرة دون الباطنة له ادراكات جزئية تخيلية ولذة
متخيلة منبعثة عن ذاته لما اشرنا سابقا ان للنفس في ذاتها سمعا وبصرا او قوة باطنية وتحريكية لكن قوة تحريكها قوة ادراكها ترجع
الى امر واحد وكنا نرجع بعض ادراكاتها الى بعض في الوجود الجمعي فترجع قدرتها الى ادراكها ويرجع تخيلها الى بصرها الباطني بل هذه
القوى الظاهرة كلها ظلال لما في جوهر النفس من الجهات والحيثيات الموجودة في ذاتها بوجود واحد جمعي وقد تفرقت وتكثرت و
امتدت ظلالها في مادة البدن وتشكلت باشكال الاعضاء والادوات فلها في ذاتها عين باصرة واذن سامعة وذوق وشم و
لمس وقوة فعلية من شانها تصوير الحقائق على الوجه الحضوري المشاهد على طبق ما يتصوره الآن في هذا العالم فان المعرفة والتصور ههنا
بذر المشاهدة في العقبى والتفاوت بين التصور ههنا والمشاهدة هناك يرجع الى القوة والضعف فكل ما يتمنى المرء يدركه فان
كان تاملات الرجل وتصوراته في هذا العالم من باب الخيرات والحسنات والنيات الصالحة صارت مادة الجنات ورضوان وروح ونجا
وملائكة بهم يتنادم منها في الدنيا ويتاح برؤيتها ومعاشرتها في اخراه وان كانت من الشرور والقبائح والنيات الفاسدة والاماني
الكاذبة والموذيات الباطنة صارت لحيات مادة وعقارب ونيران في قبره ومالك غضبان وشياطين يتضرر بمنادمتها اولاه
ويتاذى برؤيتها ومصاحبتها في اخراه واما قوله لما كانت النفوس المفارقة عن الابدان غير متناهية يلزم اجتماع المفارقات كلها الخ فهو
مدفوع اما اولا فلان الكلام ليس في جميع المفارقات من النفوس بل انما هو في نفوس الاشقياء ولا يلزم ما ذكره فان النفوس بعضها مما لا
يتعلق بالاجرام وما يتعلق منها بالاشباح المثالية وان فرض كونها غير متناهية لم يلزم منه فساد لعدم التزاحم في الاشباح المثالية
على محل واحد مادي فيجوز عدم تناهيها وعلى هذا لا يلزم نهاية تلك الجواهر ولا عدم نهاية الاجسام واما باقي مقدماته فبعضها مما
يحكم بصحتها ويتعين عليها لموافقتها لما نحن فيه وبعضها مما لا يضرنا صحتها ولا فسادها فلا نتعرض لها نفيا واثباتا ولا قدحا ولا
تصويبا ثم اني لا اتعجب من بعض الموصوفين بفقه المعارف الالهية والاستشراف للانوار الملكوتية كصاحب التلويحات مع شدة
توغله في الرياضات الحكمية وفهم الاسرار واعتنائه بوجود عالم آخر بين العالمين كيف صوب في التلويحات قول بعض العلماء من كون جرم
سماوي موضوعا لتخيلات طوائف من السعداء والاشقياء لانهم لم يتصور لهم العالم العقلي ولم ينقطع عن الاجرام وهم بعد في عقولهم
بالقوة التي لم تخرج نفوسهم منها الى الفعل واحتاجت الى علاقة البدن فقال انه كلام حسن الا انه خالف في ذلك القول في تعلق نفوس
الاشقياء بتلك الاجرام الشريفة ذوات النفوس النورانية وقال والقوة متوجهة الى التخيل الجرمي وليس يمتنع ان يكون تحت فلك القمر
وفوق كرة النار جرم كري غير متخرق هو نوع بنفسه ويكون برزخا بين العالم الاثيري والعنصري موضوعا للتخيلات انهم فيتخيلون به من
اعمالهم السيئة مثلا من نيران وعقارب تلدغ وحيات تلسع وزقوم يشرب وغير ذلك وقال بهذا يندفع ما بقي من شبه اهل التناسخ
ولست اشك لما اشتغلت به من الرياضات ان الجهال والفجرة لم يتجردوا عن قوة جرمية مذكرة لاحوالهم مستتبعة للملكات وجهالاتهم
مخصصة لتصوراتهم نحوا الى الروح الاكبر انتهى وانت قد دريت ان كون جسم من الاجسام فلكيا او غير فلكي موضوعا لتخيل نفس لا يتم
الا بان يكون له معها علاقة علية ومعلولية بالذات او بتوسط ما له معها تلك العلاقة بالذات بان يكون للنفس صورة كمالية له بذاتها
او بحسب بعض قواها الذاتية او العرضية وبالجملة لا بد ان يكون ذلك الجسم في تصرف النفس بوجه من الوجوه واقل ذلك كما يكون لها بالنسبة
الى آلة وضعية كالمرائي او الاشياء الصقيلة التي قد تكون مظاهر بعض ادراكاتها بحسب علاقة وضعية لتلك الآلة الى المادة البدنية
التي هي موضوعة لافاعيل النفس ومادة لقواها ومطرح لانوارها المنبعثة عن ذاتها النيرة اليه وليس الجرم الفلكي او ما يجري مجراه
ما يؤثر فيه شيء مباين عن نفسه الفائضة عليه من مبدئه وقد اشرنا سابقا الى ان الاجرام العلوية ليست متاثرة عن غير مبادئها العقلية

لامنطبعة ولاقابلة لتاثيرات غريبة من العلل القسرية والاسباب الاتفاقية وكذا ما يجري مجراها من كونه جرما علويا غير منخرق ولما لم يكن لتلك النفوس المفارقة ابدان عند هؤلاء الذاهبين الى كون جرم سماوي موضوعا لتخيلاتهم حتى يكون لابدانهم علاقة وضعية الى تلك الاجرام كالمرآة لتلك النفوس ليشاهد ما فيها من الصور بتوسط العلاقتين احديهما الطبيعية والاخرى وضعية متوقفة على الطبيعة فمتى ارتفعت العلاقة الطبيعية للنفس بالنسبة الى بدنها بالموت مثلا ارتفعت العلاقة الوضعية لها بالنسبة الى جرم من الاجرام اذ الثانية متفرعة عنها فاذا بطل الاصل بطل الفرع فظهر بطلان ما ذهبوا اليه وايضا على ان يكون الجرم الفلكي كالمرآة موضوعا لتخيلاتهم كان المتخيل لهم في الصور هي الموجودة فيه المتمثلة عند نفسه وليست الصور المتمثلة في الافلاك الا ما هي من تخيلات الافلاك لا ما هي من تخيلات تلك النفوس ومحال ان يكون جرم علوي نسبته الى نفسه كنسبة جوهر الدماغ الينا يتصور بنقوش وصور خيالية غير التي انشأتها نفسه الشريفة العلوية واذا كان الامر كما ذكرنا فيمتنع ان يكون في الاجرام العالية هيئات مولمة شريفة واوهام مظلمة موحشة معذبة حتى يتعذب بها الاشقياء وما يتعذب به تلك النفوس على ما اعترفوا ليس الا هيئاتها الردية وتخيلاتها الكاذبة وعقائدهم الباطلة وآراؤهم الخبيثة دون الصور المطابقة لما في الواقع لان الكائن في القابل الذي في غاية الخلوص والصفا كالاجرام العالية من الفاعل الذي في غاية الشرف والتقديس كالمبادي العقلية لا يكون الا صورا حقة ومثلا عينية مطابقة للامور الواقعة في نفس الامر فلا يستتم ما قالوه ولا يستقيم تصوره من كون الصور مما يتعذب به الاشقياء كما ان هذا الراي في الجرم الفلكي غير صحيح فكذلك في الجرم الابداعي المنحصر نوعه في شخصه غير صحيح لان هذا الجرم ايضا طبيعته خامسة فلكية على ما صوره وان كان حيزه تحت كرة القمر للزوم كونه عديم الحركة الغير المستديرة دائما وسائر ما يلزمه من صفات الافلاك ولعل عدد نفوس الاشقياء غير متناه فكيف يكون جرم موضوعا لتخيلاتهم اي لتصرفات نفوسهم فيه وفي صورها الادراكية الغير المتناهية المنقوشة فيه كما هو راي هؤلاء القوم ولا اقل من ان يكون ذا قوة غير متناهية اذ لابدان يكون بازاء كل ارتسام بصورة في جسم قوة استعدادية او انفعالية في ذلك الجسم وهو معلوم الفساد بل الحق ما حققناه من ان الصور الملذة للسعداء او المولمة للاشقياء في النشاة الثانية كما وعد صاحب الشريعة الالهية واوعد عليها هي واقعة في نشاة اخرى في صقع آخر غير حالة في جرم من الاجرام ولا قائمة في قوة جرمية بل قائمة بذواتها انما مظاهرها نفوس هاتين الطائفتين بضرب من الفعل والتاثير كما ان الصور والاشباح فهي في المرآة ليست قائمة بها بل مظهرها تلك المرآة بضرب من القبول ولا منافاة بين صدور الفعل عن قوة بجهة وانفعالها التذاذا وايلاما بجهة اخرى كما ان الصحة والمرض البدنيين ينشآن من نفسه في بدنه في هذه الدار ثم تنفعل النفس عنهما ويكون من احدهما لذة وراحة ومن الاخرى الم ومشقة وذلك لكون النفس ذات جهتين جهة عقلية فعلية وجهة طبيعية انفعالية فهكذا يكون حالها بحسب فعل الطاعات والمعاصي المؤدية للصور الحسنة والقبيحة في الدار الآخرة عند تجسم الاعمال فيتنعم باحديهما ويتعذب بالاخرى وتانك الجهتان المصححتان لكون النفس فاعلة لشيء ومنفعلة عنه هما موجودتان في النفس قبل ان يصير عقلا محضا وح يكون فعالا ودراكا بجهة واحدة كما اشير اليه سابقا من ان فيه وعنه في العقل البسيط وهو العقل الفعال شيء واحد فقد ثبت ان جميع ما يلحق النفس في الآخرة هو ما ينشأ منها والنفوس الغير الكاملة علما وعملا او علما فقط اي نفوس السعداء المتوسطين او الناقصين في العلم والعمل او الناقصين في العلم او الاشقياء الناقصين فيهما وان تجردوا عن المواد والاجرام الطبيعية الدنيا لكنها متعلقة بعد بالاشباح الاخروية التي هي في باب الالتذاذ والايلام اشد وادوم من هذه الاجرام المستحيلة كما في قوله تع ولعذاب الآخرة اشد وابقى بل هذه النار وايلامها من جملة آثار النار الآخرة وعذابها او عينها لكنها تنزلت وتكدرت وضعفت قوتها وتاثيرها كما روي عنه ص ان ناركم هذه من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم نزلت وقس النور على النار حتى تعلم ان نعيم الدنيا بالنسبة الى نعيم الآخرة شيء حقير فتامل وتذكره ومما يؤيدها ذكرناه من بطلان تعلق النفوس بعد الموت بجرم فلكي او عنصري وينور ما قررناه من ان الصور الاخروية التي بها نعيم السعداء وجحيم الاشقياء ليست هي التي انطبعت في جرم فلكي او غير فلكي بل هي صورة معلقة موجودة للنفس من النفس في صقع آخر مرتبطة باعمال و افعال حدثت عنها في دار الدنيا واثرت في ذاتها اخلاقا وملكات مستتبعة لتلك الصور المعلقة ما هو قال قدوة المكاشفين محي الدين الاعرابي عليك ان تعلم ان البرزخ الذي يكون الارواح فيها بعد المفارقة من النشاة الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الارواح المجردة والاجسام لان تنزلات الوجود ومعارجه دورية والمرتبة التي قبل النشاة الدنياوية هي من مراتب التنزلات ولها الاولية

والتي بعدها من مراتب المعارج ولها الاخروية وايضا التي تلحق الارواح في البرزخ الاخير انما هي صور الاعمال ونتيجة الافعال السابقة في الدنيا بخلاف صور البرزخ الاول فلا يكون احدهما عين الاخر لكنهما يشتركان في كونهما عالما روحانيا وجوهرا نورانيا غير مادي انتهى ويؤيد هذا ايض ما قد صرح به في الفتوحات ايضا في الباب الحادي والعشرين وثلثمائة من ان هذا البرزخ غير الاول ويسمى الاول بالغيب الامكاني والثاني بالغيب المحالي لامكان ظهور ما في الاول في الشهادة وامتناع رجوع ما في الثاني اليها الا في الاخرة وقليل من يكاشفه بخلاف الاول ولذلك يشاهد كثير منها ويكاشف بالبرزخ الاول فيعلم ما يريد ان يقع في العالم الدنياوي من الحوادث ولا يقدر على مكاشفة احوال الموتى وكذا قوله في الباب الثالث والستين منها بعد تبيين ما يراه الانسان في المراة والى مثل هذه الحقيقة يصل الانسان في نومه وبعد موته فيرى الاعراض صورا قائمة بانفسها تخاطبه ويخاطبها اجسادا حاملة ارواحا لا يشك فيها والمكاشف في يقظته ما يراه النائم في حال نومه والميت بعد موته كما يرى في الاخرة صور الاعمال توزن مع كونها اعراضا ويرى الموت كبشا املح مع ان الموت نسبة مفارقة عن اجتماع ومن الناس من يدرك هذا المتخيل بعين الحس ومنهم من يدركه بعين الخيال اعني في حال اليقظة واما في النوم فبعين الخيال قطعا وقوله ايض فجميع ما يدركه الانسان بعد الموت في البرزخ من الامور بعين الصور التي هي بها في الدنيا وقوله ايض في اخر هذا الباب وكل انسان في البرزخ مرهون بكسبه محبوس في صور اعماله الى ان يبعث يوم القيمة في النشاة الاخرة

فصل في تتمة الاستبصار لهذا الباب من جهة كيفية نسبة النفس الى البدن و الاشارة الى الموت الطبيعي واجله والفرق بينه وبين الاجل الاخترامي اعلم ان النفس حاملة للبدن لا البدن حامل لها كما ظنه اكثر الخلق حيث قرع اسماعهم من انها زبدة العناصر وصفوة الطبايع وظنوا ايضا ان النفس يحصل من الجسم وانها تقوى بقوة الغذاء وتضعف بضعفه و ليس كما توهموا انما النفس تحصل الجسم وتكونه وهي الذاهبة الى الجهات المختلفة وهي معه ومع قواه واعضائه مدبرة حيث ما ارادت وتذهب به حيث ما شاءت من هبوط الى اسفل او صعود الى فوق بحيث يمكنه مع كثافة البدن وثقله فمتى ارادت صعوده تصير صاعدا ويتبدل ثقله خفة واذا ارادت هبوطه يهبط ويتبدل خفته ثقلا واما الطلوع الى عالم السماء وجنة الارواح والسعداء والمنزل الاعلى فلا يمكنها ان ترقى الى هناك بهذه الجثة الكثيفة بل ببدن نوري من جنس تلك الدار اذا تحصلت من هذه البنية المظلمة كما ان الطلوع الى جنة المقربين وصقع الكاملين من الصور المفارقة العقلية والمثل الافلاطونية النورية لا يتيسر لها الا اذا انفصلت عن علوق الابعاد والاجرام وانقطعت عن الامثال والاشباح وتجردت عن الكونين ورفضت العالمين والغرض من هذا الكلام ان النفس لترقيها الى هذه المعارج اجل من ان يتبع البدن في وجودها بل البدن من توابع وجودها في بعض المراتب السفلية وبهذا الاصل ينفسخ مذهب التناسخ ومذهب من يرى ان منشأ انقطاع النفس عن هذا البدن بالموت الطبيعي هو انتهاء قوة البدن ونفاد حرارته الغريزية وكلال الالة وتعطل نظامه وتزلزل اركانه وخراب دكانه كما ظنه الجمهور من الاطباء والطبيعيين ان انقطاعها عن البدن لاختلال البنية وفساد المزاج بل الحق ان النفس تنفصل عن البدن بسبب استقلالها في الوجود على التدريج وينقطع شيئا فشيئا من هذه النشاة الطبيعية الى نشاة ثانية لما مر من اثبات الحركة الذاتية للوجود في الجواهر المتعلقة بالمواد الهيولانية فالنفس يتحول من ذاتها من طور الى طور وتشتد في تجوهرها من ضعف الى قوة وكلما قويت النفس وقلت افاضة القوة منها على البدن لانصرافها عنه الى جانب اخر ضعف البدن وقواه ونقص وذبل ذبولا طبيعيا حتى اذا بلغت غايتها في التجوهر ومبلغها من الاستقلال ينقطع تعلقها عن البدن بالكلية وتدبيرها اياه وافاضتها عليه فعرض موت البدن وهذا هو الاجل الطبيعي دون الاجل الاخترامي الذي بسبب القواطع الاتفاقية فنشأ ذبول البدن بعد سن الوقوف الى ان يهرم ثم يعرض الموت هو تحولات النفس بحسب مراتبها وقربها الى النشاة الثانية التي هي نشاة توحدها وانفرادها عن هذا البدن الطبيعي وانفصالها عن هذه الدار واستقلالها في الوجود وهذه الحالات البدنية المشاهدة من الانسان من الطفولية والشباب والشيب والهرم والموت كلها تابعة لما يحاذيها من حالات النفس في القوة والفعل والشدة والضعف على التعاكس فكلما حصلت للنفس قوة وتحصل حصل للبدن وهن وعجز الى ان تقوم النفس بذاتها ويهلك البدن بارتحالها فارتحالها يوجب خراب البيت لا ان خراب البيت يوجب ارتحالها فما قيل في الفارسي نظما جان قصد رحيل كرد گفتم كه مرو گفتا چكنم خانه فرو ميآيد انما يصدق في الموت الاخترامي لا الطبيعي وبالجملة اكثر القوم لما لم يتفطنوا في النفس بهذه الحركة الرجوعية وهي السفر الى الله الذي اثبتناه في اكثر الموجودات ذكروا وجوها غير سديدة في حكمة الموت وفي ما بيناه يظهر المناسبة في اطلاق لفظ الطبيعي على هذا الموت دون ما ذكروه وقد سبق ايض ان الذي بيناه لا ينافي الشقاوة الثابتة لطائفة من النفوس وتعذيبهم في الاخرة بالجحيم والنيران وغضب الرحمن وساير ما يجري عليهم جزاء

لاعمالهم وتبعات لاعمالهم ونتايج لاخلاقهم وملكاتهم السيئة واعتقاداتهم الفاسدة كما سينكشف لك زيادة الانكشاف واذا
تحقق ما ذكرناه في الموت الطبيعي وان منشأه توجه جبلي الى جانب الاخرة والقرب من الله تعالى ظهر وتبين بطلان التناسخ مطلقا بجميع
اقسامه واستحالة تعلق النفس بعد موت بدنها العنصري سواء كان بالاجل الطبيعي او بغيره ببدن طبيعي اخر وانتقالها من بدن الى آخر
اذ لو انتقلت من بدن وتعلقت بآخر لكان تعلقها به عند اول تكونه حتى كونه نطفة حيوان او جنين في رحم كما اعترفوا به فيلزم ما اصلنا
من البيان لخلف من عدم التطابق التعاكسي بين مراتب استكمالات النفس والبدن على الوجه المذكور **تذكرة** فيها تبصرة
اعلم ايها السالك الى الله الراغب الى دار كرامته بقوة الحدس انك قاصد الى ربك صاعد اليه منذ يوم خلقت نطفة في قرار مكين
وربطت بها نفسك تنتقل من ادون حال الى حال اكمل ومن مرتبة هي انقص الى مرتبة هي اعلى واحكم والى درجة هي ارفع واشرف الى ان
تلقى ربك وتشاهده ويوفيك حسابك ويوزن حسناتك او سيئاتك فتبقى عنده اما فرحانة مسرورة مخلدة ابدا سرمدا مع النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا واما محزونة متالمة خاسرة معذبة بنار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة
مع الكفرة والشياطين والفجرة والمنافقين فبئس القرين ونحن قد بينا من قبل ان جميع الموجودات التي في هذا العالم في السلوك الى الله تعالى
وهم لا يشعرون لغلظة حجابهم وتراكم ظلماتهم لكن هذه الحركة الذاتية وهذا السير الى الله تع في الانسان ابين واظهر سيما في الانسان
الكامل الذي يقطع تمام هذه القوس الصعودية التي كنصف دائرة من الخلق الى الحق كما يعرفه اهل الكشف والشهود من العلماء الذين لم يعم
ابصارهم الباطنية عن ادراك حقايق الاشياء كما هي عليها بغشاوة التقليد والاغترار وحب الهوى والدنيا وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء **تمثيل** لعل مثال البنية الانسانية في هذا العالم مثال السفينة المحكمة الآلة في البحر من فيها من القوى النفسانية والجنود العمالة
فيها المسخرة باذن الله المرتبة في امر هذه السفينة المصلحة بحالها فان سفينة البدن لا يتيسر السير بها الى الجهات الا بهبوب رياح
الارادات فاذا سكنت الريح وقفت السفينة عن السير والجريان وبسم الله مجريها ومرسيها فكما انه اذا سكنت الريح التي نسبتها الى السفينة
نسبة النفس الى البدن وقفت السفينة قبل ان يتعطل شيء من اركانها ويختل واحدة من آلاتها كذلك جسد الانسان والآته اذا فارقتها
النفس لا يتهيأ له الحس والحيوة التي في مثالنا بمنزلة حركة السفينة وان لم يعدم بعد شيء من مواد البدن والآته واعضائه الا ذهاب نفخ الروح
الذي بمنزلة ريح السفينة والبرهان حق ان الريح ليس من جوهر السفينة بل حركتها تابعة لحركته ولا السفينة حاملة للريح بل الريح حاملها
ومحركها باذن الله ومجريها باسم الله ولا تقدر السفينة ومن عليها من الجنود والقوى المختلفة الراكبة عليها على استرجاع الريح بعد ذهابها
بحيلة تعملونها او صنعة يصنعونها كذلك الروح ونفخه ليس من جوهر الجسد ولا الجسد حامل الروح ولا يقدر احد من القوى والكيفيات
المزاجية على استرجاع النفس اذا فارقت الجسد فهذا مثال ان حيوة البدن وحركته تابعتان للنفس لا النفس تابعة لهما ولهذا بطل مذهب
التناسخ الذي عبارة عن استرجاع النفس ونقلها الى البدن بعد ذهابها عنه تارة اخرى من جهة صلوح مزاجه واستعداد دماغه لان
المزاج تابع للنفس كما سبق من انها الحافظة للمزاج الجامعة لاجزاء البدن الجابرة لعناصره على الالتيام لا النفس تابعة له ولعناصره
واما الفرق بين الاجل الطبيعي والاخترامي في مثال السفينة هو انك اذا علمت ان هلاك السفينة بما هي سفينة من جهتين اما بفساد
من جهة جرمها او اختلال تركيبها فيدخلها ويغرق ويهلك من فيها ان غفلوا عنها ولم يتداركوا باصلاح حالها كهلاك الجسد و
قواه من جهة غلبة احدى الطبائع من تهاون صاحبه به وغفلته عنه فلا يبقى النفس معه اذا فسد مزاجه وتعطل نظامه وتوجب لسببه
وانحرف عن الاعتدال وضعفت آلته كما لا يبقى الروح كما لا يبقى الريح للسفينة بسبب اختلال آلتها والريح موجودة في هبوطها غير معدومة
في الموضع الذي كانت قبل هلاك السفينة فتلك النفس باقية في معدنها كبقاء الريح في افقها وعالمها بعد تلف الجسم واما الجهة الثانية
فهي بان يكون هلاك السفينة بقوة الريح العاصفة الهابة الواردة منها على السفينة ما ليس في وسعها ووسع آلاتها حمله فتضعف الآلات
وتكسر الاداة لضيق طاقتها عن حمل ما يرد عليها كذلك النفس اذا قويت جوهرها واشتدت حرارتها الغريزية المنبعثة عنها الى البدن
ضعف البدن عن حملها وانحل تركيبه وجفت آلاته وفنيت رطوباته لاستيلاء الحرارة فان التحقيق عندنا ان الحرارة الغريزية في
المشايخ اكثر واشد من حرارة الشبان وانما لم يظهر اثرها فيهم لقلة الحامل وذبول المادة عكس ما هو المشهور من ان حرارتهم اقل من
حرارة الشبان وكذا منشأ عروض الموت الطبيعي غلبة الحرارة بالذات الموجبة لافناء الرطوبة المؤدي الى فناء الحرارة عن البدن بالعرض
فيقع الموت ظاهرا فعروض الموت الطبيعي من باب الضرورات اللازمة لبعض الغايات الذاتية كما علمت في مباحث اقسام العلل والغايات

الذاتية ههنا هي قوة النفس وكمالها واشتداد جوهر الروح وقوة نفخ الصور التي نظيرها في مثال السفينة شدة الريح العاصفة عليها ثم لا يخفى عليك ان احوال سكان هذه السفينة عند هذه العاصفة الشديدة لا تخلو عن امرين فان كان من فيهما عارفين بموجب التقدير الرباني اطمأنت نفوسهم وسلموا الى ربهم قبل ان ينكشف الغطاء وارتحلوا من الدنيا ووعظ بعضهم بعضا بالصبر وقلة الجزع و شوق الارتحال الى دار المعاد فاذا تم لهم العلم بهذه السياسة القدرية والحكمة القضائية والعمل بموجب العقل والايمان فقد استراحوا من الغم والحزن ووصلوا الى نعيم الدائم وان كانوا غير عارفين بموجب التقدير الالهي وان كل ما يفعله الحكيم خير وصواب ولا مستمعين لحديث الانقياد والتسليم فجزاؤهم الجحيم والحرمان عن النعيم والبعد عن رضوان الله العليم الحكيم **فصل** في ان لكل شخص انساني ذاتا واحدة هي نفسه هي بعينها الحي المدرك السميع البصير العاقل وهي ايضا الغاذي والمنمي والمولد بل الجسم الطبيعي المتحرك النامي الحساس بوجه اعلم انا قد بينا هذا المعنى بوجه من البرهان فيما سبق الا انا نريد ان نوضح زيادة ايضاح لما فيه من عظيم الجدوى في باب معرفة التوحيد الافعالي للحق الاول فنقول ان كل احد منا يعلم بالوجدان قبل المراجعة الى البرهان ان ذاته وحقيقته امر واحد لا امور كثيرة ومع ذلك يعلم انه العاقل المدرك الحساس المشتهي والغضبان والمتحيز والمتحرك والساكن الموصوف بمجموع صفات واسماء بعضها من باب العقل واحواله وبعضها من باب الحس والتخيل واحوالهما وبعضها من باب الجسم وعوارضه وانفعالاته وهذا وان كان امرا وجدانيا لكن اكثر الناس لا يمكنهم معرفته من باب الصناعة العلمية بل انكروا هذا التوحيد اذا جاؤا الى البحث والتفتيش الا من ايده الله بنور منه ومن عجز عن توحيد نفسه كيف يقدر على توحيد ربه والذي وصل الينا من القدماء في هذه المسئلة انهم لما فرقوا اصناف الافعال على اصناف القوى ونسبوا كل واحد منها الى قوة اخرى احتاجوا الى بيان ان في جملتها شيء كالاصل والمبدء وان سائر القوى كالتوابع والفروع ولنذكر المذاهب المنقولة في هذا الباب ودليل كل فريق فذهب بعضهم الى ان النفس واحدة وهم على قسمين فمنهم من قال ان النفس تفعل الافاعيل بذاتها لكن بواسطة آلات مختلفة يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص منها وهو مذهب الشيخ الرئيس ومن في طبقته ومنهم من قال ان النفس ليست بواحدة ولكن في البدن نفوس عدة بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية اما المنكرون لوحدة النفس فقد احتجوا بما سبق ذكره من انا نجد النبات وله النفس الغذائية والحيوانات ولها النفس الغذائية والحساسة دون المفكرة والعقلية فلما راينا النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الناطقة علمنا انها متغايرة اذ لو كانت واحدة لامتنع حصول واحد منها الا عند حصول كلها بالاسم ولما ثبت تغايرها واستغناء بعضها عن بعض ثم راينا مجتمعة في الانسان علمنا انها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد وهذا الاحتجاج ردي فان كثيرا من الانواع البسيطة كالسواد قد يوجد بعض مقوماتها الموجودة بوجود واحد فيه كاللون موجودا في موضع مع عدم المقوم الاخر كقابض البصر ولا يلزم من ذلك ان وجود اللون غير وجود قابض البصر في حقيقة السواد وايضا ليست القوة الغذائية الموجودة في الحيوان بالنوع وكذا ليست الحساسة الموجودة في الحيوان الغير الناطق مع الحساسة الموجودة في الانسان متحدة في الحقيقة النوعية بل انهما متحدان في المعنى الجنسي اعني اذا اخذ معناهما مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد مع غيره فالحساس مثلا معنى واحد جنسي وان كان هو فصلا للحيوان الماخوذ جنسا فاذا اخذ هذا المعنى اي الحساس بحيث يكون تام التحصل الوجودي فهو مما قد تم وجوده من غير استعداد واستدعاء لان يكون له تمام آخر وهذا كما في سائر الحيوانات واذا اخذ على انه غير مستقل الوجود بل لا يتحصل وجوده وحقيقته الا بان يكون له تمام اخر به يتم حقيقته ويكمل وجوده فهذا المعنى مغاير للمعنى الاول بالنوع وان كان واحدا معه بالجنس فالحكم بان الحساس مغاير للناطق انما يصح في القسم الاول منه دون القسم الثاني فالنفس الحساسة في ساير الحيوانات مغايرة للنفس المتفكرة ولكنها شيء واحد في الانسان وهكذا القول في النفس الغاذية التي في النبات والتي في الحيوان والانسان بالنسبة الى النفس الحساسة او الناطقة فاعلم هذه القاعدة فانها نفعك جدا واما الموحدون فقد احتجوا على مذهبهم بان قالوا قد دللنا على ان الافعال المتخالفة للنفس مستندة الى قوى متخالفة وان كل قوة من حيث هي هي لا يصدر عنه الا فعل مخصوص فالغضبية لا تنفعل عن اللذات والشهوية لا تتاثر عن المؤذيات ولا يكون القوة المدركة متاثرة مما تاثر عنه هاتان القوتان واذا ثبت ذلك فنقول ان هذه القوى تارة تكون متمانعة عن الفعل وتارة تكون متداعية اما المعاونة فلانا نقول متى احسسنا الشيء الفلاني اشتهينا او غضبنا واما المدافعة فلانا اذا توجهنا الى الفكر اختل الحس او الى الحس اختل الغضب او الشهوة واذا ثبت ذلك فنقول لولا وجود شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدبر لها باسرها والا لامتنع وجود المعاونة والمدافعة لان فعل كل قوة اذا لم يكن مرتبطا بالقوة الاخرى وليست الالة مشتركة بل لكل منها آلة مخصوصة وجب ان لا يحصل

بينها وبين هذه المعاونة واذا ثبت وجود شيء مشترك فذلك المشترك اما ان يكون جسما او حالا في الجسم او لا جسما ولا حالا فيه والقسمان
الاولان باطل بما سبق في الفصول الماضية فبقي القسم الثالث وهو ان يكون مجمع هذه القوى كلها شيئا واحدا لا يكون جسما ولا
جسمانيا وهو النفس اقول هذا كلام غير مجد في هذا الباب ولا واف بحل الاشكال فان لاحد ان يقول ماذا تريدون بكون النفس رباطا لهذه
القوى فان عنيتم به ان النفس علة لوجودها فهذا القدر لا يكفي في كون النفس هي بعينها الحساس الغاذي المحرك الساكن الكاتب
الضاحك بل كونها علة لوجود هذه القوى لا يكفي في كون البعض معاونا للاخر على فعله او معاوقا له فان العلة اذا اوجدت قوى مخصوصة
في محال متباينة واعطت لكل واحدة منها آلة مخصوصة كان كل واحدة منها منفصلة عن الاخرى غنية عنها غير متعلقة بها بوجه من
الوجوه فشروع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع الاخر عن فعله اليس ان العقل الفعال عندكم مبدء لوجود جميع القوى الموجود
في الابدان فيلزم من كونها باسرها معلولة لمبدء واحد وعلة واحدة ان يعوق البعض عن البعض او يعينه على ذلك وان عنيتم به ان النفس
مدبرة لهذه القوى ومحركة فهذا يحتمل وجهين احدهما ان يقال ان النفس تبصر المرئيات وتسمع المسموعات وتشتهي المشتهيات وتكون
ذاتها محلا لهذه القوى ومبدء لهذه الافعال ومتصفة بصفاتها وهذا هو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولكن
من الذي احكمه واتقنه ودفع الشكوك وازاح العلل المانعة لادراكه فان الامر اذا كان كذلك فكيف يقع ويسوغ القول بتعدد القوى
ويحصل التدافع تارة في فعلها اذا كان لكل جوهرا واحدا له هوية واحدة وبالجملة القول به يوجب القول ببطلان القوى التي اثبتها
الشيخ وغيره من الحكماء في الاعضاء المخصوصة المختلفة المواضع فان النفس اذا كانت هي الباصرة والسامعة والمشتهية فاي حاجة الى اثبات
قوة باصرة في الروح التي في ملتقى العصبتين والى اثبات قوة سامعة في الروح التي في العصب المفروش الصماخي وايضا يلزم ان يكون
الانسان انما ابصر وسمع لا بابصار واسماع قائم بذاته بل بابصار واسماع بغيره والوجه الثاني ان يقال ان المعنى بكون النفس رباطا ان القوة
الباصرة اذا ادركت صورة شخص معين ادركت النفس الناطقة ان في الوجود شخصا موصوفا بلون كذا وشكل كذا ووضع كذا وكل على
وجه كلي لا يخرج انضمام بعضه الى بعض في شيء من ذلك عن الكلية فانك قد عرفت ان الكلي اذا قيد بصفات كلية وان كانت صفة
لا يصير بذلك جزئيا شخصيا وبالجملة فالاحساس بذلك الجزئي سبب لاستعداد النفس لان يدرك ذلك الجزئي على وجه كلي ثم يكون
ذلك الادراك سببا باعثا لطلب كلي لتحصيل ذلك الشيء فعند ذلك يتخصص ذلك الطلب ويصير جزئيا لتخصص القابل وذلك
الطلب الجزئي هو الشهوة وكذا قياس الغضب وسائر الاحوال الجزئية المنسوبة الى النفس الانسانية فهذا غاية ما يمكن ان يقرر كون
النفس رباطا للقوى الجسمانية ومجمعا لها على مذهب الشيخ واتباعه واقول ليس هذا بسديد لان نسبة الشهوة والغضب والحس والحركة
وسائر الافعال الجزئية والانفعالات الشخصية الى النفس ليست كنسبة فعل امر مباين الى امر آخر من شانه ان يدرك على وجه كلي كل
ما يدركه الاخر على وجه جزئي والا لكان للعقل الفعال ايضا ذا شهوة وغضب وحس وحركة كما ان الانسان كذلك مع انا نعلم ظاهرا ضرورة
انه بريء من هذه الاثار والشواغل والانفعالات وانا نجد من انفسنا ان لنا ذاتا واحدة تعقل وتحس وتدرك وتتحرك وتعتريها الشهوة
والغضب وغيرهما من الانفعالات ونعلم ان الذي يدرك الكليات منا هو بعينه يدرك الشخصيات وان الذي يشتهي منا هو بعينه
الذي يغضب كذا الكلام في سائر الصفات المتقابلة ولا يكفي في هذه الجمعية وحدة النسبة التاليفية كالنسبة بين الملك وجنوده
وصاحب البيت واولاده وعبيده وامائه بل لا بد من وحدة طبيعية ذات شئون عديدة كما يعرفه الراسخون في علم النفس ومنازلها وفي
معرفة الوجود الحق وشئونه الالهية المستفادة من علم الاسماء الذي علم الله به آدم ع المشار اليه في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقد اشرنا
الى تحقيق ذلك في مواضع من هذا الكتاب لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد حيث بينا ان الوجود كلما كان اشد قوة وبساطة
كان اكثر جمعا للمعاني واكثر آثارا وان العوالم ثلثة عالم العقل وعالم النفس الحيواني وعالم الطبيعة والاول مصون عن الكثرة الوضعية
والانقسام المادي والثالث مناط الكثرة والتضاد والانقسام الى المواد واذا تقرر هذا فنقول ان النفس الانسانية من بين سائر
النفوس الحيوانية لها مقامات ثلثة مقام العقل والقدس ومقام النفس والخيال ومقام الحس والطبيعة وكلما يوجد لها من الصفات
والافعال في شيء من هذه المقامات يوجد في مقام اخر لكن كل بحسبه من الوحدة والكثرة والشرف والخسة والبراءة والتجسم فهذه
الحواس والقوى الادراكية والتحريكية موجودة في مادة البدن بوجودات متفرقة لان المادة موضوع للاختلاف والانقسام ومحل
للتضاد والتباين فلا يمكن ان يكون موضع البصر موضع السمع ولا محل الشهوة هو محل الغضب ولا آلة البطش آلة المشي وكذا يقوم بعض

من الانسان الوحشي لسبي كتفرق الاتصال وبعضها حر راحة اللمسية كالالتيام ثم تجد هذه القوى كلها موجودة في مقام الخيال وعالم
النفس الحيواني بوجودات متميزة متكثرة في الخيال متحدة في الوضع بل لا وضع لها كما مر فلها حس واحد مشترك يسمع ويرى ويشم ويذوق
ويلمس سمعا جزئيا وبصرا جزئيا وشما وذوقا ولمسا جزئيا من غير ان ينقسم ويتفرق مواضعها كما في الحواس الظاهرة وكذا يشتهي ويغضب
وينالم ويسر من غير تفرق اتصال ولا التيام تفرق كل ذلك متكثر في عالم الحس الباطن غير متكثر في عالم الحس الظاهر ثم تجد الجميع موجودة في
مقام العقل على وجه مقدس عن شوب كثرة وتفصيل معرى عن شوب تفرقة وقسمة وضعية جسمية او خيالية جزئية لكنها مع ذلك كثيرة
بالمعنى والحقيقة غير مفقود منها شيء فالانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه عقلية موجودة في ذلك الانسان بوجود واحد الذات كثيرة
المعنى والحقيقة فله وجه عقلي ورأس عقلي وبصر عقلي وسمع عقلي وجوارح عقلية كلها في موضع واحد لا اختلاف فيه كما افاده ارسطاطاليس
في اثولوجيا فان قلت اذا كانت النفس هي بعينها المدركة لجميع الادراكات العاملة لجميع الاعمال فما الحاجة الى اثبات هذه القوى الكثيرة
التي بعضها من باب الادراك كالسمع والبصر وغيرهما وبعضها من باب التحريك كالجاذبة والدافعة والشهوة والغضب قلنا هي وان كانت
كل هذه القوى الا ان وجود هذه القوى وظهورها في عالم المواد لا يمكن الا بآلات جسمانية متباينة متخالفة الوضع لان عالم الجسم عالم
التفرقة والانقسام لا يمكن ان يكون جسم واحد مع طبيعة واحدة عنصرية مبدء لصفات كثيرة كالسمع والبصر وغيرهما من صفات الادراك
وهيئات التحريك فعضو واحد لا يمكن ان يكون سمعا وبصرا وجاذبة ودافعة لنقصان وجوده عن جامعية المعاني بخلاف جوهر روحاني
بحسب وجوده الجمعي النفساني الروحاني فالذات الواحدة النفسية مبدء لجميع الافاعيل الصادرة عن قواها المتفرقة المتشتتة في مواضع
مختلفة على نعت الاتحاد والجمعية وكذا الذات العقلية بصرافة وحدتها جامعة لجميع الكمالات والمعاني الموجودة في ساير القوى النفسانية
والحسية والطبيعية لكن على وجه اشرف واعلى وعلى وجه يليق بوجودها العقلي كما بينا مرارا فان قلت ما الفرق بين العقل المفارق وبين
النفس في هذه الجمعية حيث ان النفس احتاجت في الاتصاف بمعاني القوى من وجود الات واعضاء مختلفة ولم يقع الاكتفاء بوجود ذاتها
من غير تعدد هذه القوى وموادها المختلفة واعضائها واما العقل فلم يقع له في صدور افعاله وظهور معانيه وحالاته حاجة الى مواد
والات جديدة قلنا صفات العقل وكمالاته تنزل منه الى المواد الخارجية على سبيل الافاضة والايجاد من غير ان يتاثر منها او ينفعل ويستكمل
بسببها واما النفس فليس لها ان تستقل بذاتها وتتبرى عن التغير والانفعال من خوادمها وآلاتها الا بعد ان تصير عقلا محضا ليس له
جهة نقص ولا كمال منتظر واما قبل ذلك فهي ذات اطوار مختلفة تحتاج الى كلها فتارة في مقام الحس والطبيعة وتارة في مقام النفس والتخيل
وطورا في مقام العقل والمعقول وهذا حالها ما دامت متعلقة الذات بهذا البدن الطبيعي فاذا انقطعت عن هذا العالم كان مقامها
اما المقام العقلي المجرد ان كانت من الكاملين في العلم والعمل واما المقام الثاني المثالي الاخروي ان لم يكن كذلك على اختلاف انواعها بحسب غلبة
الملكات والاحوال وتصورها بصورة ما يناسبها من الانواع الاخروية **فصل** في ضعف ما قاله صاحب المطارحات في هذا المقام ردا
لما قيل في تكثر القوى من غير ان يرجع الى ذات واحدة كما يزغ نور الحق عليك من افق بيانه حسب ما نبهناك عليه مرارا اعلم ان بعض المكثرين
لمبادي الافعال الصادرة عن الانسان التي بعضها جسمانية وبعضها روحانية قال بما حاصله ان النفس وقواها لو كانت شيئا واحدا
لوجب ان يكون من شانها مخالطة المادة تارة وذلك عندما يتصرف في الغذاء وينمي ويولد ويدرك ادراك الجسمانيات والتجرد عنها
تارة اخرى وذلك عند ادراك المعقولات وهو ممتنع وايضا كان يجب ان يكون جميع الاشياء المحفوظة في خزائنها مشاهدة لها ابدا كما هو
القوة العقلية بالفعل فاجاب عنه في المطارحات اما ان الخيال جسماني فالقدماء يعترفون به وان كان فيه ضرب من التحقيق لا يلائم هذا
الموضع وان كان فيه للحواس الظاهرة مدخل وهذه الى البيان اقرب واما ان النفس تحتاج الى مخالطة المادة عندما يتصرف في الغذاء وغيره
فلعله لا يمشي وربما يجوز ان يكون غير المخالط يتصرف تصرفا في الغذاء ونحوه وربما يعتمد على بقاء اثر قوة مع انتفاء قوة اخرى وبطلان
التوليد والنمو وربما يعلل في بعض الاشخاص او الاوقات ببطلان استعداد مزاجي يطلب ذلك الفعل وكما ان الروح الذي في النبات يبقى مع قرب
الامكنة اختلف مزاجه للاختلاف الذي اوجب استعداد القوى المختلفة على ما ذكر فيجوز ان يكون امزجة الاوقات من العمر يختلف بها
استعداد التاثر عن مبدء واحد بآثار كثيرة او اثر واحد مطلقا او اثر واحد من جهة واحدة بقول الخصم كما ان مزاج السن اقتضى بطلان
النامية نفسها مع بقاء واهب النامية من النفس او العقل على ما جوزت فاجوز ان يكون مبدء النمو شيئا واحدا هو مبدء افاعيل اخرى
وبطلان النمو في وقت لبطلان الاستعداد المتعلق بالقابل ثم كثير من القوى اضيف اليها افعال لا يصح حصولها الا من واهب الصور

فاذا كان

فاذا كانت الهيئات منه كلها والقوة معدة فيجوز ان يحصل الاستعداد من امور هي قوى غير جوهرية فعالة انتهى قوله بالفاظه وفيه ابحاث تحقيقية منها ان تسليمه لكون الخيال قوة جسمانية على طريقة القدماء غير صحيح لما علمت من انها مجردة عن البدن الطبيعي عندهم حسبما اقمنا البراهين عليه ومنها ان تجويزه لكون قوة غير جسمانية متصرفة في الغذاء على وجه الاتقان في بقائه اليه شخصا الذي يحق فالجوهر المفارق وان جاز تدبيره للامور السفلية لكن ليس ذلك على الوجه الذي ينفعل عنها او يستكمل بها بوجه من الوجوه ومنها ان اسناده بطلان التوليد والنمو في بعض الاوقات الى بطلان الاستعداد في ذلك الوقت نشأ من الخلط بين احوال النوع ولوازمه واحوال الشخص وعوارضه وان الاولى لا يمكن ان تكون مستندة الى استعداد المادة واحوالها الاتفاقية فان الذي يحصل بمجرد حال المادة وعوارضها لا يكون دائميا ولا اكثريا ايضا بخلاف الذي يقتضيه المبادي الفاعلية من الامور المطردة في اشخاص النوع كلها او اكثرها ومن هذا القبيل توقف النامية والمولدة مطلقا وعروض الموت الطبيعي كما بيناه فانها احوال منشأها اسباب فاعلية مقتضية لاحوال مطردة اما بالذات كالاستكمالات والانتقالات الى الغايات الذاتية واما بالعرض كالنقصانات اللازمة لبعض القوى بواسطة استكمالات تعرض لبعض اخرى او انصراف القوة عن فعل لاجل توجهها الى فعل اخر كالنفس اذا انتقلت الى نشأة اخرى انصرفت قواها عن هذه النشأة البدنية فيعرض الموت بالتبع فقوله مزاج السن اقتضى بطلان النامية ليس عندنا كلاما حكميا بل العكس اولى فان احوال الاسنان كالشباب والشيب والموت الطبيعي تابعة لاختلاف احوال النفس في تقلباتها في الاطوار الذاتية وانتقالاتها في نشآت الطبيعة من بعضها الى بعض ثم في نشآت العقل فللنفس في كل وقت بجوهر اخر يقتضي فعلا آخر يناسبه والاستعدادات ايضا كما علمت تابعة لمباديها والقوة تابعة للفعل فالقول بان المبدء بصفة المبدئية باق والاثر غير موجود انما يصح لاجل عائق خارجي على سبيل الندرة والاتفاق في بعض اشخاص النوع لا في كلها فيمتنع ان يكون النامية موجودة والنمو غير حاصل الا لمانع اتفاقي يقع على الشذوذ والواقع خلافه فان وقوف النمو والتوليد في سن الشيخوخة امر مطرد في جميع الاشخاص كلها ومنها ان قوله القوى اضيف اليها افعال لا يصح صدورها الا من واهب الصور بناء على ما ذهب اليه من انكار الصور الجوهرية وقد علمت فساده وبطلان انكاره للصور والقوى حيث ذهب الى ان الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النباتية والحيوانية ليست نفوسها وقواها ولا في الانسان نفسه بل جوهر مفارق فانا قد بينا في مواضع ان مباشر التحريكات والكمالات هي الطبايع المتعلقة بالاجسام وقواها وكون المفارق العقلي مبدء للكل وان كان صحيحا لكن ليس مبدئيته على سبيل المباشرة والمزاولة والفرق بين المعد والمقتضي مما لا يخفى على من امعن في الابحاث الحكمية فالقوة التي في السخين والماء في التبريد وغيرهما في بابه ليست معدات لما يصدر عنها دائما وكذلك القوى النباتية والحيوانية على ما مر مستقصى في مباحث الصور فالمرجع في توحيد النفس الى ما ذكرناه

فصل في ان هذه القوى البدنية كلها ظل لما في النفس من الهيئات النفسانية واعلم ان القوى القائمة بالبدن واعضائه وهو الانسان الطبيعي ظلال ومثل للنفس المدبرة وقواها وهي الانسان النفسي الاخروي وذلك الانسان البرزخي بقواه واعضائه النفسانية ظلال ومثل للانسان العقلي وجهاته واعتباراته العقلية فهذا البدن الطبيعي واعضاؤه وهيئاته ظلال الظلال ومثل مثل لما في العقل الانساني اما ان قوى الانسان الطبيعي الذي بمنزلة قشر وغلاف للانسان الحيواني المحشور في الاخرة التي هي دار الحيوة لقوله تعالى وان الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون فالدليل عليه ان الانسان اذا ركد قواه الظاهرة وحواسه البدنية بالنوم او الاغماء او غيرهما كثيرا اما يجد من نفسه انه يسمع ويرى ويشم ويذوق ويلمس ويبطش ويمشي فله في ذاته هذه المشاعر والقوى والآلات من غير نقصان وعور لشيء منها لكنها ليست ثابتة في هذا العالم اي عالم الحس والشهادة والاشباح والا لشاهدها كل سليم الحس وليس كذلك فنعلم ان موطنها عالم اخر هو عالم الغيب والباطن واما ان تلك القوى والآلات الباطنية ظلال لما في العقل الانساني لان العقل بسيط وهو منشأ هذه القوى في النفس وبتوسطها في البدن ولو لم يكن فيه من الاعتبارات والجهات ما يليق بذاته لم يكن منشأ صدور هذه الامور الكثيرة عن الامر البسيط وذلك لان كل جوهر عال في الشرف مبدء لجميع الكمالات الموجودة فيما دونه من الجواهر النازلة على وجه الجمعية وقد نقلنا عن المعلم الاول صريح القول بان الانسان العقلي فيه جميع الاعضاء التي في الانسان الحسي على وجه لائق به وقال ايضا في مواضع اخر من كتابه ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني والانسان النفساني ثم الانسان العقلي ولست اعني انه هو هما لكن اعني به انه يتصل بهما لانه صنمهما وذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان العقلي وبعض افاعيل الانسان النفساني وذلك ان في الانسان الحسي كلمات الانسان النفساني وكلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان الحسي كلتا الكلمتين الا انها فيه ضعيفة قليلة نزرة

لانه صنم الصنم فقد بان ان الانسان العالى حساس الا انه بنوع اعلى وافضل من الحس الكائن فى الانسان السفلى وانه انما ينال الحس من الانسان
الكائن فى العالم الاعلى العقلى كما بيناه انتهى كلامه فما اشد نور عقله وقوة عرفانه وما اشمخ مقامه فى الحكمة الالهية واعلى مرتبته حيث
حقق هذه المسئلة على وجه وقف افكار من لحقه من المتفكرين دون بلوغ شاوه وجمهور الحكماء الاسلاميين كالشيخ ابى على ومن فى
طبقته لفى ذهول عما ذكره فان الشيخ استضعف فى الشفاء القول المنسوب الى افلاطن ومعلمه سقراط بان فى الوجود انسانين انسان فاسد
وانسان مفارق ابدى فكيف لو سمع ان فى كل انسان ثلثة اناس متفاوتة فى الوجود حسى فاسد وعقلى دائم ونفسانى بينهما فقد ظهر ان
هذا الهيكل الانسى بجميع اعضائه طلسم وصنم للانسان النفسى وهو ايضا صنم للانسان العقلى ومثال له وهو المحشور اما فى زمرة السعداء
واهل الجنة او فى زمرة الاشقياء واهل الجحيم واما الانسان العقلى فهو فى مقعد صدق عند مليك مقتدر والانسان النفسى له حواس
بذاته للاشياء والحكم بذاته عليها الا بآلة طبيعية يحتاج اليها فى ادراكه وفعله فادراكه للخارجيات من المحسوسات وان كان بصورة زائدة
حاضرة عنده او حاصلة فيه الا ان ادراكه لها بعين تلك الصور لا بصورة اخرى والا لزم التسلسل فى تضاعف الصور الادراكية فله
بذاته لا دراك المبصرات بصر ولا دراك المسموعات سمع وهكذا فى كل نوع من المحسوسات فهو فى ذاته لذاته سمع وبصر وشم وذوق ولمس
وقد علمت فيما سبق اتحاد الحس بالمحسوس فهو حس جميع الحواس وايضا له الحكم بذاته فى القضايا الوهمية وغيرها لا بامر زائد من صور القضايا
وهو الشهوة لذاته للمشتهيات والغضب لذاته على المنافرات من غير شهوة زائدة وغضب زائد وكذا قياس الانسان العقلى البسيط
فى نظائر ما ذكرناه قال الفيلسوف الاعظم ان هذه الحسائس عقول ضعيفة وتلك العقول حسائس قوية ثم لقائل ان يقول ان الانسان
اذا كان فى العالم الاعلى يكون حساسا والحساس فصل جنسه والحس ليس الا انفعالا من صورة طبيعية جسمانية فكيف يمكن ان يكون فى
الجوهر الكريم العالى حس وهو موجود فى الجوهر الدنى السافل فالجواب عنه كما يستفاد من كلام الفيلسوف ان نسبة هذا الحس الى الحس العقلى
كنسبة هذا الحيوان الحسى الى الحيوان العقلى وكذا نسبة المحسوس هيهنا الى الامر المحسوس هناك ولذا قيل الحس الذى فى هذا العالم الادنى يشبه
الحس الذى فى العالم الاعلى فان الحس هناك على المحسوسات التى هناك فلذلك صار بصر هذا الحيوان السفلى متعلقا ببصر الحيوان الاعلى و
متصلا به اقول وكذا سمعه بسمعه وشمه بشمه وذوقه ولمسه كاتصال هذه الانواع الطبيعية المادية بصورها العقلية الموجودة
فى العالم الاعلى وفى علم الله الازلى كما ورد فى الحديث النبوى على قائله وآله الصلوة والسلام ان هذه النار غسلت بسبعين ماء ثم
انزلت اشارة الى ان هذه النار من مراتب تنزلات النار العقلية وكان رسول الله ص بهذه الحواس الباطنية الاخروية يدرك الامور الغائبة
عن هذه الحواس الداثرة حيث قال فى الذوق ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى وفى الشم انى لاجد نفس الرحمن من جانب اليمن وفى البصر زويت
لى الارض فاريت مشارقها ومغاربها وفى اللمس وضع الله بكفيه بين كتفى فاحس الجلد بردها بين يدى وفى السمع اطت السماء وحق لها ان تئط ليس فيها موضع قدم الا وفيه
ملك ساجد او راكع وبالجملة الانسان العقلى يفيض بنوره على هذا الانسان الطبيعى السفلى بواسطة الانسان النفسى المتوسط
بين العقلى والطبيعى واعلم ايضا ان اشراق النفس على الصورة الموجودة فيها كاشراق الشمس على الاجسام وغيره بوجه فان مقتضى الاول افادة
ذات المرئى الاشراقى ومقتضى الثانى افادة ظهوره فالنفس عند تخيلها للاشياء يفيد صورها الخيالية الموجودة فى عالمها الذى هو هذا
العالم ويدركها بذاتها لا بصورة اخرى واما ادراكها للمبصرات الخارجية فهو ايضا كما حققناه سابقا فى مباحث الابصار من ان المادة
ووضعها بالنسبة الى آلة الابصار مخصص لان يفيض من النفس صورة مساوية للصورة المادية وهى مجردة عنها وعن غواشيها موجودة
فى صقع النفس كالصور الخيالية والفرق بينهما باشتراط المادة وعوارضها الخارجية فى المبصرة وعدم الاشتراط بها فى المتخيلة **فصل**
فى التعلق الاول للنفس ان النفس لا تتصرف فى الاعضاء الكثيفة العنصرية الا بوسط مناسب للطرفين وذلك الوسط هو الجسم اللطيف
النورانى المسمى بالروح النافذ فى الاعضاء بواسطة الاعصاب الدماغية وهذه الدعوى اى كون النفس غير متصرفة اولا الا فى ذلك الروح
الذى قيل انه مخلوق من لطافة الاخلاط وبخاريتها كما ان البدن مخلوق من كثافة الاخلاط ودرديها قريبة من الوضوح غير محتاجة الى
البرهان اذ درجات الوجود متتالية مترتبة فى اللطافة والكثافة فيما يتصف بهما كما انها مترتبة فى الشرف والخسة ففى الحيوان الواحد
جزء هو الطف اجزائه وهو الروح المحوى بالشرايين وجزء هو اكثف اجزائه هو كالمتهى فى الورك وما بين الطف لطيفة واكثف كثيفة
وسايط مناسبة قد تضد بعضها بالبعض كما فى طبقات الاجرام الفلكية والعنصرية على تدبير المحكم الالهى والنظم البديع العلوى ولا
شك ان الطفها ابين فعلا واقل انفعالا واكثفها بعكس ذلك مثاله ان الروح الغريزى مؤثر بالجبلة فى الدم الطبيعى اذ هو فى افق الد

ثم الانفعل

ثم لا تنعكس الامر والدم الطبيعي مؤثر في الرطوبة الدماغية اذ هو في افقها ولا ينعكس وتلك الرطوبة مؤثرة في اللحمان العضلية من غير عكس
وهكذا في كل جزء بعد جزء الى ان ينتهي الى اصلب الاجزاء وهو المقابل المتاثر على الاطلاق من غير ان يؤثر في شيء مما عداه وكذلك يجب ان
يتصور النضد والترتيب في الروحانيات كما تصورت في الجسمانيات وكذلك الحال في اجسام العالم الكبير كما علمت في العالم الصغير فان
في جسمياته جزء هو الطف اجزائه وهو الفلك الاعلى الجسماني و جزء هو اكثف اجزائه وهو الارض السفلى وبين الطف لطيفة واكثف
كثيفة وسائط متناسقة منضدة بعضها على بعض على التقدير الالهي والنظم الحكمي وقد دلت الاثار على ان الطفها ذاتا ابينها
تفعيلا واكثفها انفعالا ولهذا ما ورد في الادعية التوجه الى جانب السماء عند طلب الحاجات واستجلاب الخيرات واستجابة الدعوات
وهذا معنى ما ورد في لسان بعض العرفاء ان النور الالهي معنى احدي انما يكون انقسامه بحسب المعادن المجعولة والمراد ان الوجود الفائض
من الحق المسمى عند بعضهم بالنفس الرحماني امر واحد حقيقة مختلف المراتب بحسب القرب والبعد من الاول تعالى اذا تقرر هذا فاعلم
ان جوهر النفس لكونه من سنخ الملكوت وعالم الضياء المحض العقلي لا يتصرف في البدن الكثيف المظلم العنصري بحيث يحصل بينهما نوع طبع
وحداني الا بمتوسط والمتوسط بينهما وبين البدن الكثيف هو الجوهر اللطيف المسمى بالروح عند الاطباء والمتوسط بين كل واحد من
الطرفين وتلك المتوسط ايضا متوسط اخر مناسب لطرفيه كالبرزخ المثالي بين الحقيقي الروح الحيواني والدم الصافي اللطيف بينه وبين
البدن ثم الدليل على الجوهر المسمى بالروح ان سد الاعضاء يوجب ابطال قوة الحس والحركة عما وراء موضع السد مما يلي جهة الدماغ وان السد
لا يمنع الا نفوذ الاجسام والبخار دليطيفة ايضا شاهدة بوجوده فان كثرته يوجب الفرح والنشاط والقوة الشجاعة والشهوة وقلته يوجب
الصرع والسكتة والغم والحزن والماليخوليا وعند انقطاعه عن القلب يعرض الموت فجاة وكما ان تعلق النفس بالبدن لاجله فلا بد ايضا
من تعلقها لكونها واحدة من عضو واحد هو المتعلق به النفس بواسطة هذا الروح البخاري وساير الاعضاء يكون متعلقا بها بواسطة
ذلك العضو الذي هو الرئيس وقد اختلفوا ان ذلك العضو الرئيس المعطي لقوة ساير الاعضاء ووجهاهو القلب والدماغ وعند الاكثر
من الاطباء والطبيعيين انه هو القلب لكونه احر ما في البدن والدماغ ليس هو كذلك فهو المناسب لتكون الروح الغريزي الحاد وايضا الحركات
الفكرية يسخن الدماغ تسخينا شديدا فلو لم يكن باردا في اصله لزم احتراقه عند اجتماع التسخينين تسخين الروح وتسخين الحركة الفكرية
وايضا اول ما يتخلق في البدن هو القلب وهو اول ما يتحرك من الاعضاء واخر ما يسكن فهو المتعلق الاول للنفس ثم بواسطته بالدماغ
والكبد وبساير الاعضاء على الترتيب فان قيل لو كان القلب عضوا رئيسا معطيا وكانت الارواح النفسانية فائضة منه الى الدماغ
لكان القلب منبت الاعصاب دون الدماغ لان منبت الالة يكون من المبدء لا من الاخذ ولما لم يكن كذلك بطل ما قلتموه قلنا قد قال بعض
شراح القانون انه لم يقم دليل قطعي على ان منبت الاعصاب هو الدماغ البتة ومع قطع النظر عن ذلك القول المانع ان يمنع كون منبت الالة
واجبا ان يكون هو المبدء لم لا يجوز ان يكون العضو المستفيد منبتا للالة وكانت استفادته القوة من المبدء بعد ان وصلت الالة الى
العضو المفيد ثم يتادى فيه الارواح الحاملة للقوى الاحساسية والتحريكية والاستقصاء في هذا المبحث يناسب الكتب الطبية

الباب التاسع في شرح بعض ملكات النفس الانسانية وانفعالها وانفعالاتها ومنازل الانسان ومقامات قواه فان

بعضها ارفع وجودا واقل قبولا للتجزي من بعض وفيه فصول **فصل** في خواص الانسان فمنها النطق اعلم ان من عظيم حكمة الله في خلق
الانسان من العناصر والاركان احداثه الموضوعات اللغوية فيه والداعي الى ذلك ان الانسان مفتقر في معيشة الدنيا الى مشاركة ما و
معاونة من بني نوعه فان الواحد من الانسان لو تفرد في وجوده عن افراد نوعه وجنسه ولم يكن في الوجود الا هو والامور الموجودة في
الطبيعة لهلك سريعا او ساءت معيشته لحاجته في معيشته الى امور زائدة على ما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول والملبوس المصنوع
فان الاغذية الطبيعية غير صالحة للاغتذاء والملابس الطبيعية ايضا لا تصلح له الا بعد صيرورتها صناعية باعمال ارادية فلذلك يحتاج
الى تعلم بعض الصناعات حتى يحسن معيشته والشخص الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لا بد من مشاركة ومعاونة
بين جماعة حتى يخبز هذا لذاك وذاك ينسج لهذا وهذا ينقل لذاك وذاك يعطيه بازاء عمله اجرة فلهذه الاسباب وامثالها احتاج الانسان
في المعاملات وغيرها ان يكون له قوة على ان يعلم الاخر الذي هو شريكه بما في نفسه بعلامة وضعية واصلح الاشياء لذلك هو الصوت
لانه ينشعب الى حروف يتركب منها الى تراكيب كثيرة من غير مؤنة يلحق البدن والصوت من الامور الضرورية للانسان لتنفسه المضطر اليه
في ترويح حرارة القلب وايضا الهيئات الصوتية لا يثبت ولا يدوم عدده فيؤمن وقوف من لا يحتاج الى شعوره عليه وبعد الصوت

في صلاحية امر الاعلام هي الاشارة الا انه اول منها لانها لا ترشد الا من حيث يقع عليه البصر وذلك ايضا من جهة مخصوصة ويحتاج المعلم ان
يحرك حدقته الى جهة مخصوصة حركات كثيرة يراعى بها الاشارة ففائدة الاشارة اقل ومؤنتها اكثر واما الصوت فليس كذلك فلا جرم
قد تقرر الاصطلاح على التعريف لما في النفس بالعبارة فجعلت الطبيعة للنفس ان يؤلف من الاصوات ما يتوصل به الى تعريف الغير واما الحيوانات
الاخرى فان اغذيتها طبيعية او قريب منها وملابسها مخلوقة معها كالاهاب والشعر والثقب والكهوف لحاجة الى الكلام ومع ذلك فان
لها اصواتا مناسبة لما في بعضها من شوب روية واعلام يتفهم بها غيرها على ما في نفوسها وضمائرها ولكن دلالة تلك الاصوات دلالة
تلك الاصوات دلالة اجمالية يكفي لاغراضها من طلب ملايم او دفع منافر واما الاصوات الانسانية فلها دلالة تفصيلية ولعل الامور
التي يحتاج اليها الى ان يعبر عنها الانسان في اغراضه يكاد ان لا يتناهى فما كان يمكن ان يطبع بازائها اصوات بلا نهاية فلاجل ذلك ولضرورات
اخرى يحتاج الى وضع الالفاظ والاصطلاح عليها ومن خواصه العجيبة استنباط الصنايع العملية الغريبة واما الحيوانات الاخرى وخصوصا
الطير في صنائع بيوتها ومساكنها سيما النحل في بنائه البيوت المسدسة فان المسدس اوسع الاشكال بعد الدائرة واشبهها بالدائرة
من جهة ان مساحته يحصل من ضرب نصف قطره في نصف محيطه كالدائرة وانما ترك الاستدارة لان لا يقع خارج البيوت من الفرج
فضلا مهملا وكذا المربع لئلا يبقى زوايا ضايعة داخل البيوت فوضعت البيوت على هيئة اشكال متراصة شبيهة بشكل صاحب البيت
فان النحل مستدير مستطيل ولو كانت مستديرة لم تتراص ولو كانت مضلعة غير المسدسة فاما ان يتراص كالمخمس والمسبع وغيرهما
او يقع لها الفرج داخلا كحادة الزوايا مثل المثلث والمربع ومع ذلك كله ليس صدور مثل هذه الصنعة العجيبة عن تلك الحيوانات من تدبير
نفسها الشخصية الجزئية عن استنباط والا لم يكن على وتيرة واحدة بل صدورها عن الهام وتسخير من مدبرات امرها وملائكة نوعها و
واكثر فائدة تلك الصنائع يرجع الى صلاح نوعها او صلاح غيرها كالانسان الذي كانه الصفوة والغاية في وجودها ووجود نوعها
وما يرجع الى صلاح شخصها فهو قليل بخلاف الانسان بما هو انسان سيما الفرد الكامل منه فان جميع ما يقصده ويكتسبه انما يرجع فائدته
الى ذاته الشخصية والعلة في ذلك ان حكم الهوية الشخصية منه كالحقيقة النوعية من غيره في ان لها الديمومة الاخروية لتشخصها والبقاء
العقلي بذاتها والحيوانات الاخرى لا يبقى الا بالنوع لا بالعدد ومن خواصه ايضا انه يتبع ادراكه الاشياء النادرة حالة انفعالية يسمى
بالتعجب ويتبعه الضحك ويتبع ادراكه للاشياء المؤذية انفعال يسمى الضجرة ويتبعه البكاء ومنها ان المشاركة المصلحية يقتضي المنع
من بعض الافعال والحث على بعضها ثم ان الانسان يعتقد ذلك من حين صغره ويستمر نشوه عليه ويتاكد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من
احدهما والاقدام على الاخر وركز في نفسه ذلك عناية من الله لاجل النظام فيسمى الاول قبيحا والثاني حسنا جميلا واما ساير الحيوانات فانها
ان تركت بعض الامور مثل الاسد المعلم لا ياكل صاحبه ومثل الفرس العتيق النجيب لا يسافد امه فليس ذلك من جهة اعتقاد في النفس بل هيئة
نفسانية اخرى وهو ان كل حيوان يحب بالطبع ما يلائمه ويلذه والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعا عن اكله لذلك الشخص
وكذا نشوه عند امه من اول صغره والفه بها صير يا اخر من الالفة يزجره عن الشهوة الى ايتانها وربما يقع هذه العوارض عن الهام الهي مثل حب
كل حيوان ولده ومنها ان الانسان اذا حصل له شعور بان غيره اطلع على انه ارتكب فعلا قبيحا فانه يتبع ذلك الشعور حالة انفعالية
في نفسه يسمى بالخجالة ومنها انه قد ظن ان امرا يحدث في المستقبل يضره فيعرض له الخوف او ينفعه فيعرض الرجا ولا يكون للحيوانات الاخرى
هاتان الحالتان الا بحسب الآن في غالب الامر وما يتصل به والذي يفعله من الاستظهار ليس لاجل شعور بالزمان المستقبل وما يكون
فيه بل ذلك لشايبة تضرب من الالهام من الملك المدبر لنوعها كالذي يفعله النمل في نقل البر بالسرعة الى جحرها منذرة بالمطر فانها اما
ان يتخيل ان ذلك موذ يكون ومطر ينزل كما ان الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل ان ذا يضربه ويؤذيه او ان يقع لها ضرب من الالهام و
بالجملة ان الافعال الحكمية والعقلية انما تصدر من الانسان من جهة نفسه الشخصية ومن ساير الحيوانات من جهة عقلها النوعية تدبيرا
كليا ومنها ما يتصل بما ذكر من ان الانسان له ان يروي في امور مستقبلة هل ينبغي ان يفعلها او لا ينبغي فحينئذ يفعل وقتا ما حكمت
به رويته وتدبيره ان يفعله ولا يفعل هذا وقتا اخر بحسب ما يقتضي رويته ان لا يفعله ما كان يصح ان يفعله في الوقت الاول وكذا
العكس واما الحيوانات الاخرى فليس لها ذلك وانما لها من الاعدادات ما يكون على ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها او
خالفت ومنها تذكر الامور التي غابت عن الذهن فان ساير الحيوانات لا يقوى على ذلك اعني الاسترجاع والتذكر ومنها وهو اخص
الخواص بالانسان تصور المعاني الكلية المجردة عن المادة كل التجريد كما مر بيانه في باب العقل والمعقول وغيره من المواضع والتوصل

معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات الحاضرة واخص من هذا كله هو اتصال بعض النفوس الانسانية بالعالم الالهي بحيث يفنى
عن ذاته ويبقى ببقائه وح يكون الحق سمعه وبصره ويده ورجله وهناك التخلق باخلاق الله تعالى فهذه جملة من خواص الانسان
وصفاته بعضها بدنية ولكنها موجودة لبدن الانسان بواسطة نفسه كالضحك والبكاء وامثالهما وبعضها نفسية تعرض من جهة البدن
كالخوف والرجاء والخجلة والحزن وغير ذلك وبعضها عقلية صرفة كالحكمة النظرية والعملية والانسان يختص من بين سائر الموجودات فضلا
عن الحيوانات بجامعية هذه الصفات التي بعضها طبيعية وبعضها نفسانية وبعضها عقلية قال الشيخ الرئيس للانسان تصرف في
امور جزئية وتصرف في امور كلية والامور الكلية انما يكون فيها اعتقاد فقط ولو كان ايضا في عمل فان من اعتقد اعتقادا كليا ان البيت
كيف ينبغي ان يبنى فانه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدورا اوليا فان الافعال تتناول الامور جزئية وتصدر
عن آراء جزئية وذلك لان الكلي من حيث هو كلي ليس يختص بهذا دون ذاك فيكون للانسان اذن قوة تختص بالآراء الكلية وقوة اخرى تختص بالروية
في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل ويترك مما ينفع ويضر ومما هو جميل وقبيح ومما هو خير وشر ويكون ذلك بضرب من القياس و
التامل صحيح او سقيم غايته انه يوقع رايا في امر جزئي مستقبل من الامور الممكنة لان الواجبات والممتنعات لا يروى فيها ليوجد او يعدم
وما مضى ايضا لا يروى في ايجاده على انه ماض فاذا احكمت هذه القوة تبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن كما كانت تتبع احكام
قوة اخرى في الحيوان او يكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكليات فمن هناك تاخذ المقدمات الكلية الكبروية فيما يروى
وينتج في الجزويات فالقوة الاولى للنفس الانسانية قوة تنسب الى النظر فيقال عقل نظري وهذه الثانية قوة تنسب الى العمل فيقال عقل
عملي وتلك للصدق والكذب وهذه للخير والشر في الجزئيات وتلك للواجب والممكن والممتنع وهذه للجميل والقبيح والمباح ومبادي تلك
من المقدمات الاولية ومبادي هذه من المشهورات والمقبولات والتجربيات الواهنة دون الوثيقة ولكل واحدة من هاتين القوتين راي وظن
فالراي هو الاعتقاد المجزوم به والظن هو الاعتقاد المميل اليه مع تجويز الطرف الآخر وليس كل من ظن فقد اعتقد كما ليس كل من احس فقد عقل
او تخيل فقد ظن او اعتقد او راى فيكون في الانسان حس وحاكم من باب التخيل وهمي وحاكم نظري وحاكم عملي ويكون المبادي الباعثة لقوته
الاجماعية على تحريك الاعضاء وهم خيالي وعقل عملي وشهوة او غضب ويكون للحيوانات ثلثة من هذه والعقل العملي يحتاج في افعاله كلها
الى البدن والى القوة البدنية واما العقل النظري فله حاجة الى البدن والى قواه ولكن لا دائما من كل وجه بل قد يستغني بذاته وليس واحد
منها هو النفس الانسانية بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى وهو كما يتبين جوهر منفرد له استعداد نحو افعال بعضها لا يتم الا بالآلات
وبالاقبال عليها بالكلية وبعضها لا يحتاج فيه الى الآلات البتة وهذا كله سنشرحه في موضعه انتهى كلامه وفيه موضع انظار كثيرة لولا
مخافة الاطناب لاوردتها ولكن فيما ذكرناه من معرفة النفس وشرح اطوارها وكيفية وحدتها الجامعة لمقاماتها ودرجاتها كفاية للطالب
المهتدي والسامع الذكي ولو تامل احد في قوله فيكون في الانسان حاكم حسي وحاكم من باب التخيل وحاكم عملي الى قوله بل قد يستغني بذاته
تاملا شافيا يستنبط منه ان النفس الانسانية تمام هذه القوى كلها لا كما ذكره انه ليس ولا واحد منها هو النفس الانسانية بل الشيء الذي
له هذه القوى الا على وجه دقيق يعرفه العارفون بحقيقة الوجود واطوارها فان هذه القوى وان تكثرت وتعددت بحسب تعدد آلاتها
وافعالها وانفعالاتها في عالم الطبيعة والحس لانه عالم التفرقة والتزاحم والانقسام الا انها مجتمعة في ذات النفس على نعت الوحدة اذ لا
شبهة لاحد في ان كل شخص من الانسان له هوية واحدة ونفس واحدة منها يصدر جميع الافعال المنسوبة اليه ومع ذلك لا شبهة ايضا لمن له
تدرب في الصناعة ان الحاكم الحسي لا بدان يكون من باب الحس والمحسوس والحاكم الخيالي لا بدان يكون مرتبته مرتبة القوة الخيالية والحاكم العقلي
العملي لا بدان يكون مرتبته مرتبة المجرد ذاتا المتعلق نسبة واضافة الى الصور الجزئية كما ذكرنا في باب الوهم والموهومات انه عقل مضاف
الى الحس وكذا الحاكم العقلي النظري مرتبته مرتبة العقل المفارق المحض فثبت من هذا ان النفس تنتقل انتقالا جوهريا من طور الى طور
حسبما ادعيناه وكذا يستفاد من قوله فله حاجة الى البدن لكن لا دائما من كل وجه بل قد يستغني بذاته ان النفس جسمانية الحدوث روحانية
البقاء مع انه غير قائل بهذه الاستحالة الجوهرية فان حاجة النفس الى البدن كما ليس كحاجة الصانع الى الدكان في امر عارض له لا فيما يقوم
وجوده بل حاجتها اليه في ابتداء الامر حاجة جوهري طبيعي لعدم استقلالها بالوجود دون البدن الحسية والطبيعية وقد مر ايضا
ان نفسية النفس هي نحو وجودها لا اضافة عارضة لذاتها بعد تمام هويتها فاذا كان الحال كذلك ثم اذا صارت عقلا بالفعل وصارت
احد سكان عالم العقل كالصور المعقولة التي هي بعينها عاقلة لذاتها وان صورة البدن العنصري المادي والصورة التي هي بذاتها معقولة

العقل

بالفعل لها سواء عقلها غيرها او لم يعقلها فيحصل ذلك لانقلابها في الوجود واستحالتها في الجوهرية واشتدادها في الكون وترقيها من ادون المنازل الى اشرف المقامات والمعارج كما يشير اليه حكاية معراج النبي ص وترقيه الى كل مقام واستحالتها حتى بلغ المنتهى وراى من آيات ربه الكبرى وكذا ما حكى الله عن الخليل ع وكذلك نرى ملكوت السموات والارض وقوله حكاية عنه اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فاين مرتبة البشرية كما قال تع قل انما انا بشر مثلكم وهذه المرتبة الالهية التي اشار اليه بقوله ص لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل

فصل في اوصاف النفس الانسانية ومجامع اخلاقها واختلافها في الشرف والرداءة اكثر الاختلاف الواقع في الصفات الانسانية راجع الى قوة النفس وشرفها ومقابلهما اعني الضعف والخسة وهذا شيء يستفاد من تضاعيف ما ذكرناه في احوال الوجود وان شدته وضعفه مما يوجب اختلاف الاشياء ذاتا وصفة فنقول ان النفوس الانسانية لها تفاوت عظيم في الكمال والنقص والشرف والخسة فالنفس القوية منها هي الوافية بصدور الافعال العظيمة منها والشديدة في ابواب كثيرة لما مر من جامعيتها للنشآت الوجودية والنفس الضعيفة في مقابلها مثال ذلك انا نشاهد نفوسا ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فاذا انصبت الى الفكر اختل احساسها والى الاحساس اختل فكرها واذا اشتغلت بالتحريكات الارادية اختل ادراكها ونرى نفوسا قوية تجمع بين اوصاف من الادراكات والتحريكات سيما ما يتعلق بالفضائل الباطنة فالقسم الاول هو صاحب النفس الضعيفة والثاني صاحب النفس القوية ثم هذه القوة وهذا الضعف قد يكون للنفس بما هي نفس حساسة وقد يكون لها بما هي عقل فالاول كما لاصحاب التخيلات القوية كالكاهن وكصاحب العين والثاني كما لاصحاب العلوم الكثيرة واما النفس الشريفة بحسب الغريزة فهي الشبيهة بالمبادي المفارقة في الحكمة والحرية اما الحكمة فهي اما ان تكون غريزية او مكتسبة فالحكمة الغريزية هي كون النفس صادقة الآراء في القضايا والاحكام وهذه الحكمة الغريزية هي الاستعداد الاول لاكتساب الحكمة المكتسبة والنفوس الانسانية متفاوتة فيها حتى ان البالغ منها الى الدرجة العالية هي النفس القدسية النبوية لما اشار اليه بقوله تع يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار اشارة الى عدم احتياجه في اكتساب العلم الى معلم بشري ويقابلها النفس البليدة التي لا تنتفع بتعليم معلم واما الحرية فشرحها ان النفس اما ان لا تكون مطيعة بغريزتها الى الامور البدنية ومستلذات القوى الحيوانية واما ان تكون مطيعة لها فالتي لا تكون كذلك هي الحرة وانما سميت بها لان الحرية في اللغة تطلق على ما يقابل العبودية ومعلوم ان الشهوات مستعبدة قاهرة على استخدام النفوس الناقصة فهي عبدة الشهوة غير حرة عن طاعة الامور البدنية سواء تركها ام لم تتركها بل التائق التارك اسوء حالا وادنى درجة من التائق الواجد في الحال وان كان احسن حالا منه في المآل لان عدم وجدانه في الحال واشتغاله بغيرها ربما يزيل عنه ذلك التوقان في ثاني الحال فظهر من هذا ان الحرية الحقيقية ما تكون غريزية للنفس لا التي تكون بالتعويد والتعليم وان كانت ايضا فاضلة وهو معنى قول الفيلسوف ارسطاطاليس الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية وبالجملة فكل ما كانت علاقته البدنية اضعف وعلاقته العقلية اقوى كان اكثر حرية ومن كان بالعكس كان اكثر عبودية للشهوات والى هذا اشار افلاطون الانفس لم تزل في افق الطبيعة وظلها والانفس الفاضلة في افق العقل واذا علمت معنى الحكمة والحرية وحاصلهما قوة الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن المواد بما يستتبع فاعلم ان جميع الفضائل النفسانية يرجع الى هاتين الفضيلتين وكذا الاخلاق الذميمة مع كثرتها يرجع كلها الى اضدادهما ولا يكمل تزكية النفس عن بعضها حتى تزكي عن جميعها فلو تركت البعض غالبا عليك فيوشك ان يدعوك الى البقية ولا ينجو من عذابها الا من اتى الله بقلب سليم وقال تعالى قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها وقال النبي ص والم بعثت لاتمم مكارم الاخلاق وكما ان الانسان صورة ظاهرة حسنها بحسن الجميع واعتداله وقبحها بقبح البعض فضلا عن الجميع فكذلك الصورة الباطنة لها اركان لا بد من حسن جميعها حتى يحسن الخلق ويحصل الحكمة والحرية وهي اربعة معان قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العقل والعدل بين هذه الامور فاذا استوت هذه الاركان الاربعة التي هي مجامع الاخلاق التي يتشعب منها اخلاق غير محصورة اعتدلت وتناسقت حصل حسن الخلق اما قوة العلم فاعتدالها واحسنها ان يصير بحيث تدرك الفرق بين الصدق والكذب في الاقوال وبين الحق والباطل في الاعتقادات وبين الجميل والقبيح في الاعمال فاذا انصلحت هذه القوة واعتدلت من غير غلو وتقصير حصلت منها ثمرة هي بالحقيقة اصل الخيرات وراس الفضائل وروحها قال الله تع ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقال ايضا ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة فهذه الحكمة ثمرة الحكمة بالمعنى الاول وهي كلما كانت اكثر واشد فهي افضل بخلاف المعنى الاول واما قوة الغضب فاعتدالها ان يصير انقباضها وانبساطها على موجب اشارة الحكمة والشريعة وكذلك قوة الشهوة واما قوة العدالة فهي في ضبط قوة الغضب والشهوة

تحت اشارة الدين والعقل فالعقل النظري منزلته منزلة المشير الناصح وقوة العدل وهي القدرة الثانية منزلتها منزلة المنفذ والممضي لاحكامه واشاراته وقوتا الغضب والشهوة هما اللذان ينفذ فيهما الحكم والاشارة وهما كالكلب والفرس للصياد حيث ينبغي ان يكونا في الحركة والسكون والقبض والبسط والاخذ والترك مطيعين له منقادين لحكمه واما قوة الغضب فيعبر عن اعتدالها بالشجاعة والله تعالى يحب الشجاع فان مالت الى طرف الافراط سمي تهورا وان مالت الى النقصان سمي جبنا ويتشعب من اعتدالها وهو العفة خلق الكرم والنجدة والشهامة والحلم والثبات وكظم الغيظ والوقار وغير ذلك واما افراطها فيحصل منه خلق التهور والصلف والبذخ والاستشاطة والكبر والعجب واما تفريطها فيحصل منه الجبن والمهانة والذلة والخساسة وضعف الحمية على الاهل وعدم الغيرة وصغر النفس واما الشهوة فيعبر عن اعتدالها بالعفة وعن افراطها بالشره وعن تفريطها بالخمود فيصدر من العفة السخاء والحياء والصبر والمسامحة والقناعة والورع وقلة الطمع والمساعدة و يصدر عن افراطها الحرص والوقاحة والتبذير والرياء والهتك والمجانة والملق والحسد والشماتة والتذلل للاغنياء واستحقار الفقراء وغير ذلك واما قوة العقل والحكمة فيصدر عن اعتدالها حسن العدل والتدبير وجودة الذهن ونقابة الراي واصابة الظن والتفطن لدقائق الاعمال وخفايا آفات النفوس واما افراطها فيحصل منه الجربزة والمكر والخداع والدهاء ويحصل من ضعفها البله والحمق والغباوة والانخداع فهذه هي رؤس الاخلاق الحسنة والاخلاق السيئة المعبر عنها في حديث عذاب القبر للمنافق برؤس التنين ومعنى حسن الخلق في جميع انواعها الاربعة وفروعها هو التوسط بين الافراط والتفريط والغلو والتقصير فخير الامور اوسطها وكلا طرفي قصد الامور ذميم قال الله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وقال اشداء على الكفار رحماء بينهم ومهما انحرف بعض هذه الامور عن الاستقامة الى احد الجانبين فبعد ما لم يتم مكارم الاخلاق ومما يجب ان يعلم في هذا المقام ان قوة النفس غير شرفها كما اشير اليه وكل منهما قد يزيد في الاخر وقد يتفق لوازمها اما ان كل من شرف النفس وقوته وقد يزيد على الاخر فلان الشجاعة مثلا قد يصدر لكبر النفس واحتقار الخصم واستبعاد الظفر به وقد يصدر لشرف النفس والترفع عن المهانة والذلة كما قال الفيلسوف النفوس الشريفة تابى مقارنة الذلة ويرى حيوتها في ذلك موتها وموتها فيها حيوتها فان كانت من قوة النفس فلابد فيها من الحكمة لان الشجاعة من هذا الوجه عبارة عن مطاوعة النفس غريزتها العقلية الحكمية في الاقدام والاحجام والجبن وهوان يطاوع في الاحجام وهو لازم لقوة النفس مع جهلها واما ان القوة والشرف فلا يتفقان في اللوازم فكذلك مثل حب الرياسة في النفس الشريفة وفي النفس القوية الجاهلة فان الجاهل القوي لجهله يظن بنفسه كونه اهلا لما ليس اهلا له ولقوة نفسه يقدم على طلبها وغنى النفس قد يكون لقوتها وعلمها بالقدرة على دفع الحاجات او فاتها وقد يكون لشرفها وقلة التفاتها الى الموجود واهتمامها بالمفقود وفقر النفس كذلك قد يكون لضعفها وظنها الفقد عند الحاجة وقد يكون لخستها واحتكارها والعدل لازمه لشرف النفس خصوصا مع القوة والجور لخستها في الخسيسة المشتاقة الى جمع المال والصدق قد يلزم شرف النفس والكذب خستها والكوم للقوة مع الشرف والسفه للضعف مع الخسة وكبر الهمة لقوة النفس الشريفة ايضا والفشل وصغر الهمة لضعف النفس الخسيسة

فصل

في منازل الانسان ودرجاته بحسب قوى نفسه ان كل انسان ليشرى باطنه كانه معجون من صفات قوى بعضها بهيمية وبعضها سبعية وبعضها شيطانية وبعضها ملكية حتى يصدر من البهيمية الشهوة والشره والحرص والفجور ومن السبعية الحسد والعداوة والبغضاء ومن الشيطانية المكر والخديعة والحيلة والتكبر والعز وحب الجاه والافتخار والاستيلاء ومن الملكية العلم والتنزه والطهارة واصول جميع الاخلاق هذه الاربعة وقد عجنت في باطنه عجنا محكما لا يكاد يتخلص منها وانما يتخلص من ظلمات الثلثة الاول بنور الهداية المستفاد من الشرع والعقل واول ما يحدث في عقل الادمي البهيمية فيغلب عليه الشهوة والشره في الصبي ثم يخلق فيه السبعية فيغلب عليه المعاداة والمناقشة ثم يخلق فيه الشيطانية فيغلب عليه المكر والخديعة اولا اذ يدعوه البهيمية والغضبية الى ان يستعمل كياسته في طلب الدنيا وقضاء الشهوة والغضب ثم يظهر فيه صفات الكبر والعجب والافتخار وطلب العلو ثم بعد ذلك يخلق فيه العقل الذي به يظهر نور الايمان وهو من حزب الله تعالى وجنود الملائكة وتلك الصفات من جنود الشيطان وجند العقل يكمل عند الاربعين ويبدو اصله عند البلوغ واما سائر جنود الشياطين يكون قد سبق الى القلب قبل البلوغ واستولى عليه والفه النفس واسترسل في الشهوات متابعا لها الى ان يرد نور العقل فيقوم القتال والتطارد في معركة القلب فان ضعف العقل استولى عليه الشيطان وسخره وصار في العاقبة جنود الشيطان مستقرة كما سبقت الى النزول في البداية فيحشر الانسان حينئذ مع ابليس وجنوده اجمعين وان قوي العقل بنور العلم

والايمان صارت القوى سحرة وانخرطت في سلك الملائكة محشورة اليها وما تدري نفس باي ارض تموت **فصل في كيفية ارتقاء** المدركات من ادنى المنازل الى اعلاها الكلام في مراتب التجريد اعلم ان لكل معنى معقول ماهية كلية لا تأبى الاشتراك والعموم كالانسان مثلا فان الماهية الانسانية من حيث هي انسان طبيعة مطلقة لا يمنع تصورها عن وقوع الشركة بين كثيرين وهي من حيث هي هي لا تقتضي التوحيد والتكثير ولا المعقولية ولا المحسوسية ولا الكلية ولا الشخصية والا لم تكن مقولة على ما يقابل مقتضاه كما عرفت في مباحث الماهية ثم ان هذه الطبيعة اذا حصلت في مادة خارجية تقارنها بعض من الكيف والكم والاين والوضع ومتى وجميع هذه الامور زائدة على ماهيتها كما عرفت الا انها داخلة في التشخصات وانحاء الوجودات ولهذا زعم جمهور ان للماهية وجودا في الخارج ولاحوالها الشخصية وجود آخر وذلك لعدم معرفتهم باحوال الوجود وانحائه بل وجود الانسان بما هو انسان في الخارج هو بعينه تشخصه الخارجي المستلزم لقدر من الكم والكيف وغيرهما الا ان هذه امور زائدة على وجودها المادي لكن لما راوا ان هذه الامور متبدلة والانسانية باقية زعموا ان وجودها غير وجود الماهية ولم يتفطنوا انه كما يجوز للماهية الواحدة انحاء من الوجود واشخاص من الكون بحيث لا ينافي ذلك وحدتها النوعية ولا وحدتها العقلية التجريدية كذلك لا ينافي وحدتها العددية استحالتها في الوجود الشخصي من طور الى طور مع انحفاظ الهوية الشخصية على نعت الاتصال التدريجي كما مر بيانه ثم ان هؤلاء القوم لما راوا في اسلافهم من الحكماء الاقدمين ان انواع الادراكات كالحس والتخيل والوهم والعقل انما يحصل بضرب من التجريد زعموا ان التجريد المذكور عبارة من حذف بعض الصفات والاجزاء وابقاء البعض بل كل ادراك انما يحصل بضرب من الوجود ويتبدل الوجود الى وجود اخر مع اتحاد الماهية والعين الثابت فالوجود المادي يلزمه وضع خاص ومادة معينة ذات كم وكيف خاص واين معين والوجود الحسي وجود صوري غير ذي وضع ولا قابل لهذه الاشارات الحسية الا انه مشروط بوجود المادة الخارجية وصورتها المماثلة لهذه الصورة المحسوسة ضربا من المماثلة حتى انه لو عدمت تلك المادة الخارجية لم تكن الصورة الحسية مفاضة على قوة الحس واما الوجود الخيالي فهو وجود صوري غير مشروط بحضور المادة ولا الادراك الحسي الا عند الحدوث وهو مع ذلك صورة شخصية غير محتملة للصدق والحمل على الكثرة واما الوجود العقلي فهو صورة غير ممتنعة عن الاشتراك بين الكثرة والحمل عليها اذا اخذت مطلقة لا بشرط التعيين كالانسان العقلي المشترك بين كثيرين وكذا اجزاؤه العقلية كالسمع العقلي والبصر العقلي واليد العقلية والرجل العقلية وجميع الاعضاء العقلية على وجه لا ينافي كثرتها في بساطة تلك الصور العقلية بحسب الوجود فان الواحد العقلي قد يكون ذا معان كثيرة متخالفة المفهوم متحدة الوجود ثم انك قد علمت مما ذكرناه مرارا ان الاشياء ذوات الطبايع متوجهة الى كمالاتها وغاياتها فاعلم ان الانسان من جملة الاكوان الطبيعية مختص بان واحدا شخصيا من نوعه قد يكون مترقيا من ادنى المراتب الى اعلاها مع انحفاظ هويته الشخصية المستمرة على اتصال وليس لسائر الطبايع النوعية على هذا المنهاج لان المادة الحاملة لصورتها تنفصل عنها الى صورة اخرى من نوع اخر منقطعة عن الاولى فلا يحفظ في سائر التوجهات الطبيعية هوياتها الشخصية بل ولا النوعية ايضا بخلاف الشخص الانساني اذ ربما يكون له اكوان متعددة بعضها طبيعي وبعضها نفساني وبعضها عقلي ولكل من هذه الاكوان الثلثة ايضا مراتب غير متناهية بحسب الوهم والفرض لا بحسب الانفصال الخارجي ينتقل من بعضها الى البعض اي من الادون الى الارفع ومن الاخس الى الاشرف فيما لم يستوف جميع المراتب التي يكون للنشأة الاولى من هذه النشآت الثلث اعني الطبيعية والنفسية والعقلية لم يتخط الى النشأة الثانية وهكذا من الثانية الى الثالثة فالانسان من مبدء طفوليته الى اوان اشده الصوري انسان بشري طبيعي وهو الانسان الاول فيتدرج في هذا الوجود ويتصفى ويتلطف حتى يحصل له كون اخروي نفساني وهو بحسبه انسان نفساني وهو الانسان الثاني وله اعضاء نفسانية لا يحتاج في وجودها النفساني الى مواضع متفرقة كما اذا ظهرت في المادة البدنية حين وجودها الطبيعي فان الحواس في هذا الوجود متفرقة يحتاج الى مواضع مختلفة ليس موضع البصر موضع السمع ولا موضع الذوق موضع الشم وبعضها اكثر تجزيا من البعض واشد تعلقا بالمادة كالقوة اللامسة وهي اول درجات الحيوانية ولذا لا يخلو منها حيوان وان كان في غاية الخسة والدناءة قريبا من افق النباتية كالاصداف والخراطين وهذا بخلاف وجودها النفساني فانه اشد جمعية من هذا الوجود فنصير الحواس كلها هناك حسا واحدا مشتركا وهكذا قياس القوى المحركة ففي هذا العالم بعضها في الكبد وبعضها في الدماغ وبعضها في القلب وبعضها في الانثيين وبعضها في غير ذلك الاعضاء وفي العالم النفساني مجتمعة ثم اذا انتقل من الوجود النفساني الى الوجود العقلي وصار عقلا بالفعل وذلك في قليل من افراد الناس فهو بحسب ذلك الوجود انسان عقلي وله اعضاء عقلية كما ذا اليه وهو الانسان الثالث هذا اذا اخذ الترتيب من هذا العالم واما اذا اخذ من عالم العقل فالانسان الاول هو العقلي وبعده النفساني والثالث هو الطبيعي كما نعلم ان

الثاني

المشائين ومعلّمهم ولا مشاحة في الاصطلاحات فقد قال في كتاب اثولوجيا الانسان العقلي يفيض بنوره على الانسان الثاني الذي في العالم النفساني والانسان الثاني يشرق بنوره على الانسان الثالث وهو الذي في العالم الجسماني الاسفل فان كان هذا على ما وصفناه قلنا ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني والانسان العقلي ولست اعني هو هما لكنه اعني انه متصل بهما وانه صنمهما وذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان العقلي وبعض افاعيل الانسان النفساني وذلك ان في الانسان الجسماني كلمات الانسان النفساني وكلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان الجسماني كلتا الكلمتين اعني النفساني والعقلي الا انهما فيه قليلة نذرة لانه صنم الصنم انتهى كلامه ولا منافاة بين ما ذكرنا من ان بعض افراد الناس انسان طبيعي ثم يصير انسانا نفسانيا ثم يصير على سبيل الندرة والشذوذ انسانا عقليا وبين ما ذكره من ان في الانسان الجسماني كلتا الكلمتين فان نظرنا فيما خرج من القوة الى الفعل وصار مقامه ذلك المقام يعني مرتبته هويته الوجودية لا الذي هو بعد بالقوة ومن جهة مجرد الارتباط والاتصال وقبول الآثار وحكاية الافعال ومما يجب ان يعلم ان الانسان ههنا مجموع النفس والبدن وهما مع اختلافهما في المنزلة موجودان بوجود واحد فكانهما شيء واحد ذو طرفين احدهما متبدل داثر فان وهو كالفرع والآخر ثابت باق وهو كالاصل وكلما كملت النفس في وجودها صار البدن اصفى والطف وصار اشد اتصالا بالنفس وصار الاتحاد بينهما اقوى واشد حتى اذا وقع الوجود العقلي صارا شيئا واحدا بلا مغايرة وليس الامر كما ظنه الجمهور ان النفس عند تبدل وجودها الدنيوي الى وجودها الاخروي ينسلخ عن بدنه ويصير كعريان يطرح ثوبه وذلك لظنهم ان البدن الطبيعي الذي تدبره وتتصرف فيه تدبيرا ذاتيا وتصرفا اوليا هذه الجثة الجمادية التي يطرح بعد الموت وليس كذلك بل هذه الميتة (الجثة) خارجة عن موضوع التصرف والتدبير وانما هو كثفل ودردي يقع مدفوعا عن فعل الطبيعة كالاوساخ وما يجري مجراها او كالاشعار والاوبار والقرون والاظلاف مما تحصله الطبيعة خارجا عن ذاتها لاغراض خارجية كالدار يبنيها الانسان لا كاصل الوجود بل لدفع الحر والبرد وسائر ما لا يمكن التعيش بدونها في هذا العالم مع انها لا تسري الحيوة الانسانية فالبدن الحقيقي هو الذي يكون سريان نور الحس والحيوة فيه بالذات لا بالعرض ونسبته الى النفس نسبة الضوء الى الشمس ولو كانت هذه الجثة الساقطة مما سرت فيه قوة الحيوة بالذات لا كالظرف والوعاء لما بقيت مطروحة منهدمة كالدار التي خربت لارتحال صاحبها منها وبالجملة حال النفس في مراتب تجردها كحال المدرك الخارجي اذا صار محسوسا ثم متخيلا ثم معقولا فكما ان قولهم لكل ادراك ضرب من التجريد وان تفاوتت مراتب الادراكات بحسب مراتب التجريدات معناه هو الذي ذكرناه من ان التجريد للمدرك ليس عبارة عن اسقاط بعض صفاته وابقاء البعض بل عبارة عن تبديل الوجود الادنى الانقص الى الوجود الاعلى الاشرف فكذلك تجرد الانسان وانتقاله من الدنيا الى الاخرى ليس الا تبديل نشأته الاولى الى نشأة ثانية وكذا النفس اذا استكملت وصارت عقلا بالفعل ليس بان تسلب عنها بعض قواها كالحساسة ويبقى البعض كالعاقلة بل كلما تستكمل وترتفع ذاتها كذلك تستكمل وترتفع سائر القوى معها الى انه كلما ارتفع الوجود للشيء صارت الكثرة والتفرقة فيه اقل واضعف والوحدة والجمعية فيه اشد واقوى ويؤيد ما ذكرنا قول هذا الفيلسوف بعد الكلام الذي نقلناه فقد بان ان الانسان الاول حساس الا انه بنوع اعلى وافضل من الحس الكائن في الانسان السفلي وان الانسان السفلي انما ينال الحس من الانسان الكائن في العالم الاعلى العقلي كما بينا واوضحنا فانا بينا كيف يكون الحس في الانسان وكيف لا يستفيد الاشياء العالية من الاشياء السفلية بل هي المستفيدة من الاشياء العالية لانها متعلقة بها فلذلك صارت هذه الاشياء متشبثة بتلك الاشياء في جميع حالاتها وان قوى هذا الانسان انما هي مستفادة من الانسان العالي وانها متصلة بتلك القوى غير ان لقوى هذا الانسان محسوسات غير محسوسات قوى انسان العالم وليست تلك المحسوسات اجساما ولا ذلك الانسان يحس ويبصر مثل هذا الانسان لان تلك المحسوسات وذلك البصر خلاف هذه لانه يبصر الاشياء بنوع افضل وارفع من هذا النوع وهذا البصر ولذلك صار ذلك البصر اقوى واكثر نيلا للاشياء من هذا البصر لان ذلك البصر يبصر الكليات وهذا البصر يبصر الجزئيات لضعفه وانما صارت ذلك البصر اقوى من هذا البصر لانه يقع على اشياء اكرم واشرف وابين واوضح من الابدان فلذلك صار ذلك الحس وذلك البصر اقوى واكثر معرفة وصار هذا البصر ضعيفا لانه انما ينال اشياء خسيسة دنية وهي اصنام لتلك الاشياء العالية ونصف تلك الحساسات فاقول انها عقول ضعيفة وضعف تلك العقول فعقول حسائس قوية على ما وصفناه من انه كيف يكون الحس في الانسان العالي انتهى وقال في موضع آخر من ذلك الكتاب فان كانت النفس على هذه الصفة اي ان فيها كلمات الفواعل فلا محالة ان في النفس الانسانية كلمات فواعل تفعل الحيوة والنطق واذا صارت النفس الهيولانية اي الساكنة في الجسم على هذه الصفة قبل ان يسكن فيه فهو انسان

هناك لا محالة فاذا صارت في البدن صنم انسانا اخر ونفسه على ما يمكن ان يقبل ذلك الجسم من صنم الانسان الحق وكما ان المصور يصور صورة الانسان الجسمانى في مادتها وفي بعض ما يمكنه ان يصور فيه ويحرص على ان ينقش تلك الصورة ويشبهها بصورة هذا الانسان على نحو ما يمكن ان يقبل العنصر الذى يصورها فيه فيكون تلك الصورة انما هي صنم لهذا الانسان الا انها دونه وانقص منه بكثير وذلك انه ليس فيه كلم الانسان فواعل ولا حيوة ولا حركة ولا حالاته ولا قواه فكذلك هذا الانسان الحسى انما هو صنم لذلك الانسان الاول الحق الا ان المصور هي النفس فقد حرصت ان يشبه هذا الانسان بالانسان الحق وذلك انها جعلت فيه صفات الانسان الاول الا انها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نذرة وذلك ان قوى هذا الانسان وحيوته وحالاته ضعيفة وهي في الانسان الاول قوية جدا و للانسان الاول حواس قوية ظاهرة اقوى وابين واظهر من حواس هذا الانسان لان هذه انما هي اصنام لتلك كما قلنا مرارا فمن اراد ان يرى الحق الاول فينبغي ان يكون خيرا فاضلا وان يكون له حواس لا تنخفش عند اشراق الانوار الساطعة عليها لان الانسان الاول نور ساطع فيه جميع الحالات الانسانية الا انها فيه بنوع افضل واشرف واقوى وهذا الانسان هو الانسان الذى حده افلاطن الالهي لانه زاد في حده فقال انه الذى يستعمل البدن ويعمل اعماله باداة بدنية فهذه النفس تستعمل البدن اولا فاما النفس الشريفة الالهية فانها تستعمل البدن استعمالا ثانيا اى بتوسط النفس الحيوانية وذلك انه اذا صارت النفس الحيوانية ملكوتية اتبعتها النفس الناطقة الحسية واعطتها حيوة اشرف واكرم ولست اقول انها انحدرت من العلو لكنى اقول انها زادتها حيوة اشرف واعلى من حيوتها لان النفس الحسية الناطقة لم تبرح عن العالم العقلى لكنها تتصل بهذه الحيوة وتكون هذه متعلقة بتلك فتكون كلمة تلك متصلة بكلمة هذه النفس و لذلك صارت كلمة هذا الانسان وان كانت ضعيفة خفية اقوى واظهر لاشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها فان قال ان كانت النفس هي في العالم الاعلى حساسة فكيف يمكن ان يكون في الجواهر الكريمة العالية حس وهو موجود في الجوهر الادنى قلنا ان الحس الذى في العالم الاعلى اى في الجوهر الاكرم العقلى لا يشبه هذا الحس الذى في هذا العالم الدنى وذلك انه لا يحس هناك هذا الحس الدنى لانه يحس هناك على نحو مذهب المحسوسات التي هناك ولذلك صار حس هذا الانسان السفلى متعلقا بحس الانسان الاعلى ومتصلا به فانما ينال هذا الانسان الحس من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالية والحس الكائن في النفس التي هناك متصل بالحس الكائن في النفس التي هيهنا ولو كانت في العالم الاعلى اجسام كريمة مثل هذه الاجسام لكانت النفس تحس بها وتنالها ولكان الانسان الذى يحس بها وينالها ايضا فلذلك صار الانسان الثاني الذى هو صنم للانسان الاول في عالم الاجسام يحس بالاجسام ويعرفها بان في الانسان الاخر الذى هو صنم للانسان الاول كلمة الانسان الاول وفي الانسان الاول كلمات الانسان العقلى انتهى كلامه واراد بالانسان الاول هيهنا الانسان النفسانى فانه اول بالاضافة الى هذا الانسان النفسانى فانه اول بالاضافة الى هذا الانسان الجسمانى **فصل** في ان قوى النفس المتعلقة بالبدن بعضها اقل قبولا للتجزى وبعضها اكثر قبولا للتجزى وانها كيف تكون مع تبدلها وتبدل افاعيلها شخصية منسوبة الى نفس شخصى وكذا البدن كيف يبقى بدنا شخصيا مع تبدله في كل حين قد علمت ان وجودات الاشياء متفاوتة في الكمال والنقص وان قاعدة الامكان دلت على ان كل مرتبة من مراتب الوجود التي تكون متوسطة بين اعلى الموجودات وادناها هي واجبة التحقق في العالم وقد اوضحنا ذلك فيما سبق حيث فصلنا انواع الجمادات والنباتات والحيوانات وان انواعها متفاوتة الوجود واخر كل افق من الثلثة متصل باول الافق الذى بعده فاعلم هيهنا ان كل حقيقة جمعية تاليفية كالحقيقة الانسانية المشتملة على جزء اعلى كالنفس وجزء ادنى كمادة البدن فلا بد ان يكون الارتباط بينهما بمتوسط مناسب للطرفين جا لواسطة فاذن في الانسان قوى مختلفة بعضها ادراكية وبعضها تحريكية والادراكية بعضها عقلية وبعضها وهمية وبعضها خيالية وبعضها حسية والتفاوت بين هذه الاقسام بالشدة والضعف ظاهر مكشوف وان اشدها تجردا هي العقلية ثم الوهمية ثم الخيالية ثم الحسية والحسيات خمسة مشهورة وفيها ايضا تفاوت بالكمال والنقص واشدها تعلقا بالمادة هي اللمسية ثم الذوقية ثم الشمية ثم السمعية ثم البصرية وكل من هذه الاقسام الثمانية لا يخلو من تفاوت بين افرادها وكذلك القوى التحريكية كالغضبية والشهوية والنباتية بعضها اشد تعلقا بالمادة من البعض وكلما كانت اشد تعلقا بالمادة كانت اكثر تجزيا وكلما كانت اقل تعلقا بها كانت اقل انقساما والنفس وان كانت بحسب ذاتها المجردة غير قابلة للتجزى والانقسام لكنها من جهة اتصالها بالبدن قابلة للتجزى والانقسام قال الفيلسوف الاكرم ان النفس تتجزى بالعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت التجزية بتجزى الجسم كقولك ان الجزء المفكر غير الجزء البهيمى وجزؤها الشهوانى غير جزئها الغضبى فالنفس انما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها اى بتجزى الجسم الذى هي فيه فاما هي بعينها فانها لا تقبل

التجزية البتة فاذا قلنا ان النفس متجزية فانما نعني بذلك انها في كل جزء من اجزاء الجسم لانها تتجزى بتجزي الجسم والدليل على ذلك
اعضاء البدن وذلك ان كل عضو من اعضاء البدن حساس وانما يكون حساسا دائما اذا كانت قوة النفس فيه فاذا كانت قوة
النفس الحساسة في جميع الاعضاء ذوات الحس قيل لتلك القوة انها تتجزى بتجزي الاعضاء كما وصفنا قوله واعلم ان هذه القوى المتقدمة
هي مجتمعة في النفس متفرقة في البدن انه لا بد لكل منها مما يناسبه من الاعضاء فان العضو الذي هو آلة للبصر مثلا لا يمكن ان يكون مثل
العضو الذي هو آلة السمع وكذا العضو الذي يصلح لان يكون فيه موضع الغضب غير الذي يصلح ان يكون محل الشهوة وهكذا القياس
في غيرها من الاعضاء واما اللمس فلكونها قوة سافلة دنية من جنس اوائل الكيفيات العنصرية فاكثر الاعضاء ... لقبولها لهذا
تثبت فيها قال الفيلسوف ان لكل قوة من قوى النفس موضعا معلوما من مواضع البدن يكون فيه لا انها تحتاج الى المواضع لثباتها
وقوامها لكنها تحتاج اليها لظهور فعلها من ذلك المكان المتهيئ لقبول فعلها لانها انما تهيئ العضو بالهيئة التي تريد ان تظهر فعلها
منه فاذا هيات النفس على نحو اختلاف هيئة الاعضاء وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها بل هي بسيطة ذات قوة تعطي الابدان
القوى اعطاء دائما وذلك انها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب فلما صارت النفس تعطي الابدان القوى وبسبب تلك القوى الا انها لانها
علة لها وصفات المعلول احرى بان تنسب الى العلة منها الى المعلول لا سيما اذا كانت شريفة تليق بالعلة اكثر مما تليق بالمعلول ونرجع
الى ما كنا فيه فنقول انه ان لم يكن كل قوة من قوى النفس في مكان معلوم من اماكن البدن وكانت كلها في غير مكان لم يكن بينها في ان
يكون داخل البدن او خارجا منه فرق البتة فيكون البدن المتحرك الحساس لا بغيرها وهذا قبيح وهذا يعرض من هذا ايضا انا لا نعلم
كيف يكون اعمال النفس الكائنة بالآلات الجسمانية اذا صارت قواها ليست في البدن انتهى واما الاشكال في ان المتبدلة الوجود
كيف تكون باقية بالعدد لنفس واحدة شخصية فانما ينحل بان الاشياء المتبدلة الهويات يحفظ وحدتها الشخصية بامر وحداني ذاتي
نسبته اليها نسبة الروح الى البدن ونسبة الصورة الى المادة وقد مرت الاشارة مرارا الى ان التركيب بين المادة والصورة اتحادي وكذا بين
النفس والبدن لانها تمامه وتمام الشيء هو هو على وجه اقوى واكمل فكل واحد من القوى النازلة السفلية يحفظ هويتها المتجددة بهوية
ثابتة هي اصل هويتها وهي قوة اخرى فوقها وهكذا الى ان ينتهي الى امر ثابت الذات من كل وجه وبهذا يندفع الاشكال الذي يرد في
اللامسة من ان اللمس لا يكون الا بتغير العضو اللامس عن مزاجه بورود كيفية هي ضد كيفية المزاجية الملموسة ايضا لان المثل لا يدرك المثل
اذ كل احساس انفعال والشيء لا ينفعل عن مثله وايضا يلزم اجتماع المثلين وهو ايضا محال كاجتماع الضدين فعلى اي تقدير منهما يلزم
بطلان الكيفية الاولى عند ورود الثانية ويبطل ببطلانها القوة اللمسية التي فيها والادراك لا يكون الا ببقاء المدرك مع الصورة
المدركة ووجه دفعه ان القوة اللمسية وان انعدمت وتجددت امثالها لكن القوة الادراكية التي هي فوقها تجمع السابقة فتدرك
بالسابقة الامر اللاحق وتحفظهما معا وان بطل السابق حين ورود اللاحق قال الفيلسوف فقوة النفس على ضربين احدهما يتجزى بتجزي الجسم
البدن مثل القوة النامية والقوة التي هي شهوانية فانهما منبثتان في سائر الجسم من النبات والقوى المتجزية بتجزي الجسم تجمعها قوة اخرى
ارفع منها واعلى فقد يمكن اذن ان يكون قوة النفس المتجزية بتجزي الجسم غير متجزية بالقوة التي فوقها التي لا تتجزى وهي اقوى القوة المتجزية
مثل الحساس فانها قوة من قوى النفس يتجزى بتجزي الآلات الجسمانية وكلها يجمعها قوة واحدة هي اقوى الحواس وهي ترد عليها بتوسط
الحواس وهي قوة لا تتجزى لانها لا تفعل فعلها بآلة لشدة روحانيتها ولذلك صارت الحساس كلها ينتهي اليها فتعرف الاشياء التي تؤدي
اليها الحواس وتميزها معا من غير ان ينفعل آثار الاشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوة تعرف الاشياء المحسوسات وتميزها معا
في دفعة واحدة انتهى اقول ان ما ذكره تحقيق شريف نافع جدا ينتفع به في كثير من المطالب منها اثبات المعاد الجسماني وحشر الاجساد
كلها حتى النبات والجماد ومنها كيفية ارتباط المعلولات بعللها ومنها كيفية بقاء الانسان مع تبدل ذاته في كل آن وهي التي عجز عن
دركها الشيخ الرئيس بفرط ذكائه وشدة فهمه ولطافة طبعه فقال عند سؤال بهمنيار عنه في تجويز تبدل الذات لا يلزمني جوابك لاني
لست بمسؤول عنه حين الجواب واعلم ان هذه الدقيقة وامثالها من احكام الموجودات لا يمكن الوصول اليها الا بمكاشفات باطنية
ومشاهدات سرية ومعاينات وجودية ولا يكفي فيها حفظ القواعد البحثية واحكام المفهومات الذاتية والعرضية وهذه المكاشفات
والمشاهدات لا تحصل الا برياضات ومجاهدات في خلوات مع توحش شديد عن صحبة الخلق وانقطاع عن اغراض الدنيا وشهواتها
الباطلة ومرتفعاتها الوهمية واماناتها الكاذبة واكثر كلمات هذا الفيلسوف الاعظم مما يدل على قوة كشفه ونور باطنه وقربه ...

عند الله وانه من الاولياء الكاملين ولعل اشتغاله بامور الدنيا وتدبير الخلق واصلاح العباد وتعمير البلاد كان عقيب تلك الرياضات و
المجاهدات وبعد ان كملت نفسه وتمت ذاته وصار في كمال ذاته بحيث لم يشغله شان عن شان فاراد الجمع بين الرياستين وتكميل النشاتين
فاشتغل بتعليم الخلق وتهذيبهم وارشادهم سبيل الرشاد تقربا الى رب العباد واما الشيخ صاحب الشفا فلم يكن اشتغاله بامور الدنيا
على هذا المنهاج والعجب انه كلما انتهى بحثه الى تحقيق الهويات الوجودية دون الامور العامة والاحكام الشاملة تبلّد ذهنه وظهر منه العجز
وذلك في كثير من المواضع منها منعه الحركة في مقولة الجوهر فانه زعم انها توجب خروج الموضوع عن مهيته الى مهية اخرى فلو تحرك زيد مثلا
في انسانيته لزم عند خروجه من الانسانية الى نوع اخر مع انه لا بد في الحركة من بقاء الموضوع وذلك لذهوله عن احوال الوجودات وان المهية
واحدة قد يكون انحاء متفاوتة من الوجود بعضها اتم من بعض بل يجوز ان يكون لشخص واحد انحاء واطوار كثيرة من الوجود نعم لو كان الوجود كما
زعمه جمهور المتاخرين امرا انتزاعيا كان الامر كما زعمه وليس كذلك على ما علمت ومنها انكاره للصور المفارقة الافلاطونية وقد سبق تحقيقها
في مباحث المهية ومنها انكاره لاتحاد العاقل بالمعقول وكذا اتحاد النفس بالعقل الفعال وقد مر اثباتهما في مباحث العقل والمعقول ومنها
تبلّد ذهنه من تجويز عشق الهيولى للصورة وقد اثبتناه ومنها انكاره تبدل صور العناصر الى صورة واحدة معتدلة الكيفية وقد علمت في مبحث
المزاج بيانه ومنها عجزه عن اثبات حشر الاجساد وسيأتي بيانه ومنها رسوخ اعتقاده في سرمدية الافلاك والكواكب وازليتها باشخاصها مع
صورها وموادها ومقاديرها واشكالها والوانها وانوارها كل منها بحسب التشخص الا الحركات والاوضاع فانها قديمة عنده بالنوع وكذا
هيولى العنصريات وقد مر بيان حدوثها بالبراهين ومنها انه سئل بهمنيار في بعض اسئلته ما السبب في ان بعض قوى النفس مدركة و
بعضها غير مدركة مع ان الجميع قوى لذات واحدة فقال في الجواب اني لست احصل هذا وذلك لانه لم يحصل بعد الوحدة الجمعية للبسائط
المجردة وقد مر في مباحث النفس انها العاقلة والمتخيلة والحاسة والمحركة ومنها ايضا سائله قائلا لو انعم لشيء ثابت في سائر الحيوان والنبات
كانت المنة اعظم فقال لو قدرت ومنها انه سئل هل تشعر الحيوانات الاخر سوى الانسان بذواتها وما البرهان عليه ان كان كذلك فقال
يحتاج ان تفكر في ذلك ولعلها لا تشعر الا بما تحس او تتخيل ولا تشعر بذواتها او لعلها تشعر بذواتها بالآلات ولعل هناك شعورا ما يشترك
بين الاظلال يجب ان تفكر في هذا هذا كلامه في هذا المقام وقد علمت فيما سبق من طريقتنا ان نفوس الحيوانات التي لها قوة التخيل بالفعل
ليست مادية فهي مدركة لذواتها على الوجه الجزئي لان ذواتها ليست لغيرها وكلما كان وجوده له لا لغيره فهو مدرك لذاته كما مر في مباحث
العلم ولا يلزم من ذلك كونها جواهر عقلية اذ التجرد عن المادة اعم من العقلية والعام لا يوجب الخاص ويقرب من ذلك انه سئل ان جاز ان تدرك
قوة جسمانية ان هذا الذئب مهروب عنه وان هذا الشيء مخوف منه فجاز ان تدرك المعاني المعقولة لان هذه ايضا معان لا يجوز ان تحل جسما
اذ لا مقدار لها والذي يمنع ادراك المعقولات بآلة جسمانية هو انها ليست ذوات مقدار وصورة الخوف والاذى كلها لا مقدار لها فاجاب
عنه بانه من يقول هذا الخوف والهرب كلها معان جزئية محتاج الى ضرب من التجريد حتى تصير عقلية وهذا جواب غير نافع وكلام مجمل فان اصل
الاشكال بان الخوف والهرب والشهوة والغضب والمحبة وما يجري مجراها كلها من قبيل المعاني الغير القابلة للقسمة وليست من قبيل الامور ذوات
الاوضاع والاشكال والمقادير والاطراف فكيف تحل في الجسم وهي لا تقبل الوضع والانقسام لا بالذات ولا بالعرض كالسواد والطعم والرائحة
وحكمها قبل التجريد حكم كثير من الاشياء بعد التجريد فالحق في الجواب ان يقال مدرك هذه المعاني الوحدانية لا بد ان تكون قوة حيوانية غير حالة
في الاجسام ولا يلزم ان تكون عقلية كما مر ومنها انه سئل ان ما قيل ان الصور الكلية اذا حصلت لشيء صار ذلك الشيء بها عقلا امر عجيب فان
الشيء انما يصير عقلا بان يتجرد غاية التجرد وكيف يدخل على شيء غير مجرد ما يجرده فان قوله يصير به الشيء عقلا معناه يصير به الشيء مجردا فاجاب
بان معنى صار ليس انه صار بل معناه انه دل على كونه كذلك وهذه كلمة تستعمل مجازا اقول انما ارتكب الشيخ هذا التجوز البعيد لان
النفس الانسانية عنده مجرد عقلي من اول الفطرة حين حدوثها في الشهر الرابع للجنين وليست كذلك كما سبق بل انها في اوائل الامر خيال بالفعل
عقل بالقوة ثم تصير بتكرر الادراكات وانتزاع المعقولات من المحسوسات والكليات من الجزئيات صائرة من حد العقل بالقوة الى حد العقل
بالفعل فيحول وتنتقل في انها في هذه الاستحالة الجوهرية من القوة الخيالية الى القوة العقلية ثم لا يخفى ان الكلمات المنقولة من القدماء
الناصة في هذا الباب كثيرة لا تقبل التاويل ولا يمكن حملها على المجازات ومنها انه قال في مراسلة وقعت بينه وبين بعض تلامذته وقد
سئل عن اشياء اني قد تاملت هذه المسألة فاستحجمتها واجبت عن بعضها بالمقنع وعن بعضها بالاشارة ولعلي تحيرت عن جواب
بعضها اما الشيء الثابت في الحيوان ولعله اقرب الى درك البيان واما في النبات فالبيان اصعب واذا لم يكن ثابتا كان تميزه ليس بالنوع

فيكون بالعدد ثم كيف بالعدد اذا كان استمرارها في مقابلة الثبات غير متناه القسمة بالقوة وليس قطع اولى من قطع فكيف يكون عدد غير
متناه متجددا في زمان غير محصور فلعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون العنصر ثابتا وليس الكم يجد على عنصر واحد بل يرد عنصر على عنصر
بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون لها ان تلبسها مادة واكثر منها تلبسها وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ولعل
الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة اولى تثبت الى اخر مدة بقاء التشخص وكيف يكون هذا واجزاء النامي تتزايد على السواء فتصير كل واحدة
من المتشابهة الاجزاء اكثر مما كان والقوة سارية في الجميع ليست قوة البعض اولى بان يكون الصورة الاصلية دون قوة البعض الاخر فلعل
قوة السابق وجودا هو الاصل والمحفوظ لكن نسبتها الى السابق كنسبة الاخرى الى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد
في الحقيقة بل كل جزء ورد دفعة هو اخر بالتشخص متصل بالاول ولعل الاول هو الاصل يفيض منه الثاني شبيها له فاذا بطل الاصل بطل
ذلك من غير انعكاس ولعل هذا يصح في الحيوان او اكثر الحيوان ولا يصح في النبات لانها لا تنقسم الى اجزاء كل واحد قد يستقل في نفسه او لعل
للحيوان والنبات اصل غير مخالط لكن هذا مخالف للراي الذي يظهر منا او لعل المتشابه في الحس غير متشابه في الحقيقة او لعل النبات لا واحد
فيه بالتشخص مطلقا الا زمان الوقوف الذي لا بد منه فهذه اشراك وحبائل اذا حام حواليها العقل وفرغ اليها ونظر في اعطافها وجب ان
ان يجد من عند الله مخلصا الى جانب الحق انتهت عبارته اقول قد ظهر من هذه الترديدات انه كان عاجزا من تصحيح الحركة الكمية في النبات
بل في الحيوان ايضا بناء على العجز عن اثبات امر ثابت فيهما يكون موضوع هذه الحركة لان النفس لهما عنده حالة في مادتها الجسمانية وكم الجسم
اذا استبدل بالزيادة او النقصان يتبدل بتبدله كل ما يحل فيه وانت قد وقفت على تحقيق ذلك فيما سبق والعجب انه قد جرى الحق على لسانه
في جملة هذه الاحتمالات والشقوق الفاسدة ولم يثبت فيه على الترديد وهو قوله او لعل للحيوان والنبات اصل غير مخالط ولم يعلم ان هذا
هو الراي المحقق الذي لا يعتريه شك ولا ريب اما الحيوان فلما ظهر بالبراهين القطعية ان له نفسا غير مخالطة بجسمه واما النبات فلما
مر من القوة المتجددة في الامور الطبيعية متصلة بما فوقها من قوة ثابتة غير متجددة وقد سبق ايضا ان المادة المقدارية داخلة في هوية
ما له صورة طبيعية كاملة على سبيل الابهام فلا يقدح تبدلها في استمراره هوية شخصية ومنها انه لما لم يظفر باثبات تجرد
القوة الخيالية للانسان صار متحيرا في بقاء النفوس الساذجة الانسانية بعد البدن فاضطر تارة الى القول ببطلانها كما في بعض
رسائله المسمى بالمجالس السبعة على انه معترف بان الجوهر الغير الجرمي لا يبطل ببطلان الجسد وتارة الى القول بانها باقية من جهة ادراكها
لبعض الاوليات والعموميات وكل من له قدم راسخ في الفلسفة يعلم ان النشاة الاخرة نشاة ادراكية علمية والنفوس العقلية فوقها بادراك
العقليات والشيء لا يمكن ان يوجد بالمعنى العام ما لم يتعين ولم يتشخص واي سعادة للنفس في ادراك الشيء والممكن العام او الخاص او
بادراك ان الكل اكثر من جزئه او بان المساوي مساو وما لم يجر مجرى هذه وكما ان في هذا العالم لا يمكن وجود امر بمجرد كونه جوهرا مطلقا
او كيفا مطلقا ما لم يتحصل نوعا مخصوصا له صورة مخصوصة فكذا لا يوجد شيء في العالم العقلي بان يكون احد موجودات ذلك العالم
بمجرد كونه شيئا ما او ممكنا ما او جوهرا ما لم يصر ذاتا عقلية مخصوصة ومنها انه زعم ان النفوس الفلكية لم يبق لها كمال منتظر
الا في اسهل غرض وايسر عرض وهي النسب الوضعية لاجسادها وهذا عند البصير المحقق راي سخيف واعتقاد فاسد فان النفس ما دام
وجودها النفسي ناقصة الذات غير تامة الهوية مفتقرة الى الجسم ليصير آلة لها في تحصيل كمالها الوجودي متشبثة به لضعف وجودها
ولتشبثها باستعمالها وتحريكها اياه للخروج من القوة الى الفعل في تجوهرها لا في امر خارج عن تجوهرها ووجودها غاية الخروج كالا فاضات
وكيف يسوغ عند العارف البصير ان يحبس جوهر عقلي بعلاقة جرمية مهاجرا عن عالمه النوري الى عالم الظلمات لاجل تحصيل اضافات
ونسب ضعيفة مع ان عندهم ان العالي لا يلتفت الى السافل ومنها انه ذهب الى امتناع الاستحالة الجوهرية ومع ذلك اعترف بان
النفس اذا استكملت وتجردت عن البدن تصير عقلا ويسقط عنها اسم النفس ولم يعرف ان نفسية النفس ليست اضافة زائدة على وجودها
كالملك والربان حتى اذا زالت عنها الاضافة بقي وجودها كما كان بل نفسية النفس انما هي نحو وجودها واذا اشتدت في وجودها
وكملت ذاتا عقلية صار وجودها وجودا اخر وهذا بعينه استحالة ذاتية وانقلاب جوهري وقد انكرها ومنها انه لم يعرف
معنى العقل البسيط ولم يحصل مفاده على الوجه الذي قررناه بل زعم انه عبارة عن ادراك المعقولات دفعة بلا ترتيب زماني بل
بترتيب علي ومعلولي وبان يعلم العاقل من ذاته صورة بعد صورة دفعة بلا زمان قال في التعليقات العقل البسيط هو ان يعقل
المعقولات على ما هي عليه من مراتبها وعللها دفعة واحدة بلا انتقال في المعقولات من بعضها الى بعض كالحال في النفس بان يكتسب علم

بعضها من بعض بانه يعقل كل شيء ويعقل اسبابه حاضرة معه فاذا قيل للاول عقل وقيل على هذا المعنى البسيط انه يعقل الاشيا بعللها واسبابها حاضرة معها من ذاته بان يكون صدور الاشياء عنه اذا عقلها اضافة المبدء لا بان يكون تلك فيه حتى يكون صور الاشياء المعقولة في ذاته وكانها اجزاء ذاته بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة عن عقلية والمعقولات البسيطة هي ان يكون كلها على ماهي عليه من ترتب بعضها على بعض وعلية بعضها لبعض حاصلة له دفعة واحدة على انها صادرة عنه اذ هو مبدء لها والمثال في ذلك كما نقرء كتابا فنسئل عن علم مضمونه فيقال لك هل تعرف ما في الكتاب تقول نعم اذ كنت تتيقن انك تعلم ويمكنك تاديته على تفصيل والعقل البسيط هو المتصور بهذه الصورة وليس في العقول الانسانية عقل على هذا المثال ويكون متصورا بصور المعقولات جملة بالعدد دفعة واحدة اللهم الا ان يكون نبيا والعلم العقلي هو بلا تفصيل زماني والنفساني هو بالتفصيل انتهى كلامه ولقد كرر الكلام في كتاب التعليقات في بيان العقل البسيط واكثر ذكر ذلك الا انه لم يزد في الفرق بينه وبين العلم النفساني الا بان المعقولات هيهنا مترتبة بترتيب زماني وهناك مترتبة ترتيبا سببيا ومسببيا وان العاقل لها هيهنا مبدء قابلي وهناك مبدء فاعلي ولم يتيسر له حقيقة معناه وانه كل المعقولات مع بساطته كما هو حق معنى البساطة لان ذلك مدرك عزيز المنال ومرتقى صعب شريف المثال والله ولي الفضل والافضال وبيده مفتاح ومنها انه ابطل واحال كون الصورة الجوهرية المفارقة علوما تفصيلية للواجب بالاشياء بناء على زعمه انها امور منفصلة عنه تعالى مباينة الذوات لذاته فكيف يكون لوازم الاول تعالى فاذا لم يكن من اللوازم كان تحصلها عنه مسبوقا بصور اخرى فيتسلسل ويتضاعف الصور الى غير نهاية فجعل علمه تعالى اعراضا حالة في ذاته معتذرا بان ذاته لا تنفعل منها ولا تستكمل بها وقد علمت فساد مازعم وان الصور العقلية الجوهرية ليست منفصلة الذوات عن ذاته كما مستقصى فهذه وامثالها من الزلات والقصورات انما نشات من الذهول عن حقيقة الوجود واحكامها واحكام الهويات الوجودية وصرف الوقت في علوم غير ضرورية كاللغة ودقائق الحساب وفروع المنطق وموسيقى وتفاصيل المعالجات في الطب وذكر الادوية المفردة والمعاجين واحوال الدرياقات والكيموسات والمراهم والمسهلات ومعالجة القروح والجراحات وغير ذلك من العلوم الجزوية التي خلق الله لكل منها اهلا وليس للرجل الالهي ان يخوض في غمرتها ولهذا لما سئل سقراط عن سبب اعراضه عن العلوم التعليمية قال اني كنت مشتغلا باشرف العلوم يعني به العلم الالهي وبالجملة راس الامر وسنامه لمن اعطاه الله فطرة صافية وطبعا لطيفا وذكاء شديدا وفهما ثاقبا واستعدادا بالغا ان لا يشتغل بامور الدنيا وطلب الجاه والرفعة بل يكون معرضا عن الخلق طالبا للخلوة آنسا بالله آيسا عن غيره مع حضور القلب واجتماع الهمة وصرف الفكر في الامور الالهية بعد ان حصل له قبل ذلك شطر من العلوم الادبية والمنطقية والطبيعية والخلقية مما لا بد فيه للسالكين الى الله تعالى على طريق الاكتساب العلمي دون المجذوبين اليه تعالى في اول الامر بجذبة ربانية توازي عمل الثقلين واما بدون احد الامرين المذكورين فكيف يتيسر الوصول الى مرتبة الكشف العلمي والشهود القلبي في المعارف الالهية واحوال المبدء والمعاد ومعرفة النفس ومقاماتها ومعارجها الى الله تعالى مع الاشتغال بامور الدنيا وعلايقها وحبائلها قال الشيخ في بعض مراسلاته الى تلميذ التمس منه اعادة تصنيف ضاع منه في بعض الاسفار ثم من هذا المعيد ومن هذا المتفرغ من الباطل للحق وعن الدنيا للاخرة وعن الفضول للفضل فقد انشب القدر في مخاليب الغير فما ادري كيف اتخلص لقد دفعت الى اعمال لست من رجالها وقد انسلخت من العلم فانما الحظه من وراء سجف ثخين مع شكري لله تعالى فانه على الاحوال المختلفة والاهوال المتضاعفة والاسفار المتداخلة لا يخليني عن وميض يحيى قلبي ويثبت قدمي اياه احمد على ما ينفع ويضر ويسوء ويسر انتهى اقول فرضنا ان هذه الشواغل العائقة وقعت له على سبيل الجبر والاضطرار من غير ارادة منه واختيار فمن الذي صنف في العلوم الجزئية التي هي من قبيل الصناعات والحرف مجلدات اليس الاشتغال الشديد بها والخوض في غمراتها حجابا عن ملاحظة الحق وعائقا عن ملازمته والعكوف على بابه والاستجلاب لانوار علمه ومزيد احسانه

الباب العاشر في تحقيق المعاد الروحاني

والاشارة الى السعادة العقلية والشقاوة التي بازائها والى السعادة والشقاوة الغير الحقيقيتين وما قيل في بيانهما وفيه فصول

فصل في ماهية السعادة الحقيقية اعلم ان الوجود هو الخير والسعادة والشعور بالوجود ايضا خير وسعادة لكن الوجودات متفاضلة متفاوتة بالكمال والنقص فكلما كان الوجود اتم كان خلوصه عن العدم اكثر والسعادة فيه اوفر وكلما كان انقص كان مخالطته بالشر والشقاوة اكثر واكمل الوجودات واشرفها هو الحق الاول ويليه المفارقات العقلية وبعدها النفوس وادون الموجودات هي الهيولى الاولى والزمان والحركة ثم الصور الجسمية ثم الطبايع ثم النفوس ووجود كل شيء لذيذ عنده ولو حصل له وجود سببه ومقومه لكان

الذ لانه كال وجوده فيكون كال لذته بادراكه وحيث كانت الوجودات متفاوتة فالسعادات التي هي ادراكاتها تكون متفاضلة ايضا وكما ان وجود القوى العقلية اشرف من وجود القوى الحيوانية الشهوية والغضبية التي هي نفوس البهائم والسباع وغيرهما من الحيوانات فسعادتها اجل ولذتها وعشقها اتم ففوسنا اذا استكملت وقويت وبطلت علاقتها بالبدن ورجعت الى ذاتها الحقيقية وذات مبدعها تكون لها من البهجة والسعادة ما لا يمكن ان يوصف او يقاس بها اللذات الحسية وذلك لان اسباب هذه اللذة اقوى واتم والزم للذات المبتهجة اما انها اقوى فلان اسباب اللذة هي الادراك والمدرك والمدرك وقوة الادراك بقوة المدرك والقوة العقلية اقوى من القوى الحسية وعدد كانها اقوى فلانه هي محصلة لحقيقة الشيء المدرك الملائم ونايلة للبهاء المحض والخير الصرف والوجود الذي هو اصل كل موجود وفياض كل خير ونظام وكذلك ما بعده من الجواهر العقلية التي هي معشوقات بذواتها سواء عشقها غيرها ام لم يعشق واما المشتهيات الحسية فادراكها بالقوى الضعيفة الوجود الناقصة الاكوان وهو يتعلق بالظواهر والاطراف غير متوغل الى حقيقة الشيء الملائم والمدركات هي من باب الماكولات والملموسات والروايح والالوان وما اشبهها واما انها اكثر فان مدركات القوة العقلية هي كل الاشياء ومدركات القوى الحسية هي بعضها وهو المحسوسات فقط دون المعقولات وايضا ليس كل المحسوسات ملائما لذيذا للحس بل بعضها ملائم له وبعضها مناف بخلاف العقل فان كل معقول ملائم له وبه كمال ذاته وذلك لان الحسيات يقع فيه التضاد والتمانع لقصور وجوداتها وقبولها النقص والآفة واما العقليات فلها الفسحة والسعة في الوجود من غير تزاحم وتضايق واما انها الزم للذات فان الصور العقلية اذا عقلها العقل يستكمل بها ويصير ذاته ذاتها كما علمت بل كان بعضها قبل ان يقع الشعور به مقوما لذات العقل وكان غافلا عنه لاشتغاله بغيره فاذا استشعر وتنبه يرى في ذاته تلك البهاء والجمال في ذاته فصار مبتهجا بذاته غاية البهجة كما قال معلم الاول فصرت داخلا في ذاتي خارجا عن ساير الاشياء فارى في ذاتي من الحسن والبهاء والسناء وما تكل الالسن عن وصفه فوصول الالتذاذ الى هذا المستلذ العقلي اشد واوغل اذ لا اوصل الى الشيء من ذاته الى ذاته وهذه اللذة شبيهة بالبهجة التي للمبدء الاول بذاته و بلذات المقربين بذواتهم وذات مبدعهم ومعلوم ان لذة الملائكة الروحانيين بادراكاتهم النورية فوق لذة الحمار بادراك صورة الجماع والقضيم ونحن لا نشتهي تلك اللذات ما دمنا متعلقين بهذه الابدان بالوجدان بل نعلمها من جهة الاستدلال والبرهان اذ لا نتصور من ذوات المعشوقات العقلية الا بحسب مفهومات كلية ذهنية صادقة عليها ومفهوم الشيء ومهيته ومعناه غير حقيقة وجوده و هويته العينية فان مفهوم الحلاوة ليس حلوا ومهية السلطنة ليس سلطانا الا ان البرهان والعقل يدعوان الى وجود المستلذات العقلية ومعرفة العقليات في النشاة الاولى منشا الحضور العقلي لما مر ان المعرفة بذر المشاهدة وذلك لان الحجاب بيننا وبين العقليات اما عدم التفطن لها وهو الجهل واما الاشتغال بغيرها كالبدن والمواد الحسية وقواها المنطبعة فالنفس انما تتوصل اليها باكتساب العلم بحقايقها حتى تصير قوتها العقلية مستعدة بالطبع تهيوا قريبا لقبول صورها العقلية من المبدء المفارق فاذا زال المانع الخارجي بالموت اذ ليس بعد المفارقة عن البدن لصاحب المعرفة اعراض عن تلك الجهة الى جانب البدن وشواغله فيكون مجرد المعرفة باللذيذ العقلي سببا للوصول اليه والالتذاذ به عند دفع المانع وهو الاشتغال بالبدن وقد انقطع بالموت وهذا بخلاف الشعور بالمحسوسات اللذيذة فانه غير كاف للوصول اليها والاحساس بها لامكان الحجب الجسمانية بين الحواس ومحسوساتها اللذيذة والسبب فيه ضيق وجودها وضعف حصولها وفقد بعض اجزائها عن بعض وغيبته عنه فلا حضور للجسم عند نفسه ولا عند شيء آخر فكذا الجسماني القائم به من الصفات و الاعراض ولهذا ليس للاجسام بما هي اجسام حيوة ولا شعور واما الاجسام الحية فليس كونها حية هو كونها جسما انما الحيوة لها بسبب آخر يطرء عليها بسببه حي بالذات هو نفسها الحيوانية ولو كان وجود الجسم حيوة له وليس كذلك واما ما ليس بجسم وان كان ذا تعلق به فليس يمتنع ان يكون وجوده بعينه حيوته كالواجب تعالى والعقول والنفوس الفلكية والانسانية والحيوانية وليست الحيوة ما به يكون الشيء حيا غير نفس وجوده فانه من المستحيل ان يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود بل حيوة الشيء حييته كما هو طريقتنا في باب الوجود وكذا المضاف والاين والاتصال في الصورة الجسمية والنفسية والنفسية في النفس والنورية في المفارقات والتقدم والتاخر الزمانيين في الاكوان المتجددة والغرض من ايراد هذا الكلام ههنا ان يعلم ان الوجود الجسماني يصحبها الموت والغفلة والهجران والفوت سواء كان هذا الوجود من طرف المدرك المشتاق او في طرف المشتاق اليه لما فيه من قلة الحضور والوجدان وتعذر تعلق الشيء سواء كان مدركا او مدركا كان الحضور اقل والادراك انقص حتى ان شعورنا بذواتنا حين فارقنا البدن كان اشد لانه

فكان وجود كل جسم حيوة له

نعم انا

حضورنا لنا اتم واوكد واكثر الخلق لاستغراقهم بابدانهم المادية وشواغلها نسوا انفسهم كما قال تعـ نسوا الله فانسيهم انفسهم وذلك لانهم
لا يشعرون بذواتهم مع هذه العلاقة الشديدة الا مخلوطا بالشعور بابدانهم لان اتصال النفس بالبدن وارتباطها به كاتصال النور بالظل
والشعلة بالدخان والشخص بالعكس اذا قابلته مرآة لانا لا نعقل شيئا ونحن بدنيون الا والتعقل منا يشوبه التخيل فاذا انقطعت العلاقة
بين النفس والبدن وزال هذا الشوب صارت المعقولات مشاهدة والشعور بها حضوريا والعلم عينا والادراك ودية عقلية فكان الالتذاذ
بحيوتنا العقلية اتم وافضل من كل خير وسعادة وقد عرفت ان اللذيذ بالحقيقة هو الوجود وخصوصا الوجود العقلي لخلوصه عن شوب
العدم وخصوصا المعشوق الحقيقي والكمال الاتم الواجبي لانه حقيقة الوجود المتضمنة لجميع الجهات الوجودية فالالتذاذ به هو افضل
اللذات وافضل الراحات بل هي الراحة التي لا الم معها **فصل في كيفية حصول هذه السعادة ومنشأ احتجاب النفس عنها ما دامت**
في هذا العالم اعلم ان النفس انما تصل الى هذه البهجة والسعادة بمزاولة اعمال وافعال مطهرة للنفوس مزيلة لكدوراتها ومهذبة لمرآة
القلب عن ارجاسها وادناسها وبمباشرة حركات فكرية وانظار علمية محصلة لصور الاشياء ومهيئاتها فاذا استكملت بحصول معقولات
في ذاتها وخرجت ذاتها من القوة العقلية الهيولانية الى العقل بالفعل انقطعت حاجتها عن فعل الحواس واستعمال البدن وقواه ولكن لا
يزال يجاذبها البدن والقوى ويشغلها ويمنعها عن تمام الاتصال ودوح الوصال فاذا انحط عنه شغل البدن ووساوس الوهم ودعابة
المتخيلة اندفع الحجاب وزال المانع الخارجي ودام الاتصال لان النفس باقية والمبدأ الفعال باق والفيض من جهته مبذول والنفس متهيأة
والحجابان اعني الداخلي والخارجي مرتفعان اما الداخلي فهو قصور النفس وهيولانيتها وغورها في البدن واتحادها به فيخرجها من القوة الى
الفعل وصيرورتها راجعة الى ذاتها العقلية وتميزها عن البدن وقواه غاية التميز واما الخارجي وهو البدن وحواسه كغلاف فيه مرآة منصقلة
فيخرجها عن غلاف البدن بالموت فان البدن والحواس وان احتيج اليها في ابتداء الامر ليحصل بواسطتها الخيالات الصحيحة حتى تستنبط
النفس من الخيالات المعاني المجردة وتتفطن بها وتتنبه الى عالمها ومبدئها ومعادها اذ لا يمكن لها في ابتداء النشأة التفطن بالمعارف
الا بواسطة الحواس ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما فالحاسة نافعة في الابتداء عائقة في الانتهاء كالشبكة للصيد والدابة المركوبة للحركة
الى المقصد ثم عند الوصول يصير عين ما كان شرطا ومعينا شاغلا ووبالا واعلم ان سعادة كل قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها من غير عائق
وحصول كمالها من غير آفة ولا شك ان كمال كل ما هو من باب نوعه وجنسه فكمال الشهوة هو حصول مشتهاها وكمال القوة الغضبية هو
الغلبة والانتقام وكمال الوهم وسعادته هو الرجاء والتمني ولكل حاسة الاحساس بالكيفية المحسوسة التي هي من نوعه فللمس ادراك الكيفية
المزاجية المعتدلة المتوسطة بين اوائل الكيفيات الاربع اعتدالا وتوسطا قريبا من اعتدال اللامسة وتوسطها وللذوق لادراك الطعوم
المناسبة لمزاج الآلة والبدن كالحلاوات والدسومات وغيرها وللشم الروائح الطيبة وللبصر الانوار والالوان وللسمع الاصوات الموافقة
والنغمات المطربة وللخيال تصور المستحسنات وهي اما مثل المحسوسات المرتفعة الى الخيال او حكايات المعقولات المنزلة اليه وللنفس بحسب ذاتها
العقلية الوصول الى العقليات الصرفة وصيرورتها موضوعة للصور الالهية ونظام الوجود وهيئة الكل من لدن الحق الاول الى ادنى
الوجود واما كمال النفس وسعادتها بحسب مشاركة البدن ووقوعها في هذا العالم ودار البدن فبحصول العدالة بصدور افعال شاقة الها
محصلة اياها وهي ان تتوسط بين الاخلاق المتضادة فيما تشتهي ولا تشتهي وتغضب ولا تغضب لئلا تنفعل عن البدن وقواه فان المتوسط
بين الاضداد بمنزلة الخالي عنها فان الخلو المحض والبراءة الصرفة عن آثار هذه القوى غير ممكنة للنفس ما دامت في هذا الكون الدنياوي لكن
التوسط بينها بمنزلة الخلوص عنها حتى لا تنفعل عنها ولا تذعنها بل لا تحصل لها هيئة استعلائية على القوى فتخدمها وتأتمر بامرها تأتمر
بزجرها وتطيعها في جميع ما تأتي وتذر وتأتمر وتنزجر فان اذعان النفس للبدن وقواه وانفعالها عنها من موجبات شقاوتها والحرمان
عن سعادتها فان الارتباط الذي بين النفس والبدن يوجب الانفعال لكل منهما عن صاحبه فتارة تحمل على البدن فتقهره تأبيدا لامر الله
وملكوته وتارة تنساق للبدن وتنقهر عن قواه باغواء الشيطان بواسطة تلبيس الوهم وتزيينه المشتهيات الحيوانية فاذا تكرر تسليمها الانفعال
عن انفعالاتها وحدثت فيها هيئة انقيادية وعادة ردية حتى انه يعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل ذلك من دفع مفاسد
وكف اذاه واذا تكرر قمعها اله واستعلاؤها عن انقياده حدثت فيها هيئة استعلائية ديسهل بها على النفس ما لم يكن يسهل من قبل
وهذه القوة الاستعلائية انما تحصل بان تفعل الافعال التي لا بد لها من فعلها ما دامت في البدن على حد التوسط الخالي عن
الافراط والتفريط كما ان هيئة الخضوع والدناءة انما تحصل بوقوع الافعال عنها في الاطراف كالغلو والتقصير فان الاطراف مفوتات

والاوساط

والاوساط بمجلاؤنها فانها في حكم اللاأمور فافعال التوسط بمنزلة ترك الافعال البدنية وعدم الالتفات اليها كما ان الفاتر من الماء لا حار ولا بارد وهيئة الاستعلاء والترفع ليست غريبة عن طبع النفس بل الملائم لطبعها هو التجرد والتفرد بذاتها والهيئة الاذعانية كانها غريبة عن ذاتها العقلية مستفادة من المادة التي تعلقت بها فسعادة النفس وكمالها هو الوجود الاستقلالي التجرد والتصور للمعقولات والعلم بحقائق الاشياء على ما هي عليها ومشاهدة الامور العقلية والذوات النورانية ولانقاس هذه اللذات الى ما ينالها الحس من اللذات المكدرة والمشتهيات الجرمية الداثرة والمرغوبات الكثيفة الزايلة وسبب خلونا وعدم وجداننا لذة العلوم والمعارف التي قد حصلنا ها ونحن في شغل البدن هو مثل التخدير الحاصل لقوة الذوق بواسطة مرض بوليموس فيعوقها عن نيل لذة الطعوم والحلاوات الموجودة عندها فلو فرض حصول المعارف العقلية هي مقتضى طبع القوة العقلية وخاصيتها والنفس غير مستغرقة في شغل البدن ولا مشتغلة بما يورده الحواس لكانت لذة النفس بها لذة لا يدرك الوصف كنهها فانما لا يشتد الشوق والابتهاج من العرفاء بمعارفهم في هذا الآن لعدم الذوق والوجدان التام فان اللذيذ هو وجود الملائم الخارجي لا مفهومه او وجوده الذهني وانما الحاصل عند النفس ههنا من المعلومات العقلية هو نحو وجودها الضعيف الذهني وانما ضعف وجودها الذي للنفس لضعف ادراك النفس لها اما لغمودها في البدن واما لضعف تحصيل النفس اياها كما يكون بطريق الظن والقياس الغير المنتج لليقين والا فهي اقوياء الوجود شديدة الظهور والوضوح بحسب انفسها لكن هذه المعرفة الضعيفة من النفس اذا كان ضعفها من جهة لا من ضعف التحصيل وعدم البراهين والحدود الذاتية تؤدي بعد دفع غشاوة البدن الى مشاهدة المقربين ومصاحبة القديسين التي هي غاية فوق مشاهدتهم فان المعرفة التامة في هذه الدنيا بذر المشاهدة التامة في هذه الاخرة كما مر فهذه اللذة العقلية لنفس كملت في هذا العالم فان كانت منفكة عن العلوم الحقيقية منزهة عن الرذائل الخلقية ليكون مصروف الهم الى المتخيلات فلا يبعد ان يتخيل الصور الموعودة فينجر الى مشاهدتها بعد رفع البدن كما في النوم الذي هو ضرب من الموت لانه عبارة عن ترك استعمال بعض قواها المحركة والحساسة فيتمثل لها ما وصف في الجنة من المحسوسات وهذه جنة المتوسطين وسعادة الصالحين واصحاب اليمين وتلك جنة الكاملين المقربين وبالجملة البهجة تابعة للمشاهدة وحيث يخفى قدر المشاهدة يصغر قدر البهجة فكذلك حالنا في السعادة التي نعرف وجودها ولا نتصورها مشاهدة لكنا نعلم انها اذا ارتاحت نفسنا في حبوتنا الدنيا وآنست لذكر الله وفرحت بذكر صفاته العليا وافعاله العظمى وكيفية ترتيب الوجود منه على الذي نظام واحسن ترتيب على اتساق ودوام وكمال وتمام فذلك مما يدل دلالة واضحة من جهة المناسبة على ان نيل من السعادة عند فراغها عن شواغل البدن قدر ابعد به وخصوصا اذا احكمت المسائل واتقنت العلوم والمعارف على اتم وجه وابلغه كما وضع للراسخين في العلم واقل المراتب في اكتساب العلم التي يستحق بها الانسان لهذه السعادة الحقيقية على وجه الظن والتقريب لا على وجه النصوصية والتحديد ان يكتسب ههنا العلم بالمبدأ الاعلى والوجود الذي يليق به ويخصه ويعرف ايضا علمه بجميع الاشياء على وجه لا يلزم منه انفعال وقدرته على جميع المقدورات على وجه لا يوجب تغيرا ولا تكثرا في ذاته ويعرف عنايته بالاشياء الخالية عن الالتفات بغيره وعود الغرض الى ذاته ويعرف سعة رحمته وجوده وسائر صفاته الحقيقية على وجه لا يزيد شيء منها على ذاته الا الاضافات فانها زائدة لكن يشترط ان يعرف ان هذه الاضافات كالقادرية والعالمية والرازقية والمبدئية وغيرها كلها اضافة واحدة بسيطة في الوجود وان اختلفت اساميها باختلاف الاعتبارات فكما ان جميع صفاته الحقيقية راجعة الى الوجود المتأكد فكذلك جميع صفاته الاضافية راجعة الى الموجدية التامة كما سبق ويعرف العقول الفعالة التي هي كلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنفد وملئكته العلمية ويعرف النفوس الكلية التي هي كتبه وملائكته العلمية ويعرف ترتيب النظام في البداية والعود وان الوجود مترتب من الاول الى العقل ومنه الى النفوس ومنها الى الطبايع حتى ينتهي الى المواد والاجسام ثم يترتب منها صاعدا الى المعادن ثم النبات ثم الحيوان ثم الى درجة العقل المستفاد فانتهى الى ما ابتدأ منه وعاد فمن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزا عظيما ونال من السعادة قدرا جسيما وخلص من الشقاوة التي منشأها اما الاعراض عن تحصيلها مع المكنة والاستعداد والانحراف عن طريق الحكمة مع ملكة الشوق الى كسب العلوم او انكار هذه المعلومات بالجحود والاستكبار والعناد لكن كلما يزيد على هذا المبلغ كما او يشتد كيفا كانت سعادته اكمل واتم فاني اعلم من المشتغلين بهذه الصناعة من كان رسوخه بحيث يعلم من احوال الوجود امورا يقصر الافهام الذكية عن دركها ولم يوجد مثلها في زبر المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والعلماء فلله الحمد وله الشكر ثم انك قد علمت ان الشرف والسعادة

بالحقيقة انما يحصل للنفس من جهة جزئها النظرى الذى هو اصل ذاتها واما ما يحصل لها بحسب جزئها العملى الذى هو جهة تعلقها بالبدن
واضافتها ونسبتها فليس لها بحسبه من الاغتباط الا السلامة عن المحنة والبلاء والطهارة عن الشين والوجن والصفاء عن الكدورة والوبال
والخلاص عن العقوبة والجحيم والعذاب الاليم وذلك بمجرده لا يوجب الشرف الحقيقى والابتهاج العقلى الا ان لاهل السلامة كالزهاد و
الصلحاء ضربا اخر من السعادة التى تناسبها كما سنعود الى شرحه **فصل** فى الشقاوة التى بازاء السعادة الحقيقية اعلم ان هذه الشقاوة
لا تكون للنفوس الحيوانية ولا للنفوس الساذجة ولا للنفوس العامية التى لم يحصل فيها بعد ملكة الشوق الى كسب العلوم العقلية والكمالات
ولا محبة الترفع والرياسة كاكثر ارباب الحرف الدنيوية والعوام والنساء والصبيان فان لهم اذا شقوا نوع اخر من الشقاوة كما ان لهم اذا سعدوا
نوع آخر من السعادة اذ الاشقياء فريقان فريق حق عليهم الضلالة وحق عليهم القول فى الازل لانهم اهل الظلمة واهل الدنيا والحجاب الكلى
المختوم على قلوبهم فطرة كما قال تعـ لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين وقوله ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها
الآية والفريق الاخر هم المنافقون الذين كانوا مستعدين فى الاصل قابلين لنور المعرفة بحسب الفطرة والنشاة الاولى ولكن ضلوا عن
الطريق واحتجبت قلوبهم بالرين المستفاد من اكتساب الرذائل بارتكاب المعاصى ومباشرة الاعمال البهيمية والسبعية ومزاولة المكايد
الشيطانية حتى رسخت الهيات الغاسقة والملكات المظلمة وارتكمت على افئدتهم وانتقشت نفوسهم برسوم سفسطية وصور جهلية
وخيالات باطلة واوهام كاذبة فبقوا شاكين حيارى تائهين منكوسين انتكست وجوههم الى اقفيتهم وحبطت اعمالهم وبقيت نفوسهم
فى غصة وعذاب اليم مغلولة مقيدة بسلاسل علائق الهيولى فى ظلمات شهوات الدنيا وقد سلبت عنها قوى ادراك هذه الشهوات
والآلات التذ بها عقارب الهيآت السوءى وحيوتها خالدين فيها ما دامت السموات والارض وكانت قد ناديها منادى الحق فتغافلت
وغوت واعرضت وجحدت فحل عليها غضب الحق وقيل فيها ومن اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيمة اعمى قال
رب لم حشرتنى اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى ومن اعظم الآلام لهم انهم عن ربهم لمحجوبون وقد فيها
ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون واحاطت به خطيئاتهم فهم فى الدرك الاسفل من النار متقاعدون فلا شك ان هؤلاء الاشقياء
اسوء حالا من الفريق الاول فالاول اهل الحجاب والاخرى اهل العقاب فى الكتاب الالهى قد تكررت وتكثرت الاشارة اليهما جميعا
والى كل منهما منفردا منها ما وقع فى اوائل البقرة فالاشارة الى القسم الاول قوله تعـ ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم الى قوله ولهم
عذاب اليم فهؤلاء لا سبيل الى خلاصهم من النار وهم اصحاب النار بالحقيقة كاكثر الكفرة طبعا وقد تاكدت القوة بمزاولة المعاصى
والشهوات كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب النار لانهم سد
عليهم الطرق واغلقت عليهم الابواب اذ القلب اعنى القوة العاقلة هو محل الاعلام والالهام فحجبوا عنه بختمه والحواس سيما السمع والبصر
وهما المشعران اللذان هما بابان عظيمان من ابواب الفهم والاعتبار فحرموا عن جدواهما لامتناع نفوذ المعنى فيهما الى القلب فلا سبيل لهم فى
الباطن الى العلوم الحقيقية ولا فى الظاهر الى العلوم الرسمية كما قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الآية
فحبسوا فى سجون الظلمات فما اعظم عذابهم والاشارة الى القسم الثانى قوله ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر الى قوله ولهم
عذاب اليم وهؤلاء مرضى القلوب مما المّوا النفوس بالحقد والحسد والكبر والنفاق والعداوة والبغضاء والرعونة والرياء وهم اهل
الكيد والنفاق والغدر والخداع والشقاق والمكر والحيلة وقد يكون لهم مع ذلك اراء باطلة واعتقادات فاسدة ونعوذ بالله اذا
حفظوا مع شرارة النفس امورا شرعية وعلوما ناموسية جعلوها من اسباب الترفع والرياسة بادعائهم الايمان بالله وباليوم الاخر
ولم يدخل فى قلوبهم الايمان اصلا فهذه الامراض النفسانية سواء كانت من باب الاراء والعقائد ام لا كلها مولمة للنفوس معذبة
للقلوب لكن الاعتقادات الردية والعلوم الفاسدة اشد تعذيبا واكثر ايلاما للنفوس فانها نيرانات ملتهبة فى نفوس معتقديها
وحرقات مشتعلة فى قلوبهم فايلامها اشد من ايلام هذا النار الدنيوية كما ذكر الله تعـ بقوله نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة
انها عليهم موصدة فى عمد ممددة لانها مع كونها فى نفسها قبيحة مولمة منها ينشأ ساير المعاصى والسيئات الموجبة لتعذيب النفوس
الى وقت معلوم فهاتان الشقاوتان كلاهما شقاوة عقلية وسيأتى شرح السعادة والشقاوة الحسيتين فيما بعد انشاء الله والحاصل
ان الشقاوة الاخروية اما بحسب ما يحصل لها من الهيئات البدنية من المعاصى الحسية الشهوية والغضبية واما بحسب ما يحصل لها من
الهيئات النفسانية كالحسد والرياء والجحود للحق والانكار للعلوم الحقة الحقيقية فسبب الشقاوة التى تحصل من الجهة الاولى اذ هذه

الهيئات الانقيادية والانفعالات الانقهارية للنفس اذا تاكدت بمنعها عن الوصول الى سعادتها الاخروية وتصدها عن درك النعيم الاخروي وهي مع ذلك تحدث نوعاً من الاذى عظيماً لفقد المالوفات العادية ووجود الملكة الشوقية اليها وعدم ما يشغل النفس عن تذكرها فان هذه الهيئات وان كانت قبيحة في نفسها مولمة لجوهر النفس مضادة لحقيقتها لكن كان اقبال النفس على البدن يشغلها عن الاحساس بفضائحها وقبائحها ومضادتها لجوهر النفس ففي الاخرة اذا زال ذلك الاقبال والاشتغال فيجب ان تحس بايلامها وايذائها كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فتاذى النفس عند رفع الحجاب والموت اذياً عظيماً وعذاباً شديداً لكن به آفة مولمة ومرض اليم ولم يشغل شاغل كخدر او اغماء او غير ذلك فاذا فرغ عن ذلك لحق به فتاذى منه غاية الاذى ولكن لما كانت هذه الهيئات الانقيادية غريبة عن جوهر النفس كما اشرنا اليه فكذا ما يلزمها ويتفرع عنها من الاشباح الجهنمية فلا يبعد ان يزول عنها في مدة من الدهر منقاوتة على حسب كثرة العوائق وقلتها انتهى ويشبه ان يكون الشريعة الحقة قد اشارت اليه حيث ورد ان المؤمن الفاسق لا يخلد في النار واما القسم الثاني من الشقاوة العقلية فهو الداء العضال والمرض المؤمن للشاعر بالعلوم والكمال العقلي في الدنيا والكاسب شوقاً لنفسه اليها ثم تارك الجهد فيه لتكتسب العقل بالفعل اكتساباً اما ففقدت منه القوة الهيولانية وحصلت ملكة الاعوجاج والصور الباطلة المخالفة للواقع والقول على العصبية والجحد فهذه الداء العياء مما اعيت اطباء الارواح عن علاجها اذ المحل غير مستعد وعليه وهذا الالم الكائن عنها بازاء اللذة الكائنة عن مقابلها وكما ان تلك اجل من كل احساس بملائم كذلك هذه اشد من كل احساس بمناف من تفريق اتصال بالنار او تجميد بدن بالزمهرير او ضرب عنق وقطع عضو وعدم تصور ذلك لاهل الدنيا سببه ما ذكرناه من المعنى الذي قررناه في عدم وجدان اللذة المقابلة له وكما ان الصبيان لا يحسون باللذات والالام التي يحس المدركين ويستهزؤن بهم وانما يستلذون ما هو غير لذيذ ويكرهه المدركون كذلك صبيان العقول وهم اهل الدنيا لا يشعرون بما ادركه ذوو العقول البالغة الذين يخلصون عن المادة وعلائقها

فصل في سبب خلو بعض النفوس عن المعقولات وحرمانهم عن السعادة الاخروية اعلم ان القوة التي هي محل العلوم والمعارف في الانسان هي اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح والاعضاء المستخدمة لجميع المشاعر والقوى وهي بحسب ذاتها قابلة للمعارف والعلوم كلها اذ نسبتها الى الصور العلمية نسبة المرآة الى صور الملونات والمبصرات وانما المانع من انكشاف الصور العلمية لها احد امور خمسة كما ذكره بعض افاضل العلماء في مثال المرآة اولها نقصان جوهرها وذاتها قبل ان يتقوى كنفس الصبي فانها لا يتجلى لها المعلومات لنقصانها وكونها بالقوة وهذا بازاء نقصان جوهر المرآة وذاتها كجوهر الحديد قبل ان يذوب ويشكل ويصيقل والثاني خبث جوهرها وظلمة ذاتها لكدورة الشهوات والتراكم التي حصل على وجه النفس من كثرة المعاصي فانه يمنع صفاء القلب وطهارة النفس وجلائها فيمنع ظهور الحق فيها بقدر ظلمتها وتراكمها كصداء المرآة وخبثها وكدورتها المانعة من ظهور الصورة فيها وان كانت قوية الجوهر تامة الشكل واعلم ان كل حركة او فعل وقعت من النفس حدث في ذاتها اثر منها فان كانت شهوية او غضبية صارت بحسبها عائقة من الكمال الممكن في حقها وان كانت عقلية صارت بحسبها نافعة في كمالها اللائق فكل اشتغال بامر حيواني دنيوي كنكتة سوداء في وجه المرآة فاذا تكثرت وتراكمت افسدتها وغيرتها عما خلقت لاجله كتراكم الغبارات والبخارات والاصدية في المرآة الموجبة لفساد جوهرها والثالث ان تكون معدولاً بها عن جهة الصورة المقصودة والغاية المطلوبة فان نفوس الصلحاء والمطيعين وان كانت صافية نقية عن كدورة المعاصي نقية عن ظلمات المكر والخديعة وغيرهما لكنها ليست مما يتضح فيه جلية الحق لانها ليست تطلب الحق ولم تحاذ شطر المطلوب وعدلت عن الطريق المؤدي الى جانب الملكوت وهو صرف الفكر في المعارف الحقيقية والتامل في آيات الربوبية وادراك الحضرة الالهية بصرف الهم الى اعمال بدنية ونسك شرعية واوراد واذكار وضعية من غير تدبر وتامل فيها وفي الغرض من وضعها فلا ينكشف لهم الا ما توجهت اليه هممهم من تصحيح صورة الاعمال والطاعات ودفع مفسدات النسك من القيام والصلوات وغيرهما ان كانوا متفكرين فيها واذا كان تقييد الهم بترجيح الطاعات وتفصيل حسنات الاعمال مانعاً عن انكشاف جلية الحق فما ظنك في صرف الهمة الى شهوات الدنيا وعلائقها فكيف لا يمنع من الكشف الحقيقي وهذا في مثال المرآة هو كونها معدولاً بها من جهة الصورة الى غيرها والرابع الحجاب المرسل فان المطيع القاهر للشهوة المتجرد للفكر القاصد لتحصيل العلم قد لا ينكشف له حقيقة مطلوبه الذي قصده لكونه محجوباً عنه باعتقاد مقبول للناس سبق اليه منذ الصبا على وجه التقليد وحسن الظن يحول بينه وبين حقيقة الحق ويمنع ان ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه بالتقليد وهذا ايضاً حجاب عظيم

بحجب باكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب بل اكثر المنسوبين الى العلم والصلاح فانهم محجوبون باعتقادات تقليدية رسخت في نفوسهم وتاكدت في قلوبهم وصارت حجابا بينهم وبين درك الحقايق وهذا في مثالنا الحجاب المرسل بين المرآة والصورة الخامس الجهل بالجهة التي منها يقع الشعور بالمطلوب والعثور على الحق المقصود فان طالب العلم ليس يمكنه تحصيل العلم بالمطلوب من اي طريق كان بل بالتذكر المعلوم والمقدمات التي تناسب مطلوبه حتى اذا تذكرها ورتبها في نفسه ترتيبا مخصوصا معروفا بين العلماء النظار ذوي الاعتبار فعند ذلك يكون قد عثر على جهة فيتجلى له حقيقة المطلوب فان العلوم المطلوبة التي بها تحصل السعادة الاخروية ليست فطرية فلا تقتنص الا بشبكة العلوم الحاصلة اولا بل كل علم غير اولي لا يحصل الا بعلمين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجه مخصوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث على مثال ما يحصل النتاج من ازدواج الفحل والانثى فان لكل ممكن معلول علة مخصوصة لا يمكن حصول شيء من ذوات العلل والاسباب الا من طريق سببه وعلته فكذلك العلم بها لا يحصل الا من جهة اسبابها وعللها فالجهل باصول المعارف وبكيفية ترتيبها وازدواجها هو المانع من العلم بها ومثاله في المرآة عدم محاذاتها بالجهة التي فيها الصورة المرئية فرب صورة لم تكن محاذية للجهة التي فيها المرآة بل مثاله ان يريد الانسان مثلا ان يرى قفاه في المرآة فيحتاج الى مرآتين ينصب احدهما وراء القفا والاخرى في مقابلتها بحيث يبصرها ويراعي مناسبة مخصوصة بين وضع المرآتين حتى ينطبع صورة القفا في المرآة المحاذية للقفا ثم تنطبع صورة هذه المرآة في المرآة الاخرى حتى تدرك العين صورة القفا كذلك في اقتناص العلوم طرق عجيبة فيها انتقالات اعجب مما ذكر في المرآة ويعز على بسيط الارض من يهتدي الى كيفية الاهتداء بها فهذه هي الاسباب المانعة للنفس الناطقة من معرفة حقايق الامور والا فكل نفس بحسب الفطرة السابقة صالحة لان تعرف حقايق الاشياء لانها امر رباني شريف فارق سائر جواهر هذا العالم بهذه الخاصية وما ورد عنه لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني ادم لنظروا الى ملكوت السماء اشارة الى هذه القابلية وهذه حجب الحائلة بين النفوس الانسانية وعالم الملكوت فاذا ارتفع هذه الحجب والموانع عن قلب الانسان الذي هو نفسه الناطقة يتجلى فيه صورة الملك والملكوت وهيئة الوجود على ما هي عليه فيرى ذاته في جنة عرضها السموات والارض بل يرى ذاته جنة عرضها اوسع من عرض السموات والارض لانهما عبارة عن الملك العالم والشهادة وهو محدود واما عالم الملكوت والحقايق العقلية وهو الاسرار الغايبة عن مشاهدة الحواس المخصوصة بادراك البصيرة فلا نهاية لها وجملة عالم الملك والملكوت اذا اخذت دفعة تسمى الحضرة الربوبية لان الله محيط بكل الموجودات اذ ليس في الوجود سوى ذات الله وافعاله ومملكته من افعاله فما يتجلى من ذلك للقلب هو الجنة بعينها عند قوم وهو سبب استحقاق الجنة عند اخرين ويكون سعة المملكة في الجنة بقدر سعة المعرفة وبمقدار ما يتجلى للانسان من الله وصفاته وافعاله وانما المراد من الطاعات واعمال الجوارح كلها تصفية القلب وتطهير النفس وجلاؤها باصلاح الجزء العملي منها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها ونفس الطهارة والصفاء وليست كمالا بالحقيقة لانها امر عدمي والاعدام ليست من الكمالات بل المراد منها حصول انوار الايمان اعني اشراق نور المعرفة بالله وافعاله وكتبه ورسله واليوم الاخر وهو المراد بقوله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه فشرح الصدر غاية الحكمة العملية والنور غاية الحكمة النظرية فالحكيم الالهي هو الجامع لهما وهو المؤمن الحقيقي بلسان الشريعة وذلك الفوز العظيم

فصل

في كيفية حصول العقل الفعال في انفسنا اعلم ان للعقل الفعال وجودا في نفسه ووجودا في انفسنا فان كمال النفس وتمام وجودها وصورتها وغايتها هو وجود العقل الفعال لها واتصالها به واتحادها معه فان ما الوصول لشيء اليه بوجه الاتحاد لا يكون غاية لوجود ذلك الشيء فما هو غاية بالطبع لشيء في وقت فهو من شانه ان يصير صورة له في وقت اخر لا المانع يقطع طريقه الى الوصول وكنا قد اوضحنا تحقيق هذا الاتحاد في العلم الكلي عند بحثنا عن احوال العقل والمعقول ايضاحا يكفي لاهل العرفان واصحاب الذوق والوجدان وان لم يكن نافعا لاهل الجحود والطغيان فمن استشكل عليه ان شيئا واحدا كيف يكون فاعلا متقدما على وجود الشيء وغاية متاخرة عنه مرتبة عليه ترتبا ذاتيا بعد مراتب استكمالاته وترقياته في الوجود فعليه ان يرجع وينظر الى ما حققنا ويسلك الطريق الذي سلكناه حيث عرفنا بقوة البرهان ونور الكشف والعيان ان المبدأ الاعلى له الاولية والاخروية لاجل سعة وجوده المنبسط وقوة وحدته الجامعة وشدة نوريته الساطعة وتمام هويته التي انبعثت منها الهويات وعينه التي انبجست منها اعيان الوجودات فوجوده التام الذي هو فاعل الانيات هو غايتها وكمالها فهو اصل شجرة الوجود وثمرتها لان وحدته ليست كساير الوحدات التي تحصل بتكررها الاعداد فلا ثاني لوحدته كالامثل لوجوده بل احديته الصرفة جامعة للكثرات سارية في الوحدات ونور وجوده نافذ في الهويات كما قال الموحدين

علىٰ مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة فلا بد في وجوده الابتدائي وجوده الانتهائي فمنه يتنزل الموجودات في الابتداء
واليه تصعد الاثبات في الانتهاء فعلى هذا المنوال حال وجودات الانوار القيومية وصور المفارقة الالهية فان وجودات العقول
الفعالة ظلال لوجوده ووحداتها مثل لوحدته فسعتها وجمعيتها انموذج لسعته وجمعيته فانما هي وسايط صدور الاشياء عن الحق
ووسائل رجوع الموجودات اليه فلها الاولية باوليته والاخرية باخريته كما انها موجودة بوجوده لا بايجاده باقية ببقائه لا بابقائه
لانها كما علمت بمنزلة اشعة نوره ولوازم هويته ثم ان النظر في العقل الفعال من حيث وجوده في نفسه غير النظر فيه من حيث حصوله
لنفوسنا فالنظر فيه من الحيثية الاولى قد مر ذكره في فن الربوبيات اذ قد ثبت وجوده في نفسه بالبرهان وانما النظر فيه الان من حيث
كونه كمالاً للنفس الانسانية وتماماً لها والبرهان على وجوده في النفس ان النفس في مبادي الامر وان كانت نفساً بالفعل لكنها عقل
بالقوة ولها ان تصير عقلاً بالفعل لاجل تصور المعقولات والتفطن بالثواني بعد الاوليات حتى يصير بحيث يحضر صور المعلومات
متى شاءت فيحصل لها ملكة استحضار الصور العقلية من غير تجشم كسب جديد فخروج ذاتها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل
ثم كلما خرج من حدود القوة والاستعداد الى حد الفعل فلا بد له من امر يخرجه منها اليه فهو ان كان امراً غير عقلي كجسم او قوة جسمانية
فيلزم ان يكون الاخس وجوداً علة مفيدة للاشرف وجوداً وكان غير العقل افاد العقل لغيره وذلك ممتنع وان كان عقلاً فلا يخلو اما
ان يكون عقلاً في اصل الفطرة فهو المطلوب وان لم يكن كذلك فيحتاج لا محالة الى امر يخرجه من القوة الى الفعل ويجعله عقلاً بالفعل فينقل
الكلام اليه حتى يدور او يتسلسل او ينتهي الى المطلوب فثبت وجود العقل المقدس عن شائبة القوة والنقص الاستعدادي و
من سبيل اخر ان النفس الانسانية قد لا يكون معلوماتها التي اكتسبتها حاضرة لها مدركة ولها قوة الاسترجاع والاستذكار
فهي مخزونة فلها قوة الادراك وقوة الحفظ وهما متغايرتان لان الحافظ فاعل والمدرك قابل فيمتنع اتحادهما ولا شك ان المدرك
القابل هي النفس فالحافظ الفاعل جوهر اجل منها وجوداً وهذا النحو من الوجود عقل فعال وظاهر مكشوف انه ليس جسماً من الاجسام
ولا قوة في جسم لان شيئاً منهما لا يكون معقولاً بالفعل ولا عاقلاً بالفعل فكيف يكون سبباً لما ليس بجسم ولا في جسم والكلام في وجود
سبب تصير به النفس عقلاً بالفعل واما المعقول من الجسم فهو صورة عقلية لا يحمل عليه معنى الجسم بالحمل الشايع الصناعي فما هو جسم
لم يصر جسم معقولاً فضلاً عما ليس بجسم من الامور التي ليست داخلة في مكان ولا منطبعة في ذي وضع وحيز حتى يجاورها او يحاذيها
جسم او صورة في جسم فيؤثر فيها لما تقدم ان تاثير الاجسام والجسمانيات في الاشياء بمشاركة الاوضاع المكانية فان القرب الوضعي
والاتصال المقداري في الجسمانيات بازاء القرب المعنوي والارتباط العقلي في الروحانيات في قبول الاثر واستجلاب الفيض واما الاول تع
فهو وان كان هو الفياض المطلق والجواد الحق على كل قابل لفيض الوجود الا ان في كل نوع من انواع الكائنات لا بد من واسطة تناسبه
من الصور المجردة والجواهر العقلية وهم الملائكة المقربون المسمون عند الاوائل بارباب الانواع وعند الافلاطونيين بالمثل الافلاطونية
والصور الالهية لانها علومه التفصيلية التي بواسطتها يصدر الاشياء الخارجية كما مر ولا شك ان اليقها وانسبها في ان يعتني بتكميل
النفوس الانسانية هو ابوها القدسي ومثالها العقلي المسمى بلسان الشرع جبرئيل وروح القدس وفي ملة الفرس كان يسمى روان بخش
وفي كثير من الايات القرانية تصريح بان هذه المعارف في الناس وفي الانبياء ع يحصل بتعليم الملك والهامه كقوله علمه شديد القوى
وقوله قال انبأني العليم الخبير وكيفية وساطة هذا الملك المقرب لعقلانية في استكمالاتنا العلمية ان المتخيلات المحسوسة اذا حصلت
في قوة خيالنا يحصل منها من جهة المشاركات والمباينات معاني الكلية ولكنها في اوائل الامر مبهمة الوجود ضعيفة الكون كالصور
المرئية الواقعة في موضع مظلم فاذا كمل استعداد النفس وتاكد صلاحيتها بواسطة التصفية والطهارة عن الكدورات وتكرر
الادراك والحركات الفكرية اشرق نور العقل الفعال عليها وعلى مدركاتها الوهمية وصورها الخيالية فيجعل النفس عقلاً بالفعل
ويجعل مدركاتها ومتخيلاتها معقولات بالفعل وفعل العقل الفعال في النفس وصورها المتخيلة الواقعة عندها كفعل الشمس في
العين الصحيحة وما عندها من الصور الجسمانية الواقعة بحذائها عند اشراقها على العين وعلى مبصراتها فالشمس مثال العقل الفعال
وقوة الابصار في العين مثال قوة البصيرة في النفس والصور الخارجية التي بحيالها مثال الصور المتخيلة الواقعة عند النفس فكما ان قبل
اشراق الشمس عند الظلام يكون البصر بصراً بالقوة والمبصرات مبصرات بالقوة فاذا طلعت الشمس واشرق عليها صارت القوة البصرية
رائية مبصرة بالفعل وتلك الملونات التي بحيالها مرئيات مبصرة بالفعل فكذلك مهما طلع على النفس هذا النور القدسي واشرق ضوء

عليها

قوله فان وجودات [illegible]

النفسانية

عليها وعلى مددكاته الخيالية صارت القوة النفسانية عقلا وعاقلا بالفعل وصارت المتخيلات معقولات بالفعل وميزت القوة العقلية بين المكتسبات الحاصلة ذاتياتها عن عرضياتها وحقايقها عن لواحقها ورقائقها واصولها عن فروعها واخذتها مجردة عن الاعداد والافراد فيصير الانسان عند ذلك انسانا عقليا اذ بطلت جزئيته وضيق وجوده بقطع التعلقات والقيود واذا اشتد هذا النور الذي هو صورته العقلية اتحد بالروح الكلي الانساني المسمى بروح القدس والعقل الفعال والمبدء الفاعلي الذي سعة وجوده وبسط هويته بحيث يكون نسبته الى جميع الاشخاص والاعداد والافراد البشرية نسبة واحدة كما هو شان الكلي الصادق عليها المحمول عليها بحسب المفهوم المعنون الا ان المفهوم عنوان للافراد وهذا المبدء الفاعلي حقيقة لها وحامل لها وحافظ اياها وكذا الطبايع الكلية عنوانات لذوات نورية وهويات عقلية وملائكة قدسية وارباب انواع طبيعية وبالجملة مهما صارت النفس عقلا يصير محسوساتها معقولات بالفعل وعاقلات ايضا لما مرت طريقتنا ان كل معقول بالفعل عاقل بالفعل **فصل** في اظهار وتبذ من احوال هذا الملك الروحاني المسمى عند العرفاء بالعنقاء على سبيل الرمز والاشارة العنقاء محقق الوجود عند العارفين لا يشكون في وجوده كما لا يشكون في البيضاء وهو طاير قدسي مكانه جبل قاف صفيره يوقظ الراقدين في مراقد الظلمات وصوته ينبه الغافلين عن تذكر الآيات نداؤه ينتهي الى سماع الهابطين في مهوى الجهالات المتردين كالحيارى في تيه الظلمات النازلين في عالم الهيولى والهاوية الظلماء والقرية الظالم اهلها ولكن قل من يستمع اليه ويصغي نداؤه ويعرف صدقه قوم لان اكثرهم عن السمع لمعزولون وعن آيات ربهم معرضون صم بكم عمي فهم لا يعقلون شر جميع الخلق وهم لا معه باماني وبامانه تجاني ازان شهانه وكل من له علة الاستسقاء او فيه مرض السوداء يستشفي بظلاله وكذا به علة ماليخوليا ينتفع بسماع صفيره بل الامراض المختلفة والعلل المزمنة كلها يزول بخواص اجنحته ورياشه الا مرض واحد مهلك وهو الجهل الراسخ المركب بالعناد وله الطيران صعودا ونزولا من غير حركة وانتقال وله الذهاب والمجيء من غير تجدد حال وارتحال واليه القرب والبعد من دون مسافة ومكان ولا تغير وزمان منه ظهرت في ذوات الالوان وهو مما لا لون له وكذا الامر في باب الطعوم والروايح ومن فهم لسانه يفهم جميع السنة الطيور ويعرف كل الحقايق والاسرار مستوكره المشرق ولا يخلو عنه ذرة في المغرب الكل به مشتغل وهو من الكل فارغ والامكنة مملوة منه وهو خال عن المكان المعلوم والصنائع مستخرجة من صفيره والنغمات اللذيذة والاغاني العجيبة والارغونات والموسيقارات المطربة وغيرها مستنبطة من اصول هذا الطير الشريف الذات المبارك الاسم چون نديك شبي سليمان را توچه داني زبان مرغان را كل من يعوذ بريشة من رياشه يجوز في النار آمنا من الحرق ويعبر على الماء مصونا من الغرق بل استعمال جميع الخلق بانحاء كمالاتهم ووصول السالكين الى مآربهم وحاجاتهم بل بتاييد هذا الطير القدسي **فصل** في بيان السعادة والشقاوة الحسيتين الاخرويتين دون العقليتين الحقيقيتين ان النفوس الجاهلة جهلا بسيطا دون ما هو مضاد للحق ان كانت هيولانية محضة ولم تحدث هيئة عقلية ولا علم اولي ففي بقائها وقع التردد والاختلاف بين الفلاسفة والمنقول من الاسكندر الافرودسي وهو من تلامذة اعاظم معلم المشائين القول بعدمها وفسادها والشيخ الرئيس ايضا مال الى هذا الراي في بعض رسائله الموسومة بالمجالس السبعة وقد اشرنا الى ان النشاة الاخرة لو كانت منحصرة في النشاة العقلية لكان القول ببطلان هذه النفوس الساذجة لازما اضطرارا لان وجود الشيء في كل نشاة انما يكون بصورته لا بهيولاه لكن قد علمت ان بعد هذه النشاة التعلقية المتجددة الكائنة الفاسدة عالمان صوريان مستقلان باقيان غير داثرين احدهما دار المعقولات والثاني دار المحسوسات الصرفة التي لا مادة لها ولا حافظ اياها الا النفس لان وجودها وجود ادراكي وهو نفس محسوسيتها والمحسوس بما هو محسوس وجوده بعينه وجوده للجوهر الحاس وهو النفس فالنفس هي الحافظة والمبقية للصور الحسية هناك من غير مادة كما ان العقل هو الحافظ المبقي باذن الله للنفس من غير حامل او بدن فلا حاجة للاشياء الموجودة في هذا العالم الا باسبابها الفاعلة وجهاتها دون الاسباب القابلية والقوى والاستعدادات فاذن هذه النفس باقية بعد البدن ولم يترسخ فيها هيئات بدنية ورذايل نفسانية حتى تكون متاذية بها معذبة بسببها لمنافاتها ومضادتها لجوهر النفس من حيث فطرتها الاصلية النورانية ولا يمكن ايضا ان تكون معطلة لا تفعل ولا تنفعل اذ لا معطل في الوجود فلها بقدر حظها من الوجود حظ من اللذة والسعادة وقد مر ان الوجود لذيذ ان حصل وكماله لذة وهذه النفس وجودها لها لا لشيء آخر لكونها غير مادية فاللذة حاصلة لها بقدر وجودها ووجود ما معها ان كان بلا مانع او مشوش لكنها ضعيفة اذ لا كمال لها وان كانت خارجة عن القوة المحضة والهيولانية بحصول الاوليات وبعض الآراء المشهورة والمقدمات الذايعة ولم يحدث فيها بعد شوق الى العقليات ولا داعية كمال علمي عقلي على وجه التاكد والجزم فانها اذا فارقت هذا البدن فان كانت خيرة فلا محالة لها سعادة غير حقيقية من جنس ما كانت توهمية وتخيلية وبلغت اليه همته

وسمعت

وسمعت من اهل الشرايع من الحور والقصور والسدر المخضود والطلح المنضود والظل الممدود والاشجار والانهار وسائر ما يكون لذيذا بهيجا وهذا اما لا اشكال في اثباته عندنا لان الصور الاخروية المحسوسة حضورها عندنا غير مفتقر الى موضوع ومادة كما اشرنا اليه وسيأتي بيان ذلك على مسالك البرهان والفحص البالغ والبحث اللائق واما الفلاسفة فنقل صاحب الشفاء عن بعضهم قولا ممكنا على زعمه وقد وصفه بانه لا يجازف في الكلام من ان هؤلاء اذا فارقوا الابدان وهم بدنيون وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التزام النظر اليها والتعلق بها عن الاشياء البدنية وانما الانفسهم ابهارية لابدانهم فقط ولا يعرف غير الابدان والبدنيات امكن ان يعلقهم نوع تشوقهم الى التعلق ببعض الابدان التي من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه متهيأ هيئة الاجسام دون الابدان الانسانية والحيوانية للعذر الذي ذكرناه ولو تعلق بها لم يكن الا نفسا لها فيجوز ان يكون ذلك جرما سماويا الا ان تصير هذه الانفس انفسا لذلك الجرم او مدبرة لها فان هذه لا يمكن بل ان تستعمل ذلك الجرم لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه في افعاله الخير وموجب السعادة راى الجميل وتخيله فيتخيل انه مات وقبر وسائر ما كان في اعتقاد الاخبار قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ويكون مقارنا المزاج لجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن وانه لو جاز ان لا يتخلل فذلك الروح مفارقا للبدن والاخلاط ويقوم لكانت النفس تلازمه الملازمة النفسانية وقال واضداد هؤلاء من الاشرار يكون لهم الشقاوة الوهمية ايضا ويتخيلون انه يكون لهم من العقاب للاشرار وانما حاجتها الى البدن في هذه السعادة والشقاوة بسبب ان التخيل والتوهم انما يكون بآلة جسمانية وكل صنف من اهل السعادة والشقاوة يزداد حاله باتصاله بما هو من جنسه وباتصال ما هو من جنسه بعده فالسعداء الحقيقيون يتلذذون بالمجاورة ويعقل كل واحد ذاته وذات ما يتصل به ويكون اتصال بعضها ببعض لا على سبيل اتصال الاجسام فيضيق عليها الامكنة بالازدحام لكن على سبيل اتصال المعقول بمعقول فيزداد فسحة بالازدحام هذا ما بلغ اليه نظر الشيخ وانزله في اثبات السعادة والشقاوة الاخروية بين المحسوستين وفي كيفية جنة السعداء وجحيم الاشقياء في المعاد وقد جرت الاشارة منا في الفصل الثالث من الباب الثامن من علم النفس عند بحثنا عن دفع الشكوك الباقية لاصحاب النقل الى سخافة هذا الراي وما يلزمه من المفاسد والذي نذكره هيهنا ان القول بتجويز ان يكون موضوع تصرف النفس وتخيلها بعد التجرد عن هذا البدن جرما متولدا من الهواء والدخان كيف يصح من رجل ذي بضاعة من الفلسفة الطبيعية فكيف من الفلسفة الالهية اذ ليس مثل هذا الجسم الدخاني المتولد من بعض المواد العنصرية يتفرق ويتحلل بادنى سبب اذ لم يكن له طبيعة حافظة اياه عن التبدد وعن التحلل شيئا فشيئا بايراد البدل كما في الروح الطبي حتى يبقى تهيؤه لتصرف النفس فيكون هو في ذاته نوعا نباتيا بل حيوانيا لكونه موضوع الادراك التخيلي فاذن اليس هذا عين التناسخ واليس هذا الجرم الدخاني صار حيوانا غير انسان تعلقت به نفس انسانية فصار هذا الانسان منسلخا عن انسانيته الى حيوان اخر وذلك لان شرط الانسانية ان يكون له قوة ادراك المعقولات اما بالفعل او بالاستعداد القريب او البعيد له وليس فيه شيء منها اذ قد بطل استعداده الاول بالموت من غير ان تصير عقلا بالفعل ثم لو فرض كونه ذا قوة تعقل المعقولات لكان انسانا اخر فعلى اي وجه يلزم التناسخ وهو مع بطلانه في نفسه كما مر قد احاله الشيخ وغيره من توابع المشائين وهذا اللزوم لا يندفع بمجرد قوله تستعمله من غير ان تصير نفسا لها اذ لا معنى للنفس الا الجوهر الادراكي المستعمل لجرم حيواني ذي حيوة بالقوة موضوع لادراكاته سيما على ما ذهبوا اليه من انطباع صور المحسوسات والمتخيلات في الاجرام التي هي آلتها وبالجملة هذا مذهب ردي وقول فاسد الجاهم الى القول به عدم علمهم بتجرد النفس الخيالية ومدركاتها عن المواد الطبيعية والعجب من الشيخ ابي علي ايضا انه ذكر في هذا الكلام المنقول ان السعداء الحقيقيين يتلذذون باتصال ذوات بعضهم ببعض اتصالا عقليا كاتصال المعقول بمعقول مع انه لم يحصل معنى الاتصال العقلي والاتحاد الذاتي بين العاقل والمعقول ولم يقدر على اثباته بل انكره في اكثر كتبه غاية الانكار وشنع على القائل به كفرفوريوس ومتابعيه غاية التشنيع ثم قال في اواخر الهيات الشفاء وفي الرسالة الاضحوية ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيرا وصفاء كما تشاهد في المنام وربما كان المحلوم به اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان الاخرى اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصور التي ترى في المنام بل والتي تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسم في النفس الا ان احدهما تبتدى من باطن وتنحدر اليه والثانية تبتدى من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك الادراك المشاهد وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج وكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن سبب من خارج فان السبب الذاتي المرتسم

والثاني

والخارج هو سبب بالعرض او سبب المسبب فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة
فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتبرئ عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت
لها كل التبري ولو كان بقي فيها اثر من ذلك اعتقادي او خلقي تأذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان ينفسخ انتهى كلامه
فهذه غاية ما وصلت اليه افكار الفلاسفة الاسلاميين اعني صاحب الشفا والفارابي ومن كان في طبقتهم ويحذو حذوهم وهي قاصرة
عن درجة التحقيق غير بالغة حد الاجدا بل باطلة في نفسها كما سبق وستعلم في الفول ولب الكلام فيما سيأتي عند تجريدنا البحث الى اثبات
معاد الانفس الغير الكاملة ولا الواصلة الى درجة العليين ثم العجب ان الذي صوره الشيخ رئيس الفلاسفة ونقله عن بعض العلماء وهو
ابو نصر كما ذكره المحقق الطوسي شارح الاشارات احسن واجود مما ذكر في كتب غيرهم من الاسلاميين ولهذا اختاره الشيخ الغزالي في كثير من
مصنفاته كما يستفاد من بعض مواضع الاحياء وغيره وقال في رسالته المشهورة الموسومة بالمضنون بها ان اللذات المحسوسة الموعودة
في الجنة من اكل ونكاح يجب التصديق بها لامكانها واللذات كما تقدم حسية وخيالية وعقلية اما الحسي فلا يخفى معناه وامكانه في
هذا العالم فانه بعود الروح الى البدن وقام البرهان على امكانه واما الخيالي فلذة كما في النوم الا ان النوم غير مستقر لاجل انقطاعه فلو
كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالي والحسي لان التذاذ الانسان بالصورة من حيث انطباعها في الخيال والحس لا من حيث وجودها في
الخارج فلو وجدت في الخارج ولم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة له ولو بقي المنطبع وعدم في الخارج لدامت اللذة وللقوة المتخيلة
قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان الصورة المخترعة المتخيلة ليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة فلذلك لو
اخترع صورة جميلة في غاية الكمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم يعظم سروره لانه ليس يصير مبصرا كما في المنام فلو كانت للخيال
قوة على تصويرها في القوة الباصرة كما له قوة تصويرها في المتخيلة لعظمت لذته ونزلت منزلة الصورة الموجودة ولم يفارق الدنيا
الاخرة في هذا المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة ولا يخطر ببالها شيء يميل اليه الا ويوجد لها في
الحال حيث يرى واليه الاشارة بقوله عم ان في الجنة سوقا يباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على
اختراع الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على الايجاد من خارج الحس وحمل امور الاخرة على ما هو اتم واوفق
للشهوات اولى ولا ينقص رتبتها في الوجود لاختصاص وجودها في الحس وانتفاء وجودها في الخارج فان وجودها مراد لاجل حظه وحظه
من وجوده في حسه فانا وجد فيه فقد توفر حظه والباقي فضل لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق المقصود وقد تعين كونه طريقا في هذا
العالم الضيق اما في ذلك العالم فيتسع الطريق ولا يتضيق واما الوجود الثالث العقلي فهو ان يكون هذه المحسوسات امثلة للذات
عقلية التي ليست بمحسوسة فان العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كالحسيات فيكون هي امثلة لها كل واحد مثالا للذة اخرى مما
رتبته في العقليات يوازي رتبة المثال في الحسيات انتهى كلامه واكثره موافق لما نقلنا من صاحب الشفا وكانه ماخوذ منه وانزل من هذه
المرتبة من الاعتقاد في باب المعاد وحشر الاجساد اعتقاد كالامام الرازي ونظرائه بناء على ان المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات اجزاء
مادية لاعضاء اصلية باقية عندهم وتصويرها مرة اخرى بصورة مثل الصورة السابقة لتعلق النفس بها مرة اخرى ولم يتفطنوا بان
هذا حشر في الدنيا لا في النشاة الاخرى وعود الى الدار الاولى دار العمل والتحصيل لا الى الدار العقبى دار الجزاء والتكميل فاين استحالة
التناسخ وما معنى قوله تعالى انا لقادرون على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن
بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله نحن خلقناهم وشددنا اسرهم واذا شئنا بدلنا امثالهم تبديلا
ولا يخفى على ذي بصيرة ان النشاة الثانية طور اخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب والماء والطين وان الموت والبعث
ابتداء حركة الرجوع الى الله او القرب منه لا العود الى الخلقة المادية والبدن الترابي الكثيف الظلماني ثم جعل الفخر في تفسيره الكبير
يستدل على اثبات ما فهمه وتصوره من معنى الحشر والمعاد بآيات قرآنية وقعت في باب القيمة والبعث ويحملها على ما وافق طبعه ورايه
فقال ان قوله تعالى في سورة الواقعة من الايات اشارة الى جواب شبهة المنكرين الذين هم من اصحاب الشمال المجادلين فانهم قالوا ائذا كنا ترابا
وعظاما ائنا لمبعوثون او اباؤنا الاولون واشير الى امكان هذا بوجوه اربعة اولها قوله تعالى افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن
الخالقون وجه الاستدلال بهذا ان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع وهو كالطل المنبث في اطراف الاعضاء ولهذا يشترك كل
الاعضاء ويجب غسلها بالالتذاذ الواقع لحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة على البنية حتى انها تجمع تلك الاجزاء

الطلبة

الطلية فالحاصل ان تلك الاجزاء كانت متفرقة جدا اولا في اطراف العالم ثم ان الله جمعها في بدن ذلك الحيوان وجمعها الله في اوعية المني ثم انه اخرجها ماء دافقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء متفرقة فجمعها وكون منها هذا الشخص فاذا افترقت بالموت مرة اخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة اخرى هذا تقرير الحجة وان الله ذكرها في مواضع من كتابه منها في سورة الحج يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب الى قوله ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة اتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور ومنها في سورة المؤمنين بعد ذكر مراتب الخلقة ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون ومنها في سورة لا اقسم الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى ومنها في سورة الطارق فلينظر الانسان مم خلق الى قوله انه على رجعه لقادر وثانيها قوله افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون وجه الاستدلال به ان الحب اقسام من بطون مشقوقة وغير مشقوقة كالارز والشعير مدور ومثلث ومربع وغير ذلك من الاشكال اذا وقع في ارض البذر واستولى عليه الماء والتراب فبالنظر العقلي يقتضي ان يتعفن ويفسد لان احدهما يكفي لحصول العفونة والفساد فيهما جميعا اولى ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم اذا ازداد في الرطوبة تنفلق الحبة قطعتين فيخرج منها فرقتان فرقة من راسها صاعدة الى فوق واخرى من تحتها تتشبث بها في الارض وكذا النوى فيها من الصلابة العظيمة تنفلق باذن الله مجموعة على نصفين يخرج من احدهما الجزء الصاعد ومن الثاني الهابط فيكون احدهما خفيفا صاعدا والاخر ثقيلا هابطا مع اتحادهما في الطبيعة والعنصر فيدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة يعجز العقول عن دركها فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الاجزاء وتركيب الاعضاء وثالثها قوله افرايتم الماء الذي تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون وجه الاستدلال بوجوه اولها ان الماء جسم ثقيل بالطبع واصعاد الثقيل على خلاف الطبع فلا بد له من قادر قاهر يقهر الطبع ويسخره ويبطل الخاصية ويصعد الذي من شانه الهبوط والنزول وثانيها ان تلك الذرات المائية المبثوثة اجتمعت بعد تفرقها فلا بد لها من جامع يجمعها قطرة قطرة من جميع الاجزاء الرشية المائية للانزال قادر على ان يجمع الاجزاء المبثوثة الترابية للبعث وثالثها تسييرها بالرياح ورابعها انزالها في مظان الحاجة والارض الجرز وكل ذلك دليل الحشر والرابع من تلك الوجوه قوله افرايتم النار التي تورون ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون وجه الاستدلال ان النار صاعدة بالطبع والشجر هابطة وايضا النار نورانية والشجرة الظلمانية والنار حارة يابسة والشجر بارد رطب فاذا امسك الله في داخل تلك الشجرة الظلمانية تلك الاجزاء النورانية فقد جمع بقدرته بين تلك الاجزاء المتنافرة فاذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب اجزاء الحيوان وجمع اعضائه انتهى كلامه وهذا ما بلغ اليه فهم اهل الكلام وغاية ما وصلت اليه قوة نظر علماء الرسوم في اثبات النشاة الاخرة وحشر الاجسام ونشر الارواح والنفوس فيه مع قطع النظر عن مواضع المنع والخدش وعن تحريف الايات القرانية عن معانيها والاغراض المتعلقة بها المقصودة منها المنساق هي اليها ولاجلها كما ستشعر انشاء الله ما قرره وصوره ليس من اثبات النشاة الاخرة وبيان الايمان بيوم القيمة في شيء اصلا فان الذي يثبت من تصويره كلامه وتحريره مرامه ليس الا امكان ان يجتمع متفرقا الاجزاء المنبثة في امكنة متعددة وجهات مختلفة من الدنيا ويقع منضما بعضها الى بعض في مكان واحد فيفيض عليها صورة مماثلة للصورة السابقة المتعدمة فيعود الروح من عالمه التجردي القدسي بعد احقاب كثيرة كانت فيه في روح وراحة تارة اخرى الى هذا العالم متعلقة بهذا البدن الكثيف المظلم وانما سمي يوم الاخرة بيوم القيمة لان فيه يقوم الروح عن هذا البدن الطبيعي مستغنيا عنه في وجوده قائما بذاته وبذات مبدعه ومنشئه والبدن الاخروي قائم بالروح هنالك والروح قائم بالبدن الطبيعي هيهنا لضعف وجوده الدنيوي وقوة وجوده الاخروي وبالجملة كلامه اشبه بكلام المنكرين للاخرة منه بكلام المقرين بها فان اكثر الطباعية والدهرية هكذا كانوا يقولون يعني ان المواد العنصرية يجتمع بواسطة هبوب الرياح ونزول الامطار على الارض ووقوع الاشعة الشمسية والقمرية وغيرهما عليها فيحصل من تلك المواد انسان وحيوان ونبات ثم تموت وتنفسخ صورها ثم يجتمع تلك الاجزاء مرة اخرى على هذه الهيئة او على هيئة اخرى قريبة منها فيحصل منها امثال هذه المواليد تارة اخرى اما مع بقاء النفوس والارواح كما يقوله التناسخية او مع حدوث طائفة منها وبطلان طائفة سابقة وليست من الذي انكر ان يحدث من ماء وتراب ومادة بعينها تارة بعد اخرى صورة شبيهة بالصورة الاولى حتى يكون المطلوب اثبات قدرة الله في ذلك وجملة الامر ان هؤلاء القوم من اصحاب القلقلة والكلام واهل المجادلة والاختصام لم يعلموا ان مقصود التكاليف ووضع الشرايع وارسال الرسل وانزال الكتب ليس الا تكميل النفوس الانسانية وتخليصها عن هذا العالم ودار الاضداد واطلاقها عن اسر الشهوات وقيد الامكنة والجهات وهذا التكميل والتجريد لا يحصل ان الا

بغير

قوله وجه الاستدلال بها ليس [illegible] لا يخفى [illegible] وكذا [illegible] والافتراق [illegible] فان الاجتماع والاستدلال [illegible] الى القوى [illegible] يقولون [illegible] والاشاعرة يقولون [illegible] الطبايع [illegible] ابطال خواص القوى [illegible] بل الحق [illegible] لا حول ولا قوة الا بالله [illegible] يقولون [illegible] العظيم [illegible] المقارنة والمفارقة [illegible] [illegible] الفواعل [illegible] الغايات [illegible]

بتبديل هذه النشأة الداثرة المتجددة الى النشأة الباقية الثابتة وهذا التبديل الى النشأة الباقية موقوف اولا على معرفتها والايمان بوقوعها
وثانيا على انها الغاية الاصلية المقصودة من وجود الانسان التى يتوجه اليها بمقتضى فطرتها الطبيعية لو لم ينحرف عن مسلكها بواسطة
الجهالات وارتكاب السيئات وثالثا على العمل بمقتضاها وما يسهل السبيل اليها وتدفع القواطع المانعة عنها فالغرض الالهى من هذه
الايات الدالة على حقية المعاد هو التنبيه على نحو اخر من الوجود والهداية الى عالم غايب عن هذه الحواس باطن عن شهود الخلايق وهو مسمى بعالم
الغيب وهذا بعالم الشهادة وهو عالم الارواح وهذا عالم الاجساد وكما ان الروح باطن الجسد كذلك عالم الاخرة باطن هذا العالم ثم لما
كان اثبات نحو اخر من الوجود يخالف هذا الوجود الطبيعى الوضعى ونشأة اخرى باطنة تباين هذه النشأة الظاهرة امرا صعب الادراك
متعصبا على اذهان اكثر الناس جحدوه وانكروه وايضا لانهم بهذه الاجساد وشهواتها ولذاتها يصعب عليهم تركها وطلب نشأة تضادّ
هذه النشأة ولذلك لم يتدبروا فى تحقيقها وكيفيتها بل اعرضوا عنها وعن آياتها كما قال تع وكاين من اية فى السموات يمرون عليها وهم عنها
معرضون ورضوا بالحيوة الدنيا واطمانوا بها واخلدوا الى الارض كما قال ولكنه اخلد الى الارض واتبع هويه ونحن راينا كثيرا من المنتسبين
الى العلم والشريعة انقبضوا عن اثبات عالم التجرد واشمازت قلوبهم عن ذكر العقل والنفس والروح ومدح ذلك العالم وذم هذه الاجساد وشهواتها
المحسوسة ودثورها وانقطاعها واكثرهم توهموا الاخرة كالدنيا ونعيمها كنعيم الدنيا الا انها اوفر وادوم وابقى ولاجل ذلك رغبوا اليها
وفعلوا الطاعات لاجلها طالبين قضاء لوطر شهوة البطن والفرج ولاجل ما ذكرناه تكرر فى القران العظيم ذكر الآيات الدالة على النشأة
الاخرة والبعث والقيام لينتبه الانسان من نوم الجهالة ورقدة الغفلة فيتوجه نحو الاخرة ويتبرء من البدن وقيوده من الدنيا وتعلقاتها
متطهرا عن الادناس والارجاس متشوقا الى لقاء الله ومجاورة المقربين والاتصال بالقديسين واعلم ان المراد من الايات المنقولة ليس ما
فسره صاحب الكبير من اثبات القدرة الجزافية الاشعرية التى مبناها على ابطال الحكمة ونفى العلة والمعلول واعجب الامور ان هولاء القوم متى
حاولوا اثبات اصل من اصول الدين كاثبات قدرة الصانع او اثبات النبوة والمعاد اضطروا الى ابطال خاصية الطبايع التى اودعها الله فيها
ونفى الرابطة العقلية بين الاشياء والترتيب الذاتى الوجودى والنظام اللائق الضرورى بين الموجودات التى جرت سنة الله عليها ولا
تبديل لها وهذه عادتهم فى اثبات اكثر الاصول الاعتقادية كما فعله هذا الرجل الذى هو امام اهل البحث والكلام فان قلت فما معنى
هذه الايات سيما المشتملة على ذكر النطفة وابتداء الخلقة فهل المراد منها الا ان الله تع كما انه قادر على الابتداء والانشاء قادر على
الاعادة والتكوين مرة اخرى قلت الغرض الاصلى من الايات المعادية نحو مرحوم بيان منهجين شريفين فى بيان المعاد وحشر النفوس
والاجساد احدهما اثبات ذلك من جهة المبدء الغائى ولزوم الغايات للطبايع الجوهرية الاصلية وثانيهما اثباته من جهة المبدء الفاعلى
ولا شك ان البرهان الذى يكون الحد الاوسط فيه علة للنتيجة وهى ثبوت الاكبر للاصغر وهو المسمى ببرهان اللم اوثق من الذى يكون
الاوسط معلولا للحكم وهو المسمى بالدليل ثم اوثق البراهين اللمية واحكمها ما يجعل الوسط فيه سببا فاعليا او سببا غائيا دون سائر
الاسباب فاذن نقول الايات التى فيها ذكرت النطفة واطوارها الكمالية وتقلباتها من صورة انقص الى صورة اكمل ومن حال ادون الى
حال اعلى فالغرض من ذكرها اثبات ان لهذه الاطوار والتحولات غاية اخيرة فللانسان توجه طبيعى نحو الكمال ودين الهى فطرى فى التقرب الى
المبدء الفعال والكمال اللائق بحال الانسان المخلوق اولا من هذه المواد الطبيعية والاركان لا يوجد فى هذا العالم الادنى بل فى عالم الاخرة
التى اليها الرجعى وفيها الغاية والمنتهى فبالضرورة اذا استوفى الانسان جميع المراتب الخلقية الواقعة فى حدود حركته الجوهرية الفطرية
من الجمادية والنباتية والحيوانية وبلغ اشده الصورى وتم وجوده الدنيوى الحيوانى فلا بد ان يتوجه نحو النشأة الاخرة ويخرج من القوة
الى الفعل ومن الدنيا الى الاخرى ثم الى المولى وهو غاية الغايات منتهى الاشواق والحركات وهو المراد من قوله يا ايها الناس ان كنتم
فى ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة الى قوله وان الله يبعث من فى القبور قبور الاجساد وقبور الارواح اعنى الابدان و
كذا غيره من الايات المذكورة فيها اطوار الخلقة واكوان النطفة فان الغرض من الكل اثبات النشأة الاخرة للانسان من جهة ثبوت الغاية
لوجوده وحركته الفطرية فان قلت هذه التحولات والتطورات مما يوجد فى غير مادة الانسان ايضا كالنبات والحيوان فيلزم ان يكون
لها ايضا نشأة اخروية قلت بعض هذه الاحوال والاطوار يوجد فيها لا كلها لنقصان فطرتها عن درجة الانسانية فغايتها ايضا يكون
بعد تلك الاطوار وساير الاكوان الحيوانية ما لم يتصل الى حد الانسانية ولم يدخل بابها لا يمكنه الولوج الى ملكوت السموات والصعود
الى باب القدس كما ان الاكوان النباتية ما لم يدخل باب الحيوانية لم يمكنه الدخول الى باب الانسانية لا على وجه التناسخ بل على نحو آخر

يعلمه اهل البصيرة والحكمة ثم انه ليس كل متوجه نحو غاية فهو لا محالة واصل اليها بل ربما يعوق عنها امر خارجي فان ههنا قواطع للطريق وحجبا عن الوصول والغرض ان للطبايع غايات ثابتة مقتضى الفطرة الاصلية البلوغ اليها وربما يقع المنع والحجاب واما الايات التي يستدل فيها على اثبات الاخرة بخلق الاجرام العظيمة والانواع الطبيعية فالغرض فيها اثبات هذا المطلوب من جهة نحو الفاعلية فان اكثر الناس يزعمون انه لا بد من حدوث شيء من مادة جسمية وطينة لان حصول شيء لا من اصل محال فينكرون حدوث عالم آخر واشكال وصور فيها ولم يعلموا ان وجود الاكوان الاخروية انما هو من باب الانشاء بمجرد الجهات الفاعلية لا من باب التخليق من اصل مادي وجهات قابلية فالله تعالى نبه على ان شانه الاصلي في الفاعلية هو الابداع والانشاء لا التكوين والتخليق من مادة وكذلك خلق السموات والارض واصول الاكوان فان وجودها لم يخلق من مادة اخرى بل اوجدها على سنة الاختراع والانشاء وهكذا يكون انشاء الجنة والنار والاجسام الموعودة في الاخرة فيندفع اشكال المنكرين للدار الاخرة انها في اي مادة يوجد وفي اي قطر وجهة واين مكانها ومتى زمانها ووقت قيامها يطلبون للاخرة مكانا خاصا ويسئلون عن الساعة ايان مرسيها اي في اي مكان من امكنة هذه الاجسام ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين اي في اي زمان معين من ازمنة الدنيا ولم يعلموا ان مكان الاخرة وزمانها ليس من جنس مكان الدنيا وزمانها ولا ان وجودها وايجادها ليس كوجود الاكوان الدنيوية وايجادها فلها نشاة اقوى حاصل من الانشاء ولهذه خلقة حاصلة من التخليق وهذا ايضا منهج دقيق شريف في حمل الايات القرانية على ما هو اشرف واحكم واولى فالغرض من هذه الايات التي اشير فيها الى هذا المنهج ان ابداع الصور ان ابداع الصور وانشائها من غير مادة سابقة انسب واقرب الى العلة الاولى واهون عليها من تركيب المواد وجمع اجزائها ومتفرقاتها لان امرها كلمح البصر او هو اقرب كما قال وما امر الساعة الا كلمح البصر وقوله وما امرنا الا واحدة كلمح البصر فاذا كان الاليق والاحرى بمبدع البدايع ومكون الصنائع انشاء الصور وابداعها من غير مادة من تخليقها من مزاج وامتزاج وتركيبها من اجزاء مختلفة حاصل بازدواج ففعله الخاص الذي هو الابداع والانشاء اشرف وارفع من جمع متفرقات وتركيب مختلفات فان هذا شان القوى والطبايع التي هي في الدرجة الادنى من القصور في الفاعلية والتاثير فاذا صح منه وجود الانسان على نهج الامتزاج والتركيب من الاركان والامشاج فلان يصح وجوده منه تارة اخرى على سبيل الانشاء مجردا عن الهيولى علي انك قد علمت ان الايجاد مطلقا منه تعالى وان الوسايط هي مخصصات ومرجحات لايجاده او جهات مكثرات لفعله وافاضة وجوده لكن ما هو ابسط في الوجود وارفع من الكثرة فهو اقرب الى الموجد الحقيقي وقد اشرنا الى ان وجود الامور الاخروية اصفى من التركيب واعلى من الامتزاج واقرب الى الوحدة الخالصة من هذه الامور الدنيوية فكما ان فعله الخاص به في الابتداء هو انشاء النشاة الاولى لا تركيب المختلفات وجمع المتفرقات فكذلك حقيقة المعاد والفعل اللائق به انشاء النشاة الثانية وهو اهون عليه من ايجاد المكونات في الدنيا التي تحصل بالحركات من الاجسام والاستحالات في المواد لان الاخرة خير وابقى وادوم واعلى وما هو كذلك فهو اولى وانسب في الصدور عن المبدء الاعلى واهون عليه تعالى كما قال وهو اهون عليه وله المثل الاعلى في السموات والارض واعلم ان الاخروية والثانوية انما هي بالقياس الى حدوثنا والا فتلك النشاة هي في نفسها اقدم واسبق لانها ما قبل الطبيعة في ترتيب الوجود ذاتا وشرفا وما بعد الطبيعة نظرا الى حدوثنا واستكمالاتنا فهذا ايضا يدل على ان الدار الاخرة موجودة بالفعل وان الجنة والنار مخلوقتان الآن كما دلت عليه الايات والاحاديث الكثيرة ومما يدل ايضا على ان ايجاد الاكوان الاخروية اشبه بسنة الله التي هي الابداع من ايجاد المكونات الدنيوية ان ايجاد هذه المواليد وتبليغها الى كمالها حاصل بالتدريج وهي ايضا تدريجية الوجود حدوثا وكمالا والاخرويات امور دفعية الوجود حدوثا وكمالا وان افراد الانواع واشخاص الطبايع المتكثرة الاعداد لا يوجد جميعها دفعة واحدة في آن بل بعضها يوجد قبل وبعضها بعد على سبيل التوالد والتولد وما لم ينعدم امة لا توجد امة اخرى كما قال الله لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستقدمون ساعة ولا يستاخرون بخلاف وجود الصور الاخروية واشخاصها المنشاة لا على وجه التولد والتوالد قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم لان وجوده انما يقع دفعة واحدة باذن الله في نفخ اسرافيل ارواحهم في صور اجسادهم الكائنة من تلك الارواح فانما هي نفخة واحدة فاذا هم بالساحرة **فصل** في اختلاف مذاهب الناس في باب المعاد ان من الاوهام العامية والاراء الجاهلية راي من ذهب الى استحالة الحشر للنفوس والاجساد وامتناع ان يتحقق في شيء منهما المعاد وهم الملاحدة والطباعية والدهرية وجماعة من الطبيعيين والاطباء الذين لا اعتماد عليهم في الملة ولا اعتداد برايهم في الحكمة زعما منهم ان الانسان ليس الا هذا الهيكل المحسوس

حامل الكيفية المزاجية وما يتبعها من القوى والاعراض وان جميعها مما يعدم بالموت ويفنى بزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد المتفرقة فالانسان
كسائر الحيوان والنبات اذا مات فات وسعادته وشقاوته منحصرتان فيما له بحسب اللذات والالام البدنية الدنياوية وفى هذا تكذيب للعقل
على ما رآه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما ذهب اليه المحققون من اهل الشريعة والمنقول عن جالينوس فى امر المعاد هو التردد و
التوقف بناء على توقفه فى ان النفس انما هى المزاج فتفنى بالموت ولا يعاد ام هى جوهر مجرد فهو باق بعد الموت فلها المعاد ثم من المتشبثين
باذيال العلماء من ضم الى هذا ان المعدوم لا يعاد فاذا انعدم الانسان بهيكله لم يمكن اعادته وامتنع الحشر والمتكلمون منعوا هذا بمنع امتناع اعادة
المعدوم تارة وبمنع فناء الانسان بفناء هيكله اخرى فقالوا ان للانسان اجزاء باقية اما مجزية او غير مجزية ثم حملوا الايات والنصوص
الواردة فى بيان الحشر على ان المراد جمع الاجزاء المتفرقة الباقية التى هى حقيقة الانسان والحاصل ان اصحاب الكلام ارتكبوا فى تصحيح المعاد احد
الامرين المستنكرين المستبعدين عن العقل بل النقل ولا يلزم شىء منهما بل العقل والنقل حاكمان بان المعاد فى الاخرة هو الذى كان مصدر
الافعال ومبدء الاعمال مكلفا بالتكاليف والواجبات والاحكام العقلية والشرعية ثم لا يخفى ان عرق الشبهة لا ينقلع عن اراضى اوهام
الجاحدين المنكرين للحشر والقيامة الا بقطع اصلها وهو ان الانسان بموته يفنى ويبطل ولا يبقى لانه ليس الا الهيكل مع مزاج او صورة حالة فيه
وقد مر قطع هذا الاصل مستقصى وقد تتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد وثبوت النشاة الباقية لكنهم اختلفوا
فى كيفيته فذهب جمهور الاسلاميين وعامة الفقهاء واصحاب الحديث الى انه جسمانى فقط بناء على ان الروح عندهم جسم سار فى البدن
سريان النار فى الفحم والماء فى الورد والزيت فى الزيتونة وذهب جمهور الفلاسفة واتباع المشائين الى انه روحانى اى عقلى فقط لان البدن
ينعدم بصوره واعراضه لقطع تعلق النفس عنها فلا يعاد بشخصه تارة اخرى اذ المعدوم لا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء
فتعود الى عالم المفارقات لقطع التعلقات بالموت الطبيعى وذهب كثير من اكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وجماعة من المتكلمين كحجة
الاسلام الغزالى والكعبى والحليمى والراغب الاصفهانى وكثير من اصحابنا الامامية كالشيخ المفيد وابى جعفر الطوسى والسيد المرتضى و
العلامة الحلى والمحقق الطوسى الى القول بالمعادين جميعا ذهابا الى ان النفس مجردة تعود الى البدن وبه يقول جمهور النصارى و
التناسخية الا ان الفرق بان محققى المسلمين ومن يحذو حذوهم يقولون بحدوث الارواح وردها الى البدن لا فى هذا العالم بل فى
الاخرة والتناسخية بقدمها وردها الى البدن فى هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار الجسمانيتين ثم ان هؤلاء القائلين با
لمعادين جميعا اختلفت كلماتهم فى ان المعاد من جانب البدن اهو هذا البدن بعينه او مثله وكل من العينية او المثلية ايكون باعتبار كل
واحد من الاعضاء والاشكال والتخاطيط ام لا والظاهر ان هذا الاخير لم يوجبه احد بل كثير من الاسلاميين مال كلامهم الى ان البدن
المعاد غير البدن الاول بحسب الخلقة والشكل وربما يستدل عليه ببعض الاخبار المذكورة فيها صفات اهل الجنة والنار ككون اهل
الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد وبقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وبقوله تعالى
اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم فان قلت فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانية
غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قيل فى الجواب العبرة فى ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الالات وهو باق بعينه و
لهذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والمقادير والاشكال والاعراض بل كثير من الاعضاء والقوى
ولا يقال لمن جنى فى الشباب فعوقب فى المشيب انها عقاب لغير الجانى هذا تحرير المذاهب والاراء والحق كما ستعلم ان المعاد فى المعاد هو هذا
الشخص بعينه نفسا وبدنا فالنفس هذه النفس بعينها والبدن هذا البدن بعينه بحيث لو رايته لقلت رايته بعينه فلان الذى كان
فى الدنيا وان وقعت التحولات والتقلبات الى حيث يقال هذا ذهب وهذا احد يقوم وربما ينتهى الى كلام الى حيث يتحد ويصير عقلا
محضا واحدا ومن انكر ذلك فهو منكر للشريعة ناقص فى الحكمة ولزمه انكار كثير من النصوص القرآنية **فصل فى احتجاج المنكرين للمعاد**
احتج المنكرون تارة بامتناع اعادة المعدوم كما مر وتارة بانه لو اكل انسان انسانا فالاجزاء الماكولة ان اعيدت فى بدن الاكل لم يكن الانسان
الماكول معادا وان اعيدت فى بدن الماكول لم يكن الاكل معادا ولزم ان يكون اجزاء بعينها منعمة ومعذبة اذا اكل مؤمن كافرا واجيب
فى الكتب الكلامية عن الاول بمنع الامتناع فى اعادة المعدوم او بمنع توقف العود عليها وعن الثانى بان المعاد هو الاجزاء التى منها ابتداء
الخلق وهى الاعضاء الاصلية عندهم والله تعالى يحفظها ولا يجعلها جزء كذلك لبدن اخر وان للناظرين فى امر المعاد اثباتا ونفيا
مشاجرات ومباحثات فى الجانبين ذكرها يؤدى الى التطويل من غير فائدة وما اورده المتكلمون من الكلام لا يفى الا بالالزام والافحام

نكتة

فكيف يتبين المرام وتحقيق المقام والاولى بحال من اقتصر في تحقيق هذه الامور الاعتقادية على مجرد البحث الكلامي ان يستفسر عن هؤلاء
المنكرين للمعاد الجاحدين لاحكام الشريعة بناء على قصور مداركهم عن دركها انهم هل يدعون الامتناع او يمنعون الامكان والجواز فعلى
الاول يقال لهم ان عليكم البينة واثبات ما ادعيتم وما لكم فيما قلتم برهن هذا عين ولا اثر وعلى الثاني يقال كل ما ازيل ظاهره عن الاحالة
والامتناع قام التنزيل الالهي والاخبار النبوية الصادرة عن قائل مقدس عن شوب الغلط والكذب مقام البراهين الهندسية في المسائل
التعليمية والدعاوى الحسابية **بحث وتحصيل** ان من الباحثين من حصل وجه الاعادة البدنية بما حاصله ان الشخص انما يتشخص
ويتخصص بخصوصية اجزائه مادة وصورة وبدنا وروحا وليس خصوص التاليف معتبرا في التشخص بل المعتبر اشخاص الاجزاء بتاليف نوعي
لا شخصي باق بعينه ثم اذا بطل التاليف واختل التركيب المعتبر لم يبق الشخص الاول لا لزوال الاجزاء فانها باقية باشخاصها واعيانها بل
لزوال النظم والتاليف المعتبر بعينها نوعا ثم اذا حصل مرة اخرى من نوع التاليف المعتبر بين الاجزاء الباقية عاد الشخص الاول بعينه هذا
كلامه ويقرب ما ذكره بعض ائمة المتاخرين حيث قال قد ذهب بعض المتكلمين الى جواز اعادة المعدوم وذهبت الحكماء وبعض المتكلمين
الى امتناعها وهؤلاء البعض القائلين بالمعاد الجسماني المنكرين لاعادة المعدوم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها
عن الانتفاع ثم قال ذكرت في حواشي التجريد ان هذا بناء على نفي الجزء الصوري للاجسام وحصر اجزائه في الجواهر الفردة كما هو مذهب
المتكلمين وكذا ما ذهب اليه المصنف حيث قال الجسم هو الصورة الاتصالية وانها تبقى بعينها حال الانفصال ولو اثبت الجزء الصوري
في الاجسام قيل يكفي في المعاد الجسماني كون الاجزاء المادية هي بعينها ولا يقدح فيه تبدل الجزء الصوري بعد ان كان اقرب الصور الى الصورة
الزائلة فان قيل فيكون تناسخا قيل الممتنع عندنا هو انتقال النفس الى بدن مغاير له بحسب المادة الى بدن اخر لا الى بدن متالف من عين
مادة هذا البدن وصورته هي اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان سمي ذلك تناسخا فلا بد من البرهان على امتناعه فان النزاع انما
هو في المعنى لا في اللفظ انتهى قوله واقول كلام هذين الفاضلين في غاية السخافة والركاكة مع انه اقرب الى الصواب من كلام غيرهما من اهل
الكلام في هذا الباب وذلك لوجوه الاول انه مبني على ان تشخص زيد لم ينعدم منه بالموت الا نسب واضافات بين اجزائه ونظم و
ترتيب بين اعضائه فيلزم ان يكون الحيوة من مقولة المضاف وهو ظاهر الفساد والثاني كون اجزاء زيد مثلا منحصرة في الجواهر الفردة
لا يلزم ان يكون تلك الجواهر اذا ركبت يكون زيدا سواء كان تركيبا وترتيبا مطلقا على اي وجه كان او على نظم مخصوص والا لزم على الاول
انها لو ركبت منها كرة مصمتة كانت هذه الكرة زيدا وعلى الثاني ان يكون زيد الميت في بعض من الاحيان حيا اذا وقعت اجزاؤه على
هذا النظم مع كونه ميتا سواء كان هذا التركيب جزءا منه او شرطا خارجا عنه والمحقق الطوسي لم يذهب ولا غيره من العقلاء القائلين
بنفي الهيولى الى ان الجسم المعين الذي هو فرد للجسم المطلق بالمعنى الذي هو جنس لا بالمعنى الذي هو مادة لا ينعدم بالتفريق انما الذي
لا ينعدم عندهم هو الجسم بمعنى المادة وهو الذي يكون مستمر الوجود في مراتب الاتصالات والانفصالات لا ما هو الجسم بالمعنى
الجنسي الذي لا وجود له محصلا الا بصورة اخرى مقومة له مخصصة لطبيعة الجنسية تخصيصا تميزه من بين ساير الانواع تميزا ذهنيا
وقد اتفق جمهور الحكماء واتباعهم على ان الجسم بما هو جسم مطلق لا وجود له في الاعيان ولا الجسم المعرى عن كافة الصور الكمالية
مما يمكن ان يوجد في الخارج وانسانية الانسان ليست بمجرد الجسمية والا لكان كل جسم انسانا وكذا زيدية زيد ليس بمجرد اجزاء مادية
كيف كانت والا لكان اذا صارت تلك الاجزاء متفرقة متباعدا بعضها عن بعض في اطراف العالم زيدا وكيف يصح لعاقل ان يذهب
الى ان جسما مخصوصا كهذا الفرس اذا قسم اقساما وفرقت اجزاؤه كان بعينه باقيا حال التفرق الثالث ان مفسدة التناسخ بحسب المعنى
كما ذكره واردة هيهنا بلا مرية وهي لزوم كون بدن واحد ذا نفسين فان تلك الاجزاء لو كانت قابلية لتعلق النفس حين التفرق باقية
لم يفارق عنها النفس فكان زيد حال الموت حيا وقد فرض ميتا وان لم يكن باقيا فاحتاجت في قبولها للنفس الى انضمام امر اليها به يستعد
للقبول فاذا انضم اليها ذلك الامر وصارت مستعدة باستعداد اخر جديد لا بد ان يفيض عليها من المبدء الجواد فيض جديد وروح مستانف
فاذا تعلق بها الروح المعاد ايضا كان لبدن واحد روحان وهو ممتنع ثم اي تخصص ومناسبة بقي لاجزاء ترابية متفرقة من بين ساير
الاجسام لبقاء ارتباط النفس بها ولو كان ارتباطا ضعيفا فان كل علاقة وارتباط بين شيئين دون سائر الاشياء انما يتحقق بان
يكون كل منهما انسب الاشياء الى الاخر ونحن نرى كثيرا من المواد التي لها مزاج الحيوان وكيفية قريبة من كيفية يكون بها يستحق المادة
لفيضان صورة حيوانية فهي اولى بتعلق النفس اليها من تلك الاجزاء الرمادية لم يبق لها استحقاق قبول صورة جمادية فضلا عن النباتية

نفس

فضلا عن الانسانية فضلا عن الزيدية وكل من له ادنى ادراك اذا رجع الى وجدانه يعلم يقينا ان لا التفات ولا اشتياق ولا استيناس للنفس بجسم من بين ساير الاجسام او باجزاء جسمية من بين ساير الاجزاء الا بان له او لها كيفية محسوسة ملائمة او هيئة مناسبة فقل لي ايها العاقل المتامل اي تعلق وتشوق يكون للنفس باجزاء مبثوثة في الهواء او مغمورة في باطن الارض او الماء بحيث لا يتميز عند الحس او الخيال عن غيرها من الاجزاء وان كان لها تميز في نفس الامر وفي علم الله امتيازا لا يوجب الاختصاص لهذا الامر اصلا وليت ايضا عند اختلال التركيب وفساد القوى البدنية قوة ذاكرة للنفس عندهم حتى يكون بقاء البدن الشخصي في الحافظة مخصصا لتعلق النفس بالاجزاء التي منها ركب البدن وبعد تسليم وجود الذكر وكونه مخصصا فهو انما يوجب تخصيص تعلق النفس بهذا البدن المعاد دون ساير الابدان لا لتعلق هذه النفس به دون نفس اخرى والذي ينفع لهم في دفع مفسدة التناسخ على تقدير صحته هو الثاني دون الاول اذ الكلام في كون مادة بدنية حادثة مستدعيا لفيضان نفس حادثة فيلزم وجود نفسين لبدن واحد وهو آت بعينه فيهما على ما سبق فالمصير في دفع هذه المفاسد والتكلفات البعيدة والتمحلات الركيكة كلها الى ما تفردنا بتحقيقه وجعله الله نصيبنا من الحكمة المتعالية كسائر نظائره من الفرائد الزاهرة التي يحكم بصحتها ويعرف شرفها وقدرها ونوريتها من بين كلمات اصحاب الافكار وارباب الانظار كل من سلك سبيل الله وكوشف بالانوار الالهية والاسرار كما يعرف الجوهري قيمة اليواقيت اللامعة والدرر الزاهرة من بين ساير الاحجار

فصل في تفاوت مراتب الناس في ادراك امر المعاد وتفاضل مقاماتهم في ذلك اعلم ان لاهل الايمان والاعتقاد بحقية الحشر والمعاد وبعث الاجساد حسب ما ورد في الشريعة الحقة مقامات المقام الاول ادناها في التصديق واسلمها عن الافات مرتبة عوام اهل الاسلام وهو ان جميع امور الاخرة من عذاب القبر والضغطة والمنكر والنكير والحيات والعقارب وغيرها امور واقعة محسوسة من شانها ان تحس بهذه الباصرة لكن لا رخصة من الله في احساس الانسان مادام في الدنيا لحكمة ومصلحة من الله في اخفائها عن عيون الناظرين كما يدل عليه ظاهر بعض الايات وصورة الروايات المقام الثاني ان تلك الامور الموعودة بها والمتوعد عليها في عالم الاخرة هي مثل ما يرى في المنام كلها امور خيالية وصور مثالية لا وجود لها في الخارج كما لا وجود لها عينيا لما يراه الانسان في نومه من الحيات والعقارب التي تلدغه الا انها اكثر ايلاما منها في النوم حتى يراه يصيح في نومه ويعرق وينزعج من مكانه انزعاجا شديدا وكذا في جهة اللذة فانه ربما يلتذ بشيء في النوم التذاذا شديدا لا يلتذ مثل هذا الالتذاذ والسرور في اليقظة كل ذلك يدركه النائم من نفسه ويتاذى ويلتذ به ويشاهد كثيرا من الصور والاشكال ويفعل افاعيل خيالية وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية موجودة وهي موجودة في حقه والعذاب حاصل في حقه ولكنه غير مشاهد واذا كان العذاب في الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد وكذا الحال في الجنات والاشجار والانهار والمواضع النزهة والاشخاص الكريمة التي يراها ويسر بها في نومه وهي حاصلة له موجودة في حقه ادراكا ذهنيا لا عينيا خارجيا ولا مشاهدة بالحواس الظاهرة وهذا هو الذي مال اليه الشيخ في باب جنة الناقصين في العلم ونار القاصرين في العمل من الفساق وغيرهم وتبعه الغزالي على ما مر كما يظهر من كتبه ورسائله وقد نقلنا نبذا من كلامه في ذلك المقام الثالث في الاعتقاد بالصور الموعودة يوم المعاد وتوجيهها باحد وجهين الاول ان تلك الصور المحسوسة المذكورة في لسان الشرع اشارة الى صور عقلية مفارقة واقعة في عالم العقول الصرفة حسب ما ذهب اليه افلاطن وشيعته من ان لكل نوع من الانواع المحسوسة مثالا عقليا وصورة مفارقة في عالم العقل ولا يخفى ان مشاهدة الامور الاخروية على هذا الوجه العقلي مختص باهل المعرفة والكاملين في العلم دون المتوسطين والناقصين من العقول الساذجة والنفوس الساكنة وهم اكثر اهل الجنة كما ورد في الخبر اكثر اهل الجنة البله وعليون لذوي الالباب ولذلك ذكر الغزالي في بعض رسائله بعد ذكر الوجوه الثلاثة كلاما بهذه العبارة وجميع هذه الاقسام فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يكون يصيب كل واحد بقدر استعداده فالمجمود على الصورة المشغوف بالتقليد لو ينفتح له طريق الحقايق ولا يتمثل له هذه الصور العقلية والعارفون المستصغرون لعالم الصور واللذات المحسوسة ينفتح لهم من لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم ويشفي شرههم وشهوتهم اذ حد الجنة ان فيها لكل امرء ما يشتهيه فاذا اختلفت الشهوات لم يبعد ان تختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقوة البشرية عن الاحاطة بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الالهية افيضت بواسطة النبوة على كافة الخلق القدر الذي احتملته افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى العلم من امور يليق بالكرم الالهي انتهى كلامه والوجه الثاني ان يكون هذه الامور كناية عما يلزمها من فنون السرور والالام وهو المراد من قول الغزالي في بيان المرتبة الثالثة انه لو راى احد في المنام الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن والانهار والامطار المطرة باللبن

والعسل

قوله به دون نفس اخرى [illegible] ... قوله فلا فرق بين حية تتخيل او [illegible] ... قوله اشارة الى صور عقلية [illegible] في عالم العقول [illegible] والهواء والنار والتراب والفضة والمعادن [illegible] ... والعقرب [illegible]

والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر واليواقيت واللألى والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة المرصعة بالجواهر والغلمان المتمثل
بين يديه للخدمة لكان المعتبر بغير ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد بل كل واحد يحمله على نوع اخر من السرور يرجع بعضه الى سرور العلم و
كشف المعلومات وبعضه الى سرور المملكة وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وان اشتمل الجميع اسم اللذة والسرور فهى مختلفة المراتب مختلفة
الذوق لكل واحد مذاق يخالف الاخر فكذلك اللذات العقلية ينبغى ان يفهم كذلك وان كانت مما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر انتهى ثم بين كون تلك الامور الموعودة كناية عن اللذات والالام العقلية بان الحية بنفسها لا تولم بل الذى يلقاك منها
هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك فى الاثر الذى يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان العذاب قد توفر وكان
لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذى هو يفضى اليه فى العادة فانه لو خلق فى الانسان لذة الوقاع مثلا
من غير مباشرة صورة الوقاع لم يمكن تعريفها الا بالاضافة اليه ليكون الاضافة للتعريف بالسبب ويكون ثمرة السبب حاصلة وان لم يحصل
صورة السبب والسبب لثمرته لا لذاته وهذه الصفات المهلكات تنقلب موذيات ومولمات فى النفس عند الموت فيكون الامها كالم
اللدغ واللسع من غير وجود حيات وعقارب وانقلاب الصفة موذية يضاهى انقلاب العشق موذيا عند موت المعشوق فانه كان لذيذا
فصار اللذيذ بنفسه مولما حتى نزل بالقلب من انواع العذاب ما يتمنى معه انه لم يكن قد تنعم بالعشق والوصال بل هذا بعينه احد انواع عذاب
الميت المقام الرابع فى الاعتقاد بالصور التى فى الاخرة هو مقام الراسخين فى العرفان الجامعين بين الذوق والبرهان وهو الاذعان
اليقينى بان هذه الصور التى اخبرت بها الشريعة وانذرت بها النبوة موجودات عينية وثابتات حقيقية وهى فى باب الموجودية والتحقق
اقوى واتم واشد وادوم من موجودات هذا العالم وهى الصور المادية بل لا نسبة بينهما فى قوة الوجود وشدته ودوامه وترتب الاثر
عليه وهى على درجات بعضها صور عقلية هى جنة الموحدين المقربين وبعضها صور حسية ملذة هى جنة اصحاب اليمين واهل السلامة و
المسلمين او مولمة هى جحيم اصحاب الشمال من الفاسقين او الضالين والمكذبين بيوم الدين ولكن ليست محسوساتها كمحسوسات هذا العالم
بحيث يمكن ان يرى بهذه الابصار الفانية والحواس الداثرة البائدة كما ذهب اليه الظاهريون من المسلمين ولا انها امور خيالية و
موجودات مثالية لا وجود لها فى العين كما يراه بعض اتباع الرواقيين ويتبعهم اخرون ولا انها امور عقلية او حالات معنوية وكمالات
نفسانية وليست بصور واشكال جسمانية وهيئات مقدارية كما يراه جمهور المتفلسفين من اتباع المشائين بل انما هو صور عينية جوهرية
موجودة لا فى هذا العالم الهيولانى محسوسة لا بهذه الحواس الطبيعية بل موجودة فى عالم الاخرة محسوسة بحواس اخروية نسبة الحاس الى
الحاس كنسبة المحسوس الى المحسوس وعالم الاخرة جنس لعوالم كثيرة كل منها مع تفاضلها اعظم واشرف من هذا العالم وكذلك للانسان
وحواسه نشآت كثيرة غير هذه النشأة الهيولية المستحيلة الكائنة الفاسدة ولذلك قال تع على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون
وقال وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا وقال بعد خلق النطفة والعلقة والمضغة وهى اطوار طبيعية مادية ثم انشأناه خلقا
اخر فتبارك الله احسن الخالقين اشارة الى شرف نشأة الروح وقال وقد خلقكم اطوارا ثم نشأة الولاية لمن يفوز بها نشأة اخرى
اعلى من نشأة اصل الروح ثم نشأة النبوة وظهور خاصيتها اشرف من نشأة اصل الولاية والله تع منشئ النشآت وباعث الاموات
وناشر الكتب والصحائف والرسائل يوم النشور وهو محصل ما فى الصدور ومخرج ما فى القبور وحقيقة البعث يرجع الى احياء الموتى
ونزع الصور من المواد واخراج الارواح من الاجساد بانشائهم نشأة اخرى وتبديل وجودهم بوجود ارفع وانور واعلم فان الجهل
هو الموت الاكبر والعلم هو الحيوة الاشرف وقد ذكر الله تع فى كتابه العلم والجهل وسماهما حيوة وموتا كما سماهما نورا وظلمة بقوله
او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشى به الاية واعلم ان لكل نفس من السعداء فى عالم الاخرة مملكة عظيمة الفسحة وعالما
اعظم واوسع مما فى السموات والارضين وهى ليست خارجة عن ذاته بل جميع مملكته وممالكه وخدمه وحشمه وبساتينه واشجاره
وحوره وغلمانه كلها قائمة وهو حافظها ومنشئها باذن الله وقوته ووجود الاشياء الاخروية وان كانت تشبه الصور التى يراها
الانسان فى المنام او فى بعض المرايا لكن يفارقها بالذات والحقيقة اما وجه المشابهة فهو ان كلا منها بحيث لا يكون فى موضوعات
الهيولى ولا فى الامكنة والجهات لهذه المواد وانه لا تزاحم بين اعداد الصور لكل منهما وان شيئا منهما لا يزاحم لشئ من هذا العالم فى
مكانه او زمانه فان النائم ربما يرى افلاكا عظيمة وصحارى واسعة وعمقا وزمانية مثل التى يراه فى يقظته هذا العالم وهى مع كونها
مغايرة لما فى الخارج بالعدد لكن لا تزاحم ولا تضايق بينهما فكذلك ما يراه الانسان بعد الموت وفى القبر لا تزاحم ولا تضايق بينه

وبين هذه الاجسام فالميت يرى في قبره ما لا يسع فيه لو كان من اجرام هذه العالم واما وجه المباينة فهو ان نشاة الاخرة دار الصور الواقعة
فيها قوية الجوهر شديدة الوجود عظيمة التاثير لذاذا وايلاما وهي اقوى واشد واكد واقوى من موجودات هذا العالم فكيف من الصور
النامية والمرائية ونسبة النشاة الاخرة الى الدنيا كنسبة الانتباه الى نشاة النوم كما في قوله ع الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وقد سبقت
الاشارة الى كيفية وجود الصور الاخروية في عدة مواضع من هذا الكتاب واما بيانها على النهج التفصيلي البرهاني والمسلك التعليمي
اللمي على النظم الميزاني بايراد ما يتوقف اثباتها عليه من المقدمات والاصول الضرورية والقواعد الكلية البرهانية بحيث لم يبق لاحد
بعد الاستماع مجال للبحث والانكار ولا مساغ للمنع والاستنكار الا لقصور الطبع او سوء الفهم والاعوجاج او مرض العناد والاستكبار
فقد قرب انجاز موعده وابراز سره ومقصده ان شاء الله واما اجماله فبان يعلم ان النفس الانسانية لكونها من سنخ الملكوت ونشاة
القدرة والقوة على اختراع الصور من غير مادة لكن الصور التي تخترعها حين تعلقها بهذا البدن العنصري الكثيف المركب من الاضداد ولما
يحتاج اليه من جلب المنافع ودفع المضار وغير ذلك من التدابير والتصرفات الشاغلة لا تكون الا ضعيفة الوجود ناقصة الكون لا يترتب
عليها الاثار المطلوبة منها ولا تكون ايضا ثابتة مستقرة بل زائلة متغيرة لان مظهرها الارواح البخارية في الدماغ وهو دائم التحلل والتجدد
والزوال والانتقال حسب اختلاف امزجة العضو الدماغي من جهة ما يرد عليه من المغيرات الداخلية والخارجية حتى لو فرض وجود تلك
الصور اقوى وادوم مما كانت من جهة عدم الشواغل وجمع الهمة وعزل سائر القوى البدنية عن فعلها لكانت الاثار المطلوبة مترتبة
عليها ولم يبق فرق حينئذ بين الصور المتخيلة والموجودة في العين ولكان الخيال حسا والمتخيل محسوسا الا ترى انه كلما استراحت النفس
من الاشغال والحركات الضرورية في حفظ هذا البدن المجتمع من الامور المتنافرة المتداعية الى الانفكاك وتعطلت الحواس الظاهرة
عن فعلها اما بالنوم او الاغماء او بانصراف توجه النفس عن استعمالها الى الجهة العالية بقوة فطرية او مكتسبة اغتنمت الفرصة ورجعت
الى ذاتها بعض الرجوع لا كله لان القوى الطبيعية والنباتية وغيرها مستعملة والا لحدث الموت وتعفن البدن برطوبته فبهذا الرجوع
اصبحت النفس مخترعة للصور مشاهدة اياها بحواسها التي في ذاتها بلا اشتراك البدن فان لها في ذاتها سمعا وبصرا وشما وذوقا
ولمسا اذ لو لم يكن لها في ذاتها هذه الخمسة فكيف يكون الانسان حالة النوم او الاغماء يبصر ويسمع ويشم ويذوق ويلمس مع ان حواسه
الظاهرة معطلة عن ادراكاتها بل هي اتم واصفى لان هذه كالقشور لها وكما ان هذه الخمسة البدنية ترجع الى حس واحد هو الحس المشترك
فجميع حواس النفس وقواها المدركة والمحركة ترجع الى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة باذن الله وبحوله وقوته وبصير حال رجوعها
من هذا العالم الى ذاتها ادراكها للاشياء عين قدرتها فاذا كان رجوعها الى ذاتها وهي بعد متصرفة في البدن بعض التصرف منشأ
اختراع الصور على هذا المنوال فما ظنك اذا انقطعت العلائق والعوائق كلها ورجعت الى ذاتها وذات مبدعها كل الرجوع ثم اولا
تنظر ولا تتامل في ان هذه النفوس الانسانية كلما كانت اتم قوة واقوى جوهرا واقل مزاحمة ومعاوقة لقواها اما لفتورها وضعفها
كما للمجانين والمرضى او بسبب اخر قدسي كما للانبياء والاولياء او باستعمال امور مدهشة للحواس محيرة لها كما للكهنة والسحرة كانت
ملاقاتها للصور الغائبة ومشاهدتها اياها اقوى وتاثيرها رغبة ورهبة وتلذذا وتالما اكثر واعظم وربما يوجد بعض النفوس
المستعلية من القيود الدنيوية النافضة عن اذيالها غبار المحسوسات من الذين لا يلتفتون الى اغراض هذا العالم ولا ينظرون الى الدنيا
الا بعين الاحتقار والاعتبار لا يشغلهم شان عن شان ولا يحجبهم مقام عن مقام ولا يلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وتذكر عالم
الاخرة لقوتهم في ضبط الجانبين وحفظ النشاتين فهي كالمبادي الفعالة ذاتا وفعلا فتقدر على ايجاد امور صورية ادراكية
يكون ايجادها عين شهودها وربما يشتغل بعض المكاشفين بشهود صور دار الاخرة في اليقظة وسلامة الالات على عكس حال
المحجوبين وان كان ذلك ايضا نوع حجاب لكنه نادر عزيز جدا احجبت عيونهم بالاخرة عن الدنيا فجميع ما ذكرنا من الاحوال انما يكون
لظهور سلطان الاخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه فهذا انموذج من معرفة احوال الاخرة واحكامها للنفوس فكل نفس من
النفوس اذا انقطع تعلقها عن البدن بالموت وخلت وخراب البيت وتخلت يصير حواسها الباطنية لادراك امور الاخرة
اشد واقوى فتشاهد الصور الغيبية الموجودة في تلك الدار ولا يختص ذلك بنفس دون نفس انقطع تعلقها او قطعته عن هذا
البدن اضطرارا او اختيارا فيجب عليها انكشاف الامور المناسبة لاعمالها وافعالها ونياتها واعتقاداتها كما في قوله تع فكشفنا
عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فان كانت افعالها حسنة ونياتها صحيحة فروح وريحان وجنة نعيم وان كانت افعالها

قبيحة

فبهجة واعتقادا بانها ردية فنزل من حميم وتصلية جحيم **فصل** في التنبيه على شرف علم المعاد وعلو مكانه وسمو معرفة بعث
الارواح والاجساد وعظم شانها اعلم ان هذه المسئلة بما فيها من احوال القبر والبعث والحشر والنشر والحساب والكتاب والميزان
ومواقف العرض والصراط والجنة وطبقاتها وابوابها والنار وابوابها ودركاتها هي ركن عظيم في الايمان واصل كبير في الحكمة والعرفان
وهي من اغمض العلوم والطفها واشرفها مرتبة وارفعها منزلة واسناها قدرا واعلاها شانا وادقها سبيلا واخفاها دليلا
الا على ذي بصيرة ثاقبة وقلب منور بنور الله قل من اهتدى اليها من اكابر الحكماء السابقين واللاحقين ومشاهير الفضلاء المتقدمين
والمتاخرين فاكثر الفلاسفة وان بلغوا جهدهم في احوال المبدء والتنزيه في الذات والصفات وسلب النقايص والتغيرات في الافعال
والآثار لكنهم قصرت افكارهم عن درك منازل المعاد ومواقف الاشهاد لانهم لم يقتبسوا انوار الحكمة من مشكوة نبوة هذا النبي الخاتم
حتى ان رئيسهم اعترف بالعجز عن اثبات ضرب من المعاد بالدليل العقلي وهو الذي لمعظم الخلايق وجل النفوس والارواح بل كلهم
الا عددا قليلا في كل زمان من المقربين وعجزوا ايضا عن معاد النفوس المتوسطة حتى اضطر بعضهم الى القول بتعلقها بعد الموت
باجرام فلكية وعن معاد النفوس الهيولانية فالتجأ الاسكندر الافرودیسی الى القول ببطلانها وانما ذهب اكثرهم الى اثبات المعاد
المعاد الروحاني فقط فالجنة ونعيمها وحورها وقصورها واشجارها وانهارها ليست الا ادراك المعقولات والابتهاج بها
والنار وقيودها وسلاسلها وجحيمها وزقومها كناية عن رذائل الاخلاق وذمائم الصفات خصوصا الجهل المركب والتعذب
بها ثم ان اكثر الاسلاميين يرون ويعتقدون بان الانسان ليس شيئا سوى هذه البنية المحسوسة اعني الجسد المركب من اللحم والدم
والعظم والعروق وما شاكلها من الاجسام وما يحلها من الاعراض والكيفيات الفعلية والانفعالية على هيئة مخصوصة هي الصورة
الانسانية عندهم وتلك الاجسام مادتها او مواد تلك الاجساد مادتها فهم في الحقيقة لا يعرفون امر البعث ولا يتصورون حقيقة
القيامة ضميرا وقلبا وان اقروا بها لسانا وبذلك تجري عليهم حكم المسلمين فالقيمة ليست عندهم الا اعادة هذه الاجساد المعدومة
بومتها والاعراض بعينها على هذه الحال التي هي عليها في الدنيا واكثر ابناء زماننا وان قالوا بتجرد النفس لكنهم في غفلة عن بصيرة
عن انيتها وكيفية درجاتها ودركاتها ومنازلها ومصاعدها وانها من الله مطلعها واليه مغيبها ومرجعها اما مشرقة زاهرة
في عليين او مظلمة ناكسة رؤسها الى اسفل سافلين فمن عرف حقيقة النفس وهويتها وانيتها وكيفية تعلقها بالبدن اولا ثم ارتقائها
واشتداد وجودها شيئا فشيئا ثم ابتعاثها عنه ثانيا ثم رجوعها الى العقل بالفعل ثالثا ثم مصيرها في الاخير الى الله تعالى فكانت
طبعا ثم نفسا ثم عقلا ثم مطموسا نورها في نور الاحدية فهو العارف الرباني ومن جهل ولم يعلم حقيقة ذاتها فهو جاهل بحقيقة المعاد
جميعا وهو بمعرفة خالقه اجهل والعجب من اكثر المنتسبين الى العلم كيف قنعوا بمرتبة العوام والناقصين كالنساء والصبيان حيث لم
يشتغلوا تمام عمرهم بالبحث عن حقيقة النفوس وانها كيف مآلها والى ماذا يصير حالها مع اشتغالهم طول دهرهم بفروع خلافية
نادرة الوقوع فتركوا الواجب العيني واشتغلوا بفروض الكفايات واعلم ان الاعتقاد بالمعاد على هذا الوجه العامي جيد للجهال و
العوام وارباب الحرف والصنايع واهل المعاملات والتجارات الذين لا يمكنهم النظر في حقايق الامور ولا التامل في المبادي الذاتية
والغايات الطبيعية فهم مكلفون باعتقادات رسمية في باب الاخرة وذلك لانهم متى اعتقدوا هذا الراي في المعاد وتحققوا هذا
يكون ذلك حثا لهم على عمل الخير وترك الشرور واجتناب المعاصي وفعل الطاعات واداء الامانات وترك الخيانات والوفاء بالعهود
وصحة المعاملة والنصيحة فيها وحسن العشرة وخصالا كثيرة محمودة في هذا الباب واما من ترقى من محققي المليين وافاضل المسلمين فهو
ان مع هذه الاجساد جواهر اخرى هي اشرف وانور وليست هي باجسام كثيفة بل هي ارواح لطيفة تخرج عن هذه الابدان عند الموت فلا
يتصور عندهم امر البعث والقيامة الا برد تلك الارواح الى تلك الاجساد او اجساد اخر مثلها يقوم مقامها يحشرون ويثابون او
يعاقبون بما عملوا من خير او شر فهذا الراي اجود واقرب الى الحق واما من كان فوق هذه الطوايف في المعرفة واليقين لرسوخه في العلم
وشدة ارتياضه بالحكمة فهو يرى ويعتقد في امر المعاد شيئا لا يعرف كنهه الا الله والراسخون في العلم واعلم ان الكتب الالهية المنزلة على
الانبياء عليهم مختلفة الظواهر في باب البعث والقيمة وان كانت بواطنها متفقة الاصل وذلك لدقة المطلب وغموضه كما مر ذكره ففي
التورية ان اهل الجنة يمكثون في الجنة خمسة عشر الف سنة ثم يصيرون ملائكة وان اهل النار يمكثون في الجحيم كذا او ازيد ثم يصيرون
شياطين وفي الانجيل ان الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون وفي القران من الايات ما تدل

تعالى ان افراد البشر يبعثون على صفة التجرد والفردانية كقوله تعالى كل اتيه يوم القيمة فردا وان الناس يحشرون كما خلقهم الله اول مرة لقوله تعالى كما بدأكم اول مرة تعودون وفي بعضها ما يدل على انهم يكونون على صفة التجسم كقوله يوم يسحبون في النار على وجوههم وقوله يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وكذلك سؤال ابرهيم عم رب ارني كيف تحيى الموتى والجواب بقوله تعالى فخذ اربعة من الطير الاية وقول عزير كما حكى الله عنه انى يحيى هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام الاية ومكث اصحاب الكهف في النوم ثلثمائة وتسع سنين وقول الله فيهم وكذلك اعثرنا عليهم ليعلموا ان وعد الله حق فبعض هذه النصوص يدل على ان المعاد للارواح وبعضها على انه للابدان وقد جل كلام الله وكتبه النازلة على رسله عن ان يشتمل على التناقض وسنشير الى وجه الموافقة وقد وقع شبه هذه الاخبار المنقولة عن الكتب الالهية منقولا في الاحاديث النبوية وكذا في كلام اساطين الحكمة المقتبسين انوار علومهم من مشكوة النبوة ومبادي الوحي دون متأخريهم المقتصرين على البحث مثل ما ذكر قال سقراط معلم افلاطن واما الذين ارتكبوا الكبائر فانهم يلقون في طرطاوس ولا يخرجون منه ابدا واما الذين ندموا على ذنوبهم مدة عمرهم او قلت اثامهم وقصرت عن تلك الدرجة فانهم يلقون في طرطاوس سنة كاملة يقلدون ثم يلقيهم الموج الى موضع ينادون خصومهم منه ثم يسئلونهم الاقتصار على القصاص لينجوا من الشرور الابيادرة فان رضوا والا اعيدوا الى طرطاوس ولم يزل ذلك دابهم الى ان يرضى خصومهم عنهم والذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الارض ويستريحون من هذه المحابس ويسكنون الارض النقية قال المترجم طرطاوس شق كبير واهوية يسيل اليه الانهار على انه يصفه بما يدل على التهاب النيران كما في قوله تعالى واذا البحار سجرت وقوله والبحر المسجور وقال استاذ افلاطون سقراط الفيلسوف النفس اذا سلكت علوا ولم تبلغ الى العالم الاعلى بلوغا تاما وقفت بين العالمين وكانت بين الاشياء العقلية والحسية متوسطة بين العقل والحس غير انها اذا ارادت ان يسلك علوا اسلكت بامر هو سعي ولم يشتد عليها ذلك بخلاف ما اذا كانت في العالم السفلي ثم ارادت الصعود الى العالم العقلي فان ذلك مما يشتد عليها واما بيان رفع التناقض بين الايات والكلمات المنقولة والتحقيق في التوفيق بينها فهو ان الابدان الاخروية متوسطة بين العالمين جامعة للتجرد والتجسم مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الابدان الدنيوية فان البدن الاخروي كظل لازم للروح وكحكاية ومثال له بل هما متحدان في الوجود بخلاف هذه الابدان المستحيلة الفاسدة وان الدار الاخرة واشجارها وانهارها وغرفاتها ومساكنها والابدان التي فيها كلها صور ادراكية وجودها عين مدركيتها ومحسوسيتها وقد علمت مرارا ان الصورة المحسوسة وجودها في نفسها عين محسوسيتها ومحسوسيتها عين وجودها للجوهر الحاس وكذلك حكم الصور المعقولة في ان وجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها للجوهر العاقل كلها شيء واحد بلا اختلاف جهة ولذلك قال تعالى ان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون معناه ان الحيوة ذاتية لتلك الاجسام بخلاف اجسام الدنيا وابدانها فانها في ذواتها ميتة الجواهر مظلمة الذوات مجهولة الاكوان في انفسها الا بصور ادراكية زائدة عليها وان الحيوة واردة عليها من خارج وقد علمت ايضا منا في مباحث العقل والمعقول من الفن الكلي من الحكمة ان الصورة العقلية متحدة بالعاقل وكذلك الصورة المحسوسة متحدة بالحاس فالابدان الاخروية عين النفوس بخلاف هذه الابدان الدنيوية ووجه اخر في الموافقة ان نحو وجود السعداء واهل الجنة ارفع واعلى من نحو وجود الاشقياء واصحاب النار والكاملون المقربون اعلى وارفع منهما جميعا فالتجرد لقوم والتجسم لقوم اخرين وههنا اوان الشروع في ما وعدناه من تحقيق المعاد الجسماني وبعث الابدان وما ينوط بذلك من احوال الاخرة بمقدمات يقينية واصول برهانية تناسب اهل البحث فلنشرع فيه مستعينا بالله وملكوته

الباب الحادي عشر

في المعاد الجسماني وما يرتبط به من احوال الاخرة ومقاماتها وفيه فصول

فصل في ذكر اصول يحتاج اليها في اثبات هذا المقصد

او ينتفع بها فيه وهذه الاصول والمقدمات قد مر بيانها في هذا الكتاب مستقصى لكن الغرض استحضارها واجتماعها لئلا يذهل عنها ويقع اعمال الروية فيها وهي هذه الاصل الاول ان الوجود في كل شيء هو الاصل في الموجودية والمهية تبع له وان حقيقة كل شيء هو نحو وجوده الخاص به دون مهيته وشيئيته وليس الوجود كما زعم اكثر المتاخرين انه من المعقولات الثانية والامور الانتزاعية التي لا يحاذي بها امر في الخارج بل حق القول فيه ان يقال انه من الهويات العينية التي لا يحاذيها امر ذهني ولا يمكن الاشارة اليها الا بصريح العرفان الشهودي الاصل الثاني ان تشخص كل شيء وما يتميز به عين وجوده الخاص وان الوجود والتشخص متحدان ذاتا متغايران مفهوما واسما واما المسمى عند القوم بالعوارض المشخصة فليست الا امارات ولوازم للهوية الشخصية الوجودية لا باعيانها واشخاصها بل على سبيل البدلية في عرض يكون لها من حد الى حد فيتبدل كثير منها بل كلها والتشخص هو هو بعينه الاصل الثالث

الطبي

[illegible]

ان طبيعة الوجود قابلة للشدة والضعف بنفس ذاتها البسيطة التي لا جزء لها خارجا ولا ذهنا ولا اختلاف بين اعدادها بمميز فصلي ذاتي و تركيب
بمصنف عرضي او بمشخص زايد على اصل الطبيعة وانما تختلف افرادها وآحادها بالشدة والضعف الذاتيين والتقدم والتاخر
الذاتيين والشرف والخسة الذاتيين الا ان المفهومات الكلية الصادقة عليها بالذات المنتزعة عنها لذاتها وهي المسماة بالمهيات مختلفة
بحسب الذات اختلافا جنسيا او نوعيا او عرضيا ولهذا يقال ان الوجودات مختلفة الانواع وان مراتب الاشد والاضعف انواع متخالفة
الاصل الرابع ان الوجود مما يقبل الاشتداد والتضعيف بمعنى انه يقبل الحركة الاشتدادية وان الجوهر في جوهريته اي وجوده الجوهري
يقبل الاستحالة الذاتية وقد ثبت ان اجزاء الحركة الواحدة المتصلة وحدودها ليست موجودة بالفعل على نعت الامتياز بل الكل
موجود بوجود واحد فليس شيء من تلك المهيات التي هي بازاء تلك المراتب الوجودية موجودة بالفعل بوجودها الخاص على وجه التفصيل
بل لها وجود اجمالي كما في اجزاء الحد على ما اوضحناه سابقا الاصل الخامس ان كل مركب بصورته هو هو لا بمادته فالسرير سرير بصورته
لا بمادته والسيف سيف بحدته لا بحديده والحيوان حيوان بنفسه لا بجسده وانما المادة حاملة قوة الشيء وامكانه وموضوع انفعالاته
وحركاته حتى لو فرضت صورة المركب قائمة بلا مادة لكان الشيء بتمام حقيقته موجودة وبالجملة نسبة المادة الى الصورة نسبة النقص الى
التمام فالنقص يحتاج الى التمام والتمام لا يحتاج الى النقص وكذلك الفصل الاخير في المهيات المركبة من الاجناس والفصول كالناطق
في الانسان هو اصل المهية النوعية وساير الفصول والاجناس من اللوازم الغير المجعولة لهذا الاصل فلذا يقع في تعريف الحد وانما
دخولها في الحد بما هو حد لا بما هو محدود وتوضيح هذا المقام ان المهية المركبة التي لها وحدة طبيعية هي التي اجناسها وفصولها
بحذاء اجزائها المادية والصورية كما مر في مبحث المهية فنقول لتلك المهية اعتباران اعتبار كثرتها وتفصيلها واعتبار وحدتها
واجمالها فاذا نظرت اليها من جهة التي هي بها واحد وهي صورتها الكمالية واردت تحديدها فهذا التحديد لا يكون بالاجزاء
لان الصورة بسيطة لا جزء لها خارجا ولا ذهنا كما هو التحقيق بل باللوازم لكن ليست هذه اللوازم كساير اللوازم التي لها وجود
غير وجود ملزومها بل هي كلها صادقة على تلك الصورة البسيطة الكمالية منتزعة منها بحسب ذاتها بذاتها من غير انضمام شيء اليها
وهي مع ذلك ليست داخلة في مهيتها اذ لا مهية لها غير الانية لما سبق ان الصور الكمالية للاشياء هي وجودات محضة متفاوتة
الوجودية وقد مر ان الوجود لا حد له لكن التعريف بمثل تلك اللوازم ليس بادون وانقص من التعريف بالحد بالاجناس والفصول لان
تلك الاجناس والفصول متحدة بها منتزعة منها وهذا معنى ما ذكره الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية ان البسائط قد تحد باللوازم
التي توصل الذهن الى حاق الملزومات والتعريف بها ليس اقل من التعريف بالحدود انتهى وسر هذا القول ما اشرنا اليه من ان الموضع
يكون للحد زيادة على المحدود كما مر ذكره وتعريف المبادي الوجودية لا يكون الا على هذا الوجه وهكذا تعريف النوع باعتبارها فقد علم
مما ذكرنا ان للانسان وجودين وجود تفصيلي ووجود اجمالي فوجوده التفصيلي انما يتحقق بمادة جوهرية وصورة اتصالية مقدارية
وصورة هي مبدأ النمو والتغذية واخرى مبدأ الحس والحركة الاختيارية واخرى ناطقة فيتألف منها جوهر قابل للابعاد نام حساس
مدرك للكليات وهذه الاجزاء مترتبة في الوجود متفاضلة في الشرف والكمال وكما يترتب على الاقدم الاخس يلزمه يترتب على
الاخر الاشرف ويلزمه على وجه الالطف الابسط واما وجوده الاجمالي فانما يتحقق بنفسه الناطقة التي توجد فيها جميع هذه المعاني
على وجه ابسط واعلى الاصل السادس ان الوحدة الشخصية في كل شيء وهي عين وجوده ليست على وتيرة واحدة ودرجة واحدة
كالوجود ليس على نحو واحد فالوحدة الشخصية في المقادير المتصلة عين متصليتها وامتدادها وفي الزمان والمتدرجات الوجود
عين تجددها وتقضيها وفي العدد عين كثرتها بالفعل وفي الاجسام الطبيعية عين كثرتها بالقوة وليس حكمها في الجواهر المجردة
كحكمها في الجواهر المادية فالجسم الواحد يستحيل ان يكون موضوعا لاوصاف متضادة كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة
والالم واللذة وذلك لنقص وجوده وضيق وعائه عن جمع بين الامور المتخالفة فوضع البصر في بدن الانسان غير موضع السمع
وموضع الشم غير موضع الذوق واما الجوهر النفساني فانه مع وحدته يوجد فيه صورة السواد والبياض وغيرهما من المتقابلات وكلما ازدادت
تجردا وقوة واشتدادا قوة وكمالا صارت حاطة بالاشياء اكثر وجمعيته للمتخالفات اتم حتى يبلغ في الكمال الى ما يتسع في نفسه لجميع
نسب الوجود فكلها كما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء عالما معقولا موازيا للعالم المحسوس كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق
والجمال المطلق ومتحدا به ومنتقشا بمثاله ومنخرطا في سلكه وصائرا من جوهره وبما بينا من ذلك ان الحد لجميع الاجزاء كالحد

والخيالية والعقلية والفاعل لجميع الافاعيل الطبيعية والحيوانية والانسانية الواقعة من الانسان هو نفسه المدبرة فلها النزول الى
مرتبة الحواس والآلات الطبيعية ولها الصعود الى مرتبة العقل الفعال وما فوقه فى آن واحد وذلك لسعة وجودها ووفور نورها
المنتشرة فى الاطراف والاكناف فذاتها تطوى بالشئون والاطوار وتتنزل كامر الله الى منازل القوى والاعضاء فاذا نزلت لبست
المواد والاجسام كان حكمها حكم القوى واذا رجعت الى ذاتها وحاق جوهرها وذلك عند تمامها كانت الكل فى وحدة فمن هذا الاصل تبين
ان شيئا يجوز كونه متعلقا بالمادة تارة ومجردا عنها اخرى واما ما اشتهر عند اتباع المشائين ان نحوى الوجود الرابطى والاستقلالى
لا يجتمعان فى شىء واحد فموضع مبرهن عليه الآن يراد فى وقت واحد من جهة واحدة الاصـــل السابع ان هوية البدن وتشخصه
انما يكونان بنفسه لا بجرمه فزيد مثلا زيد بنفسه لا بجسده ولاجل ذلك يستمر وجوده وتشخصه ما دامت النفس باقية فيه وان تبدلت
اجزاؤه وتحولت لوازمه من اينه وكمه وكيفه ووضعه ومتاه كما فى طول عمره وكذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعية بصورة مثالية كما فى
المنام وفى عالم القبر والبرزخ الى يوم البعث او بصورة اخروية كما فى الاخرة فان الهوية الانسانية فى جميع هذه التحولات والتقلبات
واحدة هى هى بعينها لانها واقعة على سبيل الاتصال الوحدانى التدريجى ولا عبرة بخصوصيات جوهرية وحدود وجودية واقعة فى
طريق هذه الحركة الجوهرية وانما العبرة بما يستمر ويبقى وهى النفس لانها الصورة التمامية فى الانسان التى هى اصل هويته وذاته ومجمع
ماهيته وحقيقته ومنبع قواه وآلاته ومبدأ ابعاضه واعضائه وحافظها ما دام الكون الطبيعى ثم مبدلها على التدريج باعضاء
روحانية وهكذا الى ان تصير بسيطة عقلية اذا بلغت الى كمالها العقلى بتقدير ربانى وجذبة الهية والا فالى اى حد وقع الانقطاع
اليه لاجل اسباب قاطعة مانعة عن البلوغ الى الكمال الاخير يطول شرحها فاذا سئل عن بدن زيد مثلا هل هو عند الشباب ما هو عند
الطفولية وعند الشيخوخة كان الجواب بطرفى النفى والاثبات صحيحا باعتبارين احدهما اعتبار كونه جسما بالمعنى الذى هو مادة وهو فى
نفسه امر محصل والثانى اعتبار كونه جسما بالمعنى الذى هو جنس وهو امر مبهم فالجسم بالمعنى الاول جزء من زيد غير محمول عليه وبالمعنى الثانى
محمول عليه متحد معه واما اذا سئل عن زيد الشاب هل هو الذى كان طفلا وسيصير هو بعينه كهلا وشيخا كان الجواب واحدا وهو نعم
لان تبدل المادة لا يقدح فى بقاء المركب بتمامه لان المادة معتبرة لا على وجه الخصوصية والتعين بل على وجه الجنسية والابهام وقد
مر الفرق فى مباحث الماهية من العلم الكلى والفلسفة العامة بين الجنس والمادة وهو كالفرق بين الماهية المطلقة والماخوذ بشرط التجريد
ونظير الفرق بينهما الفرق بين الفصل والصورة والعرضى والعرض فكل من هذه الامور محمول على الشىء بالاعتبار الاول غير محمول عليه
بالاعتبار الثانى الاصـــل الثامن ان القوة الخيالية جوهر قائم لا فى محل من البدن واعضائه ولا هى موجودة فى جهة من جهات هذا
العالم الطبيعى وانما هى مجردة عن هذا العالم واقعة فى عالم جوهرى متوسط بين العالمين عالم المفارقات العقلية وعالم الطبيعيات
المادية وقد تفردنا باثبات هذا المطلب ببراهين ساطعة وحجج قاطعة كما مرت الاصـــل التاسع ان الصور الخيالية بل الصور الادراكية
ليست حالة فى موضوع النفس ولا فى محل اخر وانما هى قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل لا قيام المقبول بالقابل وكذا الابصار عندنا
ليس بانطباع شبح المرئى فى عضو كالجليدية ونحوها كما ذهب اليه الطبيعيون ولا بخروج الشعاع كما زعمه الرياضيون ولا باضافة علمية
تقع للنفس الى الصورة الخارجية عند تحقق الشرائط كما ظنه الاشراقيون لان هذه الاراء كلها باطلة كما بين فى مقامه اما المذهبان
الاولان فابطال كل منهما مذكورة فى الكتب المشهورة على وجوه عديدة وقد تصدى كل من الفريقين لابطال راى صاحبه ونقضه وجرحه
وكفى الله المؤمنين القتال واما المذهب الاخير الذى اختاره الشيخ ابو نصر فى الجمع بين الرايين والشيخ المقتول فى حكمة الاشراق فنحن
قد ابطلناه كما مر ذكره واعلم ان النفس ما دامت متعلقة بالبدن كان ابصاره بل احساسه مطلقا غير تخيله لان فى الاول يحتاج الى
مادة خارجية وشرائط مخصوصة وفى الثانى لا يفتقر اليهما واما عند خروجها عن هذا العالم فلا يبقى الفرق بين التخيل والاحساس
اذ القوة الخيالية وهى خزانة الحس قد قويت وخرجت عن غبار البدن وزال عنها الضعف والنقص واتحدت القوى ورجعت الى مبدأها
المشترك فتفعل النفس بقوتها الخيالية ما تفعله بغيرها وترى بعين الخيال ما كانت تراه بعين الحس وصارت قدرتها وعلمها وشهوتها
شيئا واحدا فادراكها للمشتهيات نفس قدرتها عليه واحضارها اياها عندها بل ليس فى الجنة الا شهوات النفس ومراداتها كما قال تعالى فيها
ما تشتهى انفسكم وقوله فيها ما تشتهى الانفس وتلذ الاعين الاصـــل العاشر ان الصور المقدارية والاشكال والهيئات الجرمية
كما يحصل من الفاعل بمشاركة المادة القابلة بحسب استعداداتها وانفعالاتها كذلك قد تحصل من الجهات الفاعلية وحيثياتها

الادراكية من غير مشاركة المادة ومن هذا القبيل وجود الافلاك والكواكب من المبادى العقلية على سبيل الاختراع بمجرد التصورات
اذ قبل الاجسام الاولية ليست مواد سابقة عليها ومن هذا القبيل الصور الخيالية الصادرة من النفس بالقوة المصورة من الاجرام والاعظام
المشكلة التى ربما تكون اعظم من الافلاك الكلية الخارجية وكذلك الصحارى والمفاوز الواسعة والجبال العظيمة والبلاد والجنات
والاشجار التى لم يخلق مثلها فى البلاد وانها ليست قائمة بالجرم الدماغى ولا حالة فى القوة الخيالية كما برهن عليه ولا فى عالم المثال
الكلى كما بيناه سابقا بل فى مملكة النفس وعالمها وصقعها الخارج عن هذا العالم الهيولانى وقد سبق ان الصور التى يتصورها النفس
بقوتها المصورة وتراها بباصرتها الخيالية لها وجود لا فى هذا العالم والا لرآها كل سليم الحس وليس كذلك بل فى عالم آخر غائب عن هذا
العالم ولا فرق بينها وبين ما تراها النفس بقوة الحس الا بعدم ثباتها وضعف جوهرها لاشتغال النفس بغيرها وتفرق همتها وتوزع
خاطرها بما تنفعل من المؤثرات الخارجية وتشتغل بها حتى لو فرض ان يرتفع عنها الاشتغال بافاعيل سائر القوى الحيوانية والطبيعية
وتكون مصروفة الهمة الى فعل التخيل والتصور يكون الصور والاجسام التى تتصورها وتفعلها بقوة الخيال فى غاية ما لها من قوام وتأكد
الوجود ويكون تاثيرها اقوى من تاثير المحسوسات المادية كما يحكى عن اهل الكرامات وخوارق العادات واذا كان حال النفس فى تصوير
الاشياء على هذا الوجه وهى بعد فى الدنيا ذات تعلق ببدنها فما ظنك اذا انقطعت علاقتها عن الدنيا بالكلية وقويت قوتها وتأكد
فعليتها فكل نفس انسانية فارقت الدنيا وكانت من اهل السلامة عن الامراض النفسانية وذمائم الاخلاق والملكات غير رهين بما
يزعجها ويؤذيها ويمنعها عن الرجوع الى ذاتها تكون لها عالم خاص بها فيه من كل ما تريده وتشتهيه وهذا ادنى مرتبة من مراتب
السعداء فان كل احد منهم له جنة عرضها كعرض السموات ومنازل الابرار والمقربين فوق هذا الى ما لا يحصى الاصل الحادى عشر
انك قد علمت ان اجناس العوالم والنشآت مع كثرتها التى لا تحصى منحصرة فى ثلثة وان كانت دار الوجود واحدة لارتباط بعضها ببعض
ادناها عالم الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة واوسطها عالم الصور الادراكية الحسية المجردة عن المادة الحاملة للامكانات و
الاستعدادات القابلة للمتضادات واعلاها عالم الصور العقلية والمثل الالهية فاعلم ان النفس الانسانية مختصة من بين الموجودات
بان لها هذه الاكوان الثلثة مع بقائها بشخصها فللانسان الواحد من مبدأ طفوليته كون طبيعى وهو بحسبه انسان بشرى ثم
يتدرج فى هذا الوجود ويتصفى ويتلطف شيئا فشيئا فى جوهره الى ان يحصل له كون آخر نفسانى وهو بحسبه انسان نفسانى اخروى
يصلح للبعث والقيام وله اعضاء نفسانية وهو الانسان الثانى ثم قد ينتقل من هذا الكون ايضا على التدريج فيحصل له كون
عقلى وهو بحسبه انسان عقلى وله اعضاء عقلية وهو الانسان الثالث كما ذكره معلم الفلاسفة فى كتاب اثولوجيا وهذه
الانتقالات والتحولات التى يقطع بها الشخص الواحد سبيل الوصول الى الغاية القصوى مختصة بنوع الانسان فان الاشياء وان كانت
كلها متوجهة الى الحضرة الالهية لكن الذى يمر على الصراط المستقيم منتهيا الى النهاية الاخيرة لا يوجد فى غير هذا النوع من سائر الانواع
الكونية ثم لا بد لغيره لو فرض سلوكه الى الحضرة القدسية ان ينتقل نوعه الى نوع آخر بالكون والفساد وان يصل اولا الى باب
الانسانية ثم منها الى باب الحضرة القدسية وهذه النشآت الثلثة ترتيبها فى الرجوع الصعودى الى الله تعالى على عكس ترتيبها
الابتدائى النزولى عنه تعالى لكن على نحو آخر فان سلسلة الابتداء كانت على نحو الابداع بلا زمان وحركة وسلسلة الرجوع تكون
بحركة وزمان فللانسان اكوان سابقة على اخر حدوثه الشخصى المادى ولهذا قد اثبت افلاطون الالهى للنفوس الانسانية كونا
عقليا قبل حدوث البدن وكذلك ثبت فى شريعتنا الحقة لافراد البشر كينونة جزئية متميزة سابقة على وجودها الطبيعى كما اشار
اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم الآية وعن ائمتنا المعصومين احاديث كثيرة دالة على ان ارواح الانبياء
والاوصياء كانت مخلوقة من طينة عليين قبل خلق السموات والارضين وان ابدانهم مخلوقة من دون تلك الطينة كارواح
متابعيهم وشيعتهم وان قلوب المنافقين مخلوقة من طينة سجين وابدانهم وكذلك قلوب متابعيهم مخلوقة من دون تلك الطينة
الخبيثة فهذا الخبر وامثاله يدل على ان للانسان اكوان سابقة على هذا الكون فالانسان بحسب الفطرة الاصلية متوجه نحو الآخرة
على التدريج ويرجع الى غاية مقصودة فيبتدئ بوجوده الدنيوى المادى الى وجوده الاخروى الصورى اذ نسبة الدنيا الى الآخرة
نسبة النقص الى الكمال ونسبة الطفل الى البالغ ولهذا يحتاج فى هذا الوجود كالاطفال لضعفهم ونقصهم الى مهد هو المكان
ودابة هو الزمان فاذا بلغ اشده الجوهرى يخرج من هذا الوجود الدنيوى الى وجود اخروى ويستعد للخروج من هذه الدار الى دار القرار

والى هذا الحد من الوجود النفسانى والاستقلال الجوهرى لصورى المعبر عنه بنفخ الصور الموجب للموت الطبيعى والخروج من هذه النشاة مما يقع فيه الاشتراك بين المؤمن والكافر والموحد والمشرك والمعطل اذ لا منافاة بين هذا الكمال الوجودى والاستغناء عن المادة البدنية وبين الشقاوة والتعذيب بنار الجحيم وادراك العذاب الاليم بل يؤكدها فان شدة الوجود يوجب الخروج عن الغواشى والملابس المادية وهو يوجب شدة الادراك للمولمات والموذيات ونتايج الاعمال القبيحة والسيئات والامراض والعلل النفسانية التى كان الذهول عنها فى الدنيا لخدر الطبيعة وغشاوة على البصيرة فاذا زال الحجاب حل العذاب فالنفس ما لم يقطع جميع الحدود الطبيعية ثم النفسانية لم يصل الى الله ولم يستحق مقام العبدية فالموت اول منازل الاخرة وآخر منازل الدنيا والانسان بعد خروجه عن الدنيا قد يكون محبوسا فى بعض البرازخ المتوسطة بين الدارين الدنيا والعقبى مدة طويلة او قصيرة وربما يرتقى سريعا بنور المعرفة او بقوة الطاعات او بجذبة ربانية او بشفاعة الشافعين وآخر من يشفع هو ارحم الراحمين **فصل** فى نتيجة ما قدمناه وثمرة ما اصلناه اقول ان من تامل وتدبر فى هذه الاصول والقوانين العشرة التى احكمنا بنيانها وشيدنا اركانها ببراهين ساطعة وحجج قاطعة لامعة مذكورة فى كتبنا وصحفنا سيما هذا الكتاب تاملا كافيا وتدبرا وافيا بشرط سلامة فطرته عن آفة الغواية والاعوجاج ومرض الحسد والعناد وعادة العصبية والافتخار والاستكبار لم يبق له شك وريب فى مسئلة المعاد وحشر النفوس والاجساد ويعلم يقينا ويحكم بان هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيمة بصورة الاجساد وينكشف له ان المعاد فى المعاد مجموع النفس والبدن بعينهما وشخصهما وان المبعوث فى القيمة هذا البدن بعينه لا بدن آخر مباين له عنصريا كان كما ذهب اليه جمع من الاسلاميين او مثاليا كما ذهب اليه الاشراقيون فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق المطابق للشريعة والملة الموافق للبرهان والحكمة فمن صدق وآمن بهذا فقد آمن بيوم الجزاء وقد اصبح مؤمنا حقا والنقصان عن هذا الايمان خذلان وقصور عن درجة العرفان وقول بتعطيل اكثر القوى والطبايع عن البلوغ الى غاياتها والوصول الى كمالاتها ونتايج اشواقها وحركاتها ويلزم ان يكون ما اودعه الله فى غرايز الطبايع الكونية وجبلاتها من طلب الكمال والتوجه الى ما فوقها هباء وعبثا وباطلا وهدرا فلكل قوة من القوى النفسانية وغيرها كمال يخصها ولذة والم وملايمة ومنافرة تليق بها وبحسب كلما اكتسبته او فعلته يلزم لها فى الطبيعة الجزاء والوفاء كما قرره الحكماء من اثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادى والقوى عالية كانت او سافلة فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يات بكم الله جميعا وقوله ولكل وجهة هو موليها واليه الاشارة بقوله تعالى ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم وكلما فى الكون من الجواهر الطبيعية دابة لما بيناه من حركاتها الذاتية فالله آخذ بناصية نفوسها وطبايعها وهو موليها نحوه وجاذبها اليه ومن تحقق بهذا تيقن بلزوم عود الكل ولم يشتبه عليه ذلك وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد ولزوم المكافاة فى الطبيعة والمجازاة ولنا رسالة على حدة فى هذا الباب بينا فيها حشر جميع الاشياء الكاينة حتى الجماد والنبات الى الدار الاخرة وحشر الكل اليه تعالى ببيانات واضحة وقواعد صحيحة برهانية مبناها على ان لا معطل فى الطبيعة ولا ساكن فى الخليقة فالكل متوجه نحو الغاية المطلوبة الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه ويجانسه فللانسان بحسبه وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنبات والجماد بحسبهما كما قال تعالى فى حشر افراد الناس يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وفى الشياطين فوربك لنحشرنهم والشياطين وفى الحيوانات واذا الوحوش حشرت والطير محشورة كل له اواب وفى النبات والنجم والشجر يسجدان وقوله وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج الى قوله وان الله يبعث من فى القبور وفى حق الجميع ويوم نسير الجبال وترى الارض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وعرضوا على ربك صفا وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا يرجعون وقوله كما بدانا اول خلق نعيده **فصل** فى دفع شبه المنكرين وشكوك الجاحدين لحشر الاجساد ان هذه المقدمات والاصول المذكورة كما افادت هذا المطلوب على وجه التحقيق كذلك هى وافية بدفع تلك الشبهة والشكوك ولا باس بذكرها على التفصيل والاشارة الى دفعها منها ما سبق من انه اذا صار انسان غذاء لانسان آخر فالاجزاء الماكولة اما ان تعاد فى بدن الآكل او فى بدن الماكول وايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه وايضا اذا كان الآكل كافرا والماكول مؤمنا يلزم اما تعذيب المطيع وتنعيم الكافر او ان يكون شخص واحد كافرا معذبا ومؤمنا منعما لكونهما جسما واحدا واندفاعه ظاهر بما مر من ان تشخص كل انسان انما يكون بنفسه لا ببدنه وان البدن المعتبر فيه امر مبهم لا تحصل له الا بنفسه ليس له من هذه الحيثية تعين ولا ذات ثابتة ولا يلزم من كون بدن زيد مثلا محشورا ان يكون الجسم الذى منه صار ماكولا لسبع او انسان آخر محشورا بل كلما يتعلق به نفسه فهو بعينه بدنه الذى كان

فالاعتقاد

فالاعتقاد بحشر الابدان يوم القيمة هو ان يبعث ابدان من القبور اذا راى احد كل واحد واحد منها يقول هذا فلان بعينه وهذا بهمان بعينه
او هذا ابن فلان وهذا ابن بهمان على تمام تحقيقه ولا يلزم من ذلك ان يكون غير مبدل الوجود والهوية كما لا يلزم ان يكون مشوه الخلق
والاقطع والاعمى والهرم محشورا على ما كان من نقصان الخلقة وتشبيه البنية كما ورد في الاحاديث والمتكلمون عن آخرهم اجابوا عن هذه
الشبهة بما لا حاجة الى ذكره لركاكته ومنها ان جرم الارض مقدار محصور محدود ممسوح بالفراسخ والاميال والذراع وعدد النفوس غير
متناه فلا يفي مقدار الارض ولا يسع لان يحصل منه الابدان الغير المتناهية والجواب الحق بما مر من الاصول ان لا عبرة بخصوصية البدن
وان تشخص الانسان المعتبر في الشخص المحشور جسميته ما اية جسمية كانت وان البدن الاخروي ينشأ من النفس بحسب صفاتها لا ان النفس يحدث من
المادة بحسب هيأتها واستعداداتها كما في الدنيا ولك ان تجيب ان المقادير قد يزداد حجما وعددا من مادة واحدة فان هيولى قوة كا
محضة لا مقدار لها في نفسها ولا لها اختصاص بحد خاص وعدد معين بل يعرض لها المقادير والانقسامات من خارج وهي في نفسها قابلة
للانقسامات الغير المتناهية وليس ايضا من شرطها في ان يكون ابداننا ان يكون صورة الارضية باقية بل يجوز انقلابها من الارضية الى
اجسام حيث ما شاء الله وايضا لا يلزم ان يكون كل نفس محشورة بالبدن فان من النفوس ما فارقت الاجسام صاعدة الى عالم القدس منخرطة اخره
في سلك المقربين والجواب الاول هو العمدة ومنها ان الجنة والنار اذا كانتا موجودتين جسمانيتين فاين مكانهما وفي اي جهة من جهات العالم
حصولهما فان كان حصولهما او حصول احديهما فوق محدد الجهات فيلزم ان يكون في اللامكان مكان وفي اللاجهة جهة وان كان في داخل طبقات
السموات والارض او فيما بين طبقة وطبقة فيلزم اما التداخل واما الانفصال بين سماء وسماء والكل مستحيل ومع هذا ينافي قوله تعالى
وجنة عرضها السموات والارض هذا تقرير هذه الشبهة وطريق اندفاعها مكشوف لمن تدبر في الاصول التي بيناها اما المتكلمون
فحيث لم يدخلوا البيوت من ابوابها البيض وسعهم التفصي عن امثال هذا الاشكال فاجابوا عنه تارة بتجويز الخلاء وتارة بعدم كون الجنة
والنار مخلوقتين بعد وتارة بانشقاق السموات على قدر يسع بينها الجنة وليتهم قنعوا بدين العجائز واكتفوا بالتقليد ولم يستنكفوا
ان يقولوا لا ندري الله ورسوله اعلم ثم العجب ان اكثر ما رأينا منهم يخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات ويتكلمون في الالهيات
وهم يجهلون الطبيعيات ويتعاطون الحج والقياسات ولا يحسنون المنطق والرياضيات ولا يعرفون من العلوم الدينية الا مسائل
خلافيات وليس غرضهم في العلم اصلاح النفس وتهذيب الباطن وتطهير القلب عن ادناس الصفات والملكات بل طلب الرياسة والجاه
وارجاع الخلايق الى فتاويهم وحكوماتهم ولاجل ذلك يضمرون النفاق ويعادون اهل الحكمة والمعرفة ومن اعظم الفتن والمصائب
انهم مع هذه العقول الناقصة والاراء السخيفة يخاصمون ويعادون الحكماء والعرفاء اكثر من الخصومة والعداوة مع الكفار واليهود
والنصارى ويعدون هذا من تقوية الدين وحفظ عقايد المسلمين وغاية تقويتهم للدين ان يقولوا ان الحكمة ضلال واضلال وان تعلمها
بدعة ووبال وان علم النجوم باطل في اصله وان الكواكب جمادات وان الافلاك لا حيوة لها ولا نطق وان الطب لا منفعة فيه وان الهندسة
لا حقيقة لها وان علوم الطبيعيات والالهيات اكثرها كفر وزندقة واهلها ملحدة وكفرة الى غير ذلك من مقالاتهم وهوساتهم المشوبة
بالتدليس والتلبيس المخالفة اكثرها لما في كتاب الله وسنة نبيه من تعظيم الحكمة وتوقير اهلها وتعظيم النجوم والسماء والاقسام في كثير
من الآيات بها ومدح الناظرين المتفكرين في خلقها وذم المعرضين عن آياتها لقوله الذين يتفكرون في خلق السموات الآية وقوله وكاين
من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون فاذا جاؤا الى دفع هذه مثل المشكلات عن الدين وقعوا في العجز كالحمار في
الوحل والطين ولنرجع الى ما فارقناه **كشف مقال لدفع اشكال** ان اعضل شبه الجاحدين للمعاد الجسماني واعظم اشكالات
المنكرين للجنة والنار المحكوم بثبوتهما وتحققهما في الشريعة الحقة التي اتى بها اهل النبوة والحكمة المؤسسة على الاصول والمباني المحكمة
المهمة هو طلب المكان لهما والزام كونهما في جهة من الجهات الامتدادية الوضعية وفي زمان من الازمنة المتصرمة واستيجاب كونهما
داخل حجب السموات وتحت حيطة محدد الجهات وعرش المتماديات فالجواب كما يستعلم من الاصول المؤسسة عن اصل هذه الشبهة
وقلع مادتها وفسخ صورتها هو ان يقال على منهج ابحاث المتالهين وطريقة انظار السالكين الى الله باقدام المعرفة واليقين ان محكم
هذه مبنية على ان للجنة والنار مكانا من جنس امكنة هذه الدنيا لكن اصل اثبات المكان على هذا الوجه للجنة والنار باطل فالشبهة منهدم
الاساس منحسمة الاصل ومما يوضح ذلك حسب ما مضى ان الاشارة الى ان عالم الاخرة عالم تام لا يخرج عنه شيء من جوهره وما هذا
شانه لا يكون في مكان كما ليس لمجموع هذا العالم ايضا مكان يمكن ان يقع اليه اشارة وضعية من خارجه او داخله لان مكان الشيء انما

يتقرر

بغفور بحسب نسبته واضافته الى ما هو مباين له فى وضعه خارج عنه فى اضافته وليس فى خارج هذه الدار شئ من جنسه والا لم يوجد بتمامها
ولا فى داخلها ايضا ما يكون مفصولا عن جميعها اذا اخذ من هذه الحيثية فلا اشارة حسية الى هذا العالم عند اخذه تاما كاملا لا من داخله ولا
من خارجه فلا يكون له اين ووضع ولهذا المعنى حكم معلم الفلاسفة بان العالم بتمامه لا مكان له فقد اتضح ان ما يكون عالما تاما فطلب المكان
له باطل والمغالطة نشات من قياس الجزء على الكل والاشتباه بين الناقص والكامل ثم على سبيل التنزل عن هذا لو سأل سائل هل الدار
الاخرة مع هذه الدار منتظمتان فى سلك واحد والمجموع عالم واحد فحينئذ يكون طلب المكان لهما صحيحا او كل منهما عالم بتمامه مباين الجوهر
والذات للاخر غير منسلك معها فى سلك واحد لا يجمعهما دار واحدة فح طلب المكان لهما غير صحيح وانت تعلم ان الحق هو الثانى الا ان يراد
بكونهما واحدا ضربا اخر من الوحدة فان العوالم والنشآت متداخلة فى المعنى والقوام لا فى الوضع والامتداد مع كون كل منهما عالما تاما
او لا ترى ان اهل العالم متفقون على قولهم هذا العالم وذلك العالم حسبما ورثوه من اسلافهم ومقدميهم ولو كان المجموع عالما واحدا
كان هذا القول باطلا ولا يصح ان يقال هذا الاطلاق من قبيل قولهم عالم العناصر وعالم الافلاك وعالم الحيوان لان هذه اقوال مجازية
على سبيل التشبيه فان الدنيا والاخرة لو لم يكونا عالمين تامين فلا يكون فى الوجود عالم تام لان المجموع ليس منتظما فى سلك واحد الا ان
يكون احدهما باطن الاخر والاخر ظاهره كما اشرنا اليه وهذا كلام اخر فيه غموض فاذا لم يكونا مع مباينة كل منهما للاخر فى الوجود مما
يشملهما عالم اخر فلا محالة كل منهما عالم تام كما اطلق القول عليه فى السنة الشريفة ان الله سبحانه عالمين الدنيا والاخرة ومما يوضح
ايضا القول بان الاخرة ليست من جنس هذا العالم ان الاخرة نشاة باقية يتكلم الانسان مع الله وهذه نشاة داثرة بائدة اهلها هالكة
الذوات ولا ينظر اليهم واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات واما مكالمة الانبياء مع الله تعـ ومخاطبة سيد الرسل صـ معه تعـ
ليلة المعراج فهى من ظهور سلطان الاخرة على قلوبهم ومما يدل على ذلك قوله تعـ وننشئكم فيما لا تعلمون فانه صريح فى ان نشاة الاخرة
غير نشاة الدنيا وبالجملة فنحو وجود الاخرة غير نحو وجود الدنيا ولو كانت الاخرة من جوهر الدنيا لم يصح ان الدنيا تخرب والاخرة دار القرار
لان الدنيا انما هى دنيا بالجوهر والوجود لا بالعوارض الشخصية والمخصصات الخارجية والا لكان كل سنة بل كل يوم دنيا اخرى لتبدل
الاشكال والهيئات والتشخصات ولكان القول بالاخرة تناسخا ولكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها ولاجماع العقلاء على
ان الدنيا تضمحل وتفنى ثم لا تعود ولا تعمر ابدا فقد ثبت وتحقق ان الدنيا والاخرة ان الدنيا والاخرة مختلفتان فى جوهر الوجود غير
منسلكين فى سلك واحد فلا وجه لطلب المكان للاخرة وصاحب الذوق السليم يتفطن بهذا على ان من نظر الى مواضع هذا الكتاب لا
يحتاج الى زيادة مؤنة وتفتيش وانما بسطنا القول فى زيادة الكشف والتوضيح شفقة على الظاهريين الذين قصدهم فى النسك والعبادات
طلب قضاء شهوة البطن والفرج فى الاخرة على وجه الذ وادوم فهم فى الحقيقة طلاب الدنيا وعند انفسهم انهم يطلبون ثواب الاخرة والتقرب
الى الله ومنها لزوم مفسدة التناسخ كما مر ذكره وهذه ايضا شبهة قوية عسرة الانحلال صعب الزوال على غير من اطلع على طريقتنا و
سلك مسلكنا والجواب الذى ذكروه وقرروه فى غاية الضعف والقصور وما تيسر الى الان لاحد من الاسلاميين فى حل هذا الاشكال
شئ يمكن التعويل عليه حتى ان بعضهم ارتكب القول بتجويز التناسخ مع استحالته مبرهن عليها وغاية ما تفصوا به عن اشكال التناسخ ما ذكره
بعض الاعلام فى رسالة الفها فى تحقيق المعاد ان للنفس الانسانية ضربين من التعلق بهذا البدن اولهما اولى وهو تعلقها بالروح البخارى
وثانيهما ثانوى وهو تعلقها بالاعضاء الكثيفة فاذا انحرف مزاج الروح وكاد ان يخرج عن صلاحية التعلق اشتد التعلق الثانوى
من جانب النفس بالاعضاء وبهذا يتعين الاجزاء تعينا ما ثم عند المحشر اذا جمعت وتمت صورة البدن ثانيا وحصل الروح البخارى مرة
اخرى عاد تعلق الروح كالمرة الاولى فذلك التعلق الثانوى يمنع من حدوث نفس اخرى على مزاج الاجزاء فالمعاد هى النفس الباقية لتلك
الاجزاء انتهى قوله وقد سبقت الاشارة الى بطلانه من ان تعلق النفس بالبدن امر طبيعى منشأه المناسبة التامة والاستعداد الكامل
للمادة المخصص لها بهذه النفس دون غيرها ولا بد ان يكون هذا التخصص والاستعداد ما لم يوجد الا لهذه المادة الواحد بالقياس الى
النفس المعينة الواحدة لئلا يلزم التخصص بلا مخصص او تعلق نفس واحد ببدنين على انك قد علمت ان منشأ حدوث النفس وما يجرى
مجراها هو الحركة الذاتية الاستكمالية لمادة ما فى الصور الجوهرية على سبيل الترقى من الادنى الى الاعلى حتى يقع انتهاء الاكوان الصورية
الى النفس وما بعدها فعلى هذا لا معنى لبقاء المناسبة الذاتية للاجزاء الترابية اليها ومع قطع النظر عما ذكرناه واصلناه نقول
كل من ذاق المشرب الحكمى يعلم ان الجسم الذى يتعلق به النفس سيما الناطقة الى مرتبة مرتبة من مراتب الشرف والكمال للاجسام الطبيعية فى سلسلة

العود

العود الى العقل الفعال يجب ان يكون مختصا بمزيد استعداد وتهيؤ مزاج وحرارة غريزية وروح بخارى شبيه بالجرم السماوى وان التعلقات
الطبيعية والذاتية كالتعلقات الارادية الواقعة من الانسان لاجل مصلحة خارجية او داعية جزافية او عادية او رغبة تدعوه الى التوجه
والالتفات نحو شئ كمن توجه الى خرابة عاش فيها مدة كانت معمورة ثم هاجر منها لاجل سبب من الاسباب فيلتفت اليها مرة اخرى بعد
خرابها ويريد تعميرها طلبا لما يتذكره من اللذات والنعماء التى وقعت منه فيها على سبيل المجازفة الشهوية من غير فايدة فكرية
وغاية عقلية او لملاحظة مصلحة رآها او فايدة وحكمة راعاها فان شيئا من هذه الامور لا يجرى فى الاسباب الذاتية للغايات الطبيعية
ثم ان قولهم ان النفس تتعلق اولا بالارواح اللطيفة وثانيا بالاعضاء الكثيفة معناه ان تعلقها بالذات ليس الا بالارواح لانها القريبة
الشبه الى الجوهر النفسى دون الاعضاء لكثافتها وظلمتها وبعد مناسبتها الى الجواهر النورانية الا بالعرض لاجل كونها كالقشر والغلاف
والوعاء الصائن للجرم الشبيه بالفلك اللائق لاجل اعتداله ولطافته لان يستوكره الحمام القدسى والطائر الملكوتى فاذا تمزقت هذه
الشبكة واستحالت ترابا ورمادا وطار طائرها السماوى وخلص من هذا المضيق فاى تعلق بقى له بالاجزاء المتفرقة والذرات المبثوثة واى
تعلق للنفس بالتراب والرماد وان فرض مجمع الاجزاء ولو كان كذلك لكان كل تراب ورماد وذا نفس لاشتراك الجميع فى الترابية والرمادية
والاضافة الى الزمان السابق الذى كان فيه التعلق غير باقية ايضا لان الزمان غير باق **تعليب تفضيحى** ان الشيخ الغزالى قد صرح
فى كثير من مواضع كتبه ان المعاد الجسمانى هو ان يتعلق المفارق عن البدن ببدن آخر واستبعد بل استنكر عود اجزاء البدن الاول وقال ان
زيدا الشيخ هو بعينه زيد الذى كان شابا وهو بعينه الذى كان طفلا صغيرا وجنينا فى بطن الام مع عدم بقاء الاجزاء ففى الحشر ايضا كذلك
والملتزمون بعود الاجزاء مقلدون من غير دراية اقول هذا الكلام فى غاية الاجمال ولم يظهر منه الفرق بين التناسخ والحشر وقد بينا
ان الحق فى المعاد عود البدن بعينه كالنفس بعينها كما يدل عليه الشرع الصحيح الصريح من غير تاويل ويحكم عليه العقل الصحيح من غير تعطيل ثم قال
وليس هذا بتناسخ فان المعاد هو الشخص الاول والمتناسخ هو شخص اخر والفرق بين الحشر والتناسخ ان الروح اذا صارت مرة اخرى متعلقا
ببدن اخر فان حصل من هذا التعلق الشخص الاول كان حشرا والا فتناسخا اقول تقريره للمعاد الجسمانى بانه عود للشخص مع عدم عود
البدن وتصريحه بان الشخص انما هو مجموع الروح والبدن ظاهره متناقض مشكل واشكل منه ما قرره فى الفرق بين التناسخ والحشر ان
الشخص الثانى فى الاول غير الاول وفى الثانى عينه اذ فى هذا الفرق تحكم لا يخفى واعجب من هذه كلها انه قال فى موضع اخر بهذه العبارة ان
الروح يعاد الى بدن اخر غير الاول ولا يشارك له فى شئ من الاجزاء ثم قال فان قيل هذا هو التناسخ قلنا سلمنا ولا مشاحة فى الاسماء
والشرع جوز هذا التناسخ ومنع غيره اقول هذا الكلام مما تلقاه كثير من فضلاء الزمان بالقبول ولعلهم زعموا ان الاشكال المذكور
فى الحشر هو لزوم التناسخ بحسب المفهوم واطلاق اللفظ او توهموا ان محالية التناسخ من جهة الشرع انما الاشكال لزوم مفسدة التناسخ
بحسب العقل وهو اجتماع نفسين على بدن واحد سواء سمى تناسخا او حشرا وقال فى موضع اخر اعلم ان هذا يستنكره من يبطل حشر الاجساد
ويحيل رد النفس الى الجسد ليس يقوم على استحالته برهان يقينى وكلما ذكره الاوايل فى الدلالة على استحالته ليس ببرهان محقق والشرع
قد ورد به فيجب تصديقه والدليل على ان ذلك ليس مبرهنا ان افضل متاخرى الفلاسفة ابا على بن سينا قد اثبت ذلك فى كتاب النجاة
والشفا قال لا يبعد ان يكون بعض الاجسام السماوية موضوعا لتخيل النفس بعد الموت وحكى ذلك عمن عظمت رتبته اذ قال وقد قال من
لا يجازف فى الكلام من العلماء ان ذلك غير ممتنع وهذه القضية تدل على انه شاك فى هذا الاصل ولم يقم عنده برهان عليه ولو كان
محالا عنده لما وصف قايله بانه لا يجازف بل اى مجازفة تزيد على القول بالمحال وربما يقول قائل انه ذلك انما ذكره على سبيل المجاملة والتقية
والا فقد ذكر فى مسئلة التناسخ من كتاب النفس استحالة تناسخ الابدان لنفس واحدة وذلك بعينه دليل ابطال الحشر للاجساد فنقول
ما ذكره فى استحالة التناسخ ايضا ليس ببرهان محقق فانه قال لو عادت النفس جسدا واستعد للقبول لفاضت اليه نفس من واهب الصور
فان المستعد يستحق بذاته قبول الصورة فيؤدى الى ان يفيض اليه نفس ويتعلق به النفس المستنسخة فيجتمع نفسان لبدن واحد هو محال
هذا ما ذكره ويمكن ان يستعمل فى اعادة حشر الاجساد لكنه دليل ضعيف اذ يقال يجوز ان يختلف الاستعدادات فيكون للنفس من الاستعدادات
ما يناسب المفارقة الموجودة من قبل حتى يختص بتدبيرها ولا يحتاج الى افاضة نفس جديدة فانه لو استعدت فى الارحام نطفتان لقبول النفس
فى حالة واحدة فاضت اليهما نفسان من واهب الصور ويختص كل واحد منهما بنفس وليس اختصاصه بالحلول فيه فان النفس لا تحل فى الجسد حلول
الاعراض لكن اختصاص النفس باحد الجسمين المستعدين لمناسبة بينهما فى الاوصاف احد المستعدين اختصاص احد النفسين دون الاخرى

فاذا جاز هذا التخصيص في النفسين المتماثلين فلم لا يجوز في النفوس المفارقة فاذا توفر على المستعد حقه من النفوس المفارقة المناسبة له لم لا يفيض
اليه نفس جديدة من واهب الصور او لا يفيض ولنقتصر بهذا الكلام عرض لست اخوض فيه وانما المقصود بيان ان من انكر حشر الاجساد لا برهان معه
انتهت عبارته اقول بطلان التناسخ مبرهن عليه كما مر بيانه واما ما جوزه الشيخ ونقله عمن يعتقد انه من العلماء الذين لا يجازفون فليس الا
كون بعض اجرام السماء موضوعا لتخيل النفس وصرح بان هذا التعلق ليس بان يصير ذلك الجوهر النفساني المفارق عن البدن نفسا لذلك الجرم
والا لزم كون ذلك الجرم الفلكي ذا نفسين وهذا امر محال في نفسه وعند التناسخية ايضا فان القائلين بالتناسخ لم يجوزوا ذلك فكيف يجوز
مثل الشيخ امرا لم يجوزه احد من العقلاء واما الذي قررناه والزمناه عليه فذلك حديث آخر وهو مسلك عميق دقيق ومنهج يمكن الذهول
عنه لاكثر العقلاء واما ما تفصى به عن محالية التناسخ من اختلاف الاستعدادات فلا فائدة فيه في دفع المفسدة بل يؤكد لزومها كما يظهر عند
التامل فان المتواقف بالقوانين العقلية يعلم ان المادة لا تتهيأ ولا تستعد لفيضان صورة الا عند تلبسه بصورة سابقة مقومة لها هي المعدة
للاحقة وتلك الصورة اقرب الاشياء الى الصورة اللاحقة فالمادة المستعدة للنفس لا يستعدها الا بعد استيفائها جميع المراتب الصورية
التي تحتها بالقابلية والاستعداد وهذا شيء مطابق للبرهان معتضد بالتجربة والوجدان فعلى هذا كان تحقيق البعث والحشر للابدان اصعب
واشكل فباب الوصول الى معرفة المعاد الجسماني مسدود الا من سلك منهجنا وذهب طريقتنا وهو طريق اهل الله والراسخين في العلم والايمان
الجامعين بين الكشف والبرهان المقتبسين نور الحكمة من مشكوة النبوة والله ذو الفضل العظيم ومنها ان الاعادة لا لغرض عبث و
جزاف لا يليق بالحكيم والغرض ان كان عائدا اليه كان نقصا له فيجب تنزيهه عنه وان كان عائدا الى العبد لزم العجز وخلاف الحكمة والعدل لان
ذلك الغرض ان كان ايصال الم فهو غير لائق بالحكيم العادل فكيف عن خالق الحكمة والعدل وان كان ايصال لذة فاللذات سيما الحسيات دفع آلام
فان اكل الطعام وان كان حسنا لذيذا لا يلتذ به من كان ممتليا شبعا وانما يستلذه الجائع وكذا ساير اللذات الحسية فان العلماء والاطباء
بينوا وقرروا انها دفع الآلام فلزم انه تعالى يولم العبد اولا حتى يوصل اليه لذة حسية وذلك ايضا لا يليق بالحكيم العادل وكيف يليق به ان يولم
اولا احدا ليدفع عنه هذا ومن ذا الذي يريد احسانا باحد فيقطع بعض اعضائه ويجرحه ثم يضع عليه المراهم ليلتذ والاشاعرة اجابوا عن
هذا بمنعهم لزوم الغرض في افعال الله وقبح الخلو عنه ثم بمنع كون الغرض منحصرا في ايصال اللذة والالم ثم بمنع كون اللذة دفعا للالم ثم بمنع
كون اللذات الاخروية كالدنيوية حتى يستلزم كونها ايضا دفع آلام كهذه واجابت المعتزلة بان الغرض في المعاد نيل الجزاء وظهور صدق
الانبياء اقول قد عرفت الفرق بين الغرض والضروري وان للافعال غايات طبيعية ولوازم ضرورية وان الموت هو الانتقال من هذه
النشأة الى نشأة اخرى فوقها وان اللذات الاخروية ومقابلها من الآلام هي مما كسبته واكتسبته ايدي النفوس ارادة او عادة فلحقته اللوازم
والتبعات والله تعالى منزه عن حسن طاعة المطيعين وقبح سيئة المسيئين وليس فعل الله في عباده من اثابة اهل الثواب وعقوبة اهل العقاب
يضاهي افعال الملوك والسلاطين لانهم ذوي اغراض وحاجات فيفعلون من افعال اصدقائهم واعدائهم فيكرمون صديقهم طلبا
للكرامة وتخلصا من الدنائة ويعاقبون من عدوهم تشفيا من الغيظ وانما يضاهي فعله فعل الطبيب في المرضى امر بالاحتماء وتناول الدواء
ونهى عن ترك الاحتماء وفعل ما يزيد في الداء فمن اطاع امره خلص ونجا ومن تمرد هلك وهو فارغ من اطاعة المريض وتعصيته فكذلك
النفوس في هذا العالم بمنزلة المرضى والارض دار المرض والانبياء هم الاطباء المبعوثون من قبل الله فمنهم من اطاع ومنهم من عصى والله بريء
من المشركين ورسوله وقل الحق من ربك فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ثم نقول لذات الاخرة وآلامها ليست من مقولة لذات الدنيا
وآلامها حتى يكون لذاتها دفع الآلام كما في الدنيا فان هذه اللذات الدنيوية كلها انفعالات للنفس بما يرد عليها من الخارج ويؤثر فيها
بخلاف اللذات الاخروية فانها ابتهاجات للنفس بذاتها وبلوازمها وافعالها من حيث انها افعالها ولما كان الفعل والانفعال مقولتان
مختلفتان لا اشتراك لهما في امر ذاتي فكذا اللذة الفعلية غير اللذة الانفعالية في الجنس والحد فلا مجانسة بينهما فلا يقاس احديهما با
لاخرى ففي الجنة جميع الملاذ النفسانية على وجه الكمال فللمشاعر الحسية كلها لذات على وجه اعلى واتم واشرف مبناها على ترك هذه
اللذات الفانية التي اذا امعن فيها ينقلب هناك بعينها آلام وموذيات فينبغي للانسان ان يلطف نفسه ويصفي جوهره ويزهد
في الدنيا ويحصل هيهنا قوة ادراك الخيرات والشوق الى نيل السعادات الباقيات حتى اذا خرج من القوة الى الفعل وانتقل من النقص
الى الكمال وبرز من الاغشية والقشور والاجداث والقبور وحصل له ما في الصدور كان جميع ما يتمناه ويهواه حاضرا لديه متمثلا
بين يديه بل نقول في القيمة للنفوس الا ما قصدته ونويته فان كان مقصودها ومناها امورا صحيحة حقة فازت بها فوزا عظيما وان كا

امورا

امورا زايلة مستحيلة من باب المقاصد الدنيوية والمطالب الشهوية والغضبية والعقايد الوهمية الشيطانية فاتتها وانفسخت صورتها واضمحلت موادها وبقيت الحسرة والندامة والغصة والعذاب الاليم لاجل الركون اليها والاعتياد بها وانت تعلم ان الدنيا وما فيها مضمحل في جنب الآخرة اضمحلال الجمد وذوبان الثلج عند طلوع الشمس وسلطان نورها وشدة حرارتها وحال اهل الدنيا واستيناسها بالشهوات الدنيوية بعينها كحال الخفافيش واستيناسها بظلمات الليل فاذا طلعت شمس الآخرة عند صباح القيمة بعد غروبها فنى الاحباب الكاينة في ليل الدنيا لحجبهم من التوحش والاضطراب مثال ما يلحق الخفافيش والغرض من هذا التمثيل زيادة الوضوح والانكشاف او تفهيم العقول الضعيفة القاصرة عن درك حقايق الاكوان والنشآت والا فالدعوى ثابتة بالبرهان غير محتاج الى التمثيل وكذلك جميع الامثال الواردة في القرآن ولسان النبوة الغرض فيها تنبيه النفوس العامية عن احوال كما قال وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون ولعل الغرض للحكماء الكاملين من وضع باب التمثيل في باب كتبهم المنطقية انما كان للضعفاء العقول الذين لا يمكنهم ادراك روح المعنى وحقيقة الا في قالب محسوس محاك لها فان كل من اشخاص الحقيقة الانسانية مثال محسوس مطابق لها وكذلك جميع المحسوسات الطبيعية مثل واشباح لانواعها العقلية وكذلك الدنيا وما فيها مثال الآخرة وما فيها فان العوالم متطابقة متحاذية ومن اراد تعريف نشاة اخرى لمن لم يصر بعد من اهلها ولم يتجاوز عن نشأته التي تكون فيها فلا يمكن ذلك الا بوجه التمثيل ولاجل ذلك بناء الشرايع الحقة لكونها نازلة لعامة الناس على باب التمثيلات

ردع وتفريع ان من الفلاسفة الاسلاميين من فتح على قلبه باب التأويل فكان يأول الآيات الصريحة في حشر الاجسام ويصرف الاحكام الاخروية عن الجسمانيات الى روحانيات قائلا ان الخطاب للعامة وجلاف العرب والعبرانيين وهم لا يعرفون الروحانيات واللسان العربي مشحون بالمجازات والاستعارات والعجب منه كيف غفل جمهور الفلاسفة عن وجود عالم آخر جسماني فيه اجسام واشكال اخروية مع اعراضها كما قررناه ثم كيف حمل الآيات القرآنية الناصة الصريحة في احوال المعاد الجسماني على الامور العقلية مع تصديقه للرسول وايمانه بما في القرآن وفيه مبالغات وتأكيدات لما ذكرنا اقول منشأ ذلك انه عجز عن اثبات هذا المقصد بالدليل العقلي وكذا عن امكانه لغاية غموضه كما يظهر لمن تدبر فيما قررناه فاضطر الى التأويل كما وقع لغيره من علماء الاسلام في كثير من الآيات الواردة في احوال المبدء الظاهرة في التشبيه والتجسيم فان فعله لا يوجب التكفير كما لا يوجب فيما فعله غيره واما ما اورده عليه بعض المتاخرين من ان الامر في باب المعاد لو كان كما زعم يلزم ان يكون هادي الخلايق والداعي لهم الى الحق مضلا لهم ومغريا بالاكاذيب في الاجلاف والعبرانيين كما قال لا يفهمون من هذه الالفاظ الا الظواهر التي زعم انها غير مقصودة وهذا كما ترى مخالف للهداية فالاعتقاد به مناف لدعوى الايمان بصدق الرسول وحقية القرآن فاقول فيه نظر من وجهين الاول ان القرآن يشتمل على المنافع الدنيوية والاخروية متاعا لكم ولانعامكم ولا يلزم ان يعود منفعة الاخروية الى اهل الجاهلية واهل القسوة بل المنافع الاخروية يختص بنيلها اهل الصفوة وانشراح الصدر وهؤلاء الحمقى بمعزل عن الهداية والضلال جميعا كما قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس الآية والثاني ان هذه الظواهر المذكورة في القرآن لو لم يكن امثالا وحكايات فيها تصوير الحقايق وتمثيل الامور الاخروية لكان الامر كما ذكره لكن المقصود منها تمثيل الحقايق وتصوير النشأة الباقية فلا يلزم ما ذكره والا فجميع باب التمثيل يلزم ان يكون اضلالا ومنها ما تشبث به اكثر الطبيعيين والدهريين المتشبهين بالفلاسفة ان حدوث الانسان وغيره من المركبات العنصرية لا يكون الا من الامور السماوية والقوابل الارضية وباعداد حركات فلكية واستحالات مادية وانقلابات زمانية ومكانية يحتاج الى مضي ازمنة ودهور كثيرة لان هذا مبلغهم من العلم حيث لم يرتفع نظرهم من هذه النشأة الطبيعية الى نشأة اخرى يحصل الاشياء الصورية فيها بمجرد الا الفاعلية لا جرم انكروا طريق الوجود والايجاد على نهج التحريك والاعداد للاستعداد ولم يعلموا الفرق بين الوجودين اللذين للانسان فقاسوا الفطرة الثانية بالفطرة الاولى في جميع الاحكام وقد نبه الله تعالى في كثير من الآيات القرآنية على ان انشاء الآخرة وايجاد الامور الاخروية على وجه الاعادة كايجاد هذا العالم في الابتداء بمحض افاضة الله تعالى كقوله كما بدانا اول خلق نعيده فكما ان وجود الافلاك والكواكب والاركان ليس بحركة وزمان واستعداد واعداد لاسباب قابلية بل بعناية ربانية فكذلك حكم النشأة الاخروية لان الموجودات هناك صورة مستقلة الوجود بلا مادة فليس لها من الاسباب الا واهب الصور والصور هناك قائمة بالفاعل لا بالقابل كما مر مرارا

ومنها ان الحشر وبعث الابدان اما ان يقع لبعضها او لجميعها فالاول ترجيح من غير مرجح لان استحقاق الثواب والعقاب مشترك بين الناس اجمعين فلا وجه لبعث البعض دون البعض والثاني يوجب التزاحم المكاني والزماني لاجساد الناس وحسابهم وكتابهم والية الانشاء

بقوله تعا ائنا لمبعوثون او آباؤنا الاولون فازال الله تعا هذا الاستبعاد والاستنكار بقوله تعليما لنبيه صا قل ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم فنبه تعا عباده بان لا تزاحم بين الاجساد في نحو الوجود الاخروي لما ذكرنا ان الصور هناك غير قائمة بالمواد الوضعية المقيدة بالجهات المكانية وانها ناشئة من تصورات نفسانية كالازدحام في الصور الموجودة في اذهاننا ههنا لان لها نحو آخر من الكون وكذا ميقات الآخرة وساعة القيامة يوم معلوم عند الله وخواص عباده لا يصل الى ادراكه افهام المحجوبين عن النشأة الآخرة المقيدين بامكنة الدنيا وازمنتها وليس يصلح لادراك امور الآخرة هذه المشاعر والحواس فان امور القيمة كلها اسرار غائبة عن هذا العالم البشري فلا يتصور ان يحيط بها انسان مادام في الدنيا ولم يتخلص عن اسر الحواس وتغليط الوهم ولذلك اكثر شبه المنكرين للبعث مبناها على قياس الآخرة بالاولى وقول المنكرين متى هذا الوعد ان كنتم صادقين سؤال عما يستحيل الجواب عنه عن موجبه فان امر الساعة اذا كان خارجا عن سلسلة الزمان وكان على شبه الابداع كلمح البصر او هو اقرب وكان معنى سؤالا عن الزمان المخصوص استحال الجواب للسائل عنه الا بشيء مجمل وهو ان علمه عند الله كقول الاكمه اذا وصفنا له المبصرات المتلونة فقال كيف يدرك هذه الالوان فالجواب الحق من ذلك ان يقال لا علم بها عند البصر فالجواب الحق مع الكفار واصحاب الحجاب عن سؤالهم عن وقت قيام الساعة ان يقال لهم الجواب الالهي قل علمها عند الله وعنده علم الساعة فمن تجرد عن غشاوة الدنيا ورجع الى الله وحشر عنده فلابد ان يعرف حقيقة الساعة بالضرورة ولذلك قال اعلم الخلق لا يقوم الساعة وفي وجه الارض من يقول الله الله فان من كان بعد على وجه الارض لم يحشر بعد الى الله لان القيمة من داخل حجب السموات والارض ومنزلتها من هذا العالم منزلة الجنين من بطن الام فالنفس الانسانية مادام لم تولد ولادة ثانية ولم تخرج عن بطن الدنيا ومشيمة البدن لم يصل الى فضاء الآخرة وملكوت السموات والارض كما قال المسيح ع لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين وهذه الولادة الثانية حاصلة للعرفاء الكاملين بالموت الارادي ولغيرهم بالموت الطبيعي فما دام السالك خارج حجب السموات والارض فلا تقوم له القيمة لانها داخل هذه الحجب وانما الله داخل الحجب والله عنده غيب السموات والارض وعنده علم الساعة فاذا قطع السالك في سلوكه هذه الحجب وتبجح حضرة العندية صار سر القيمة عنده علانية وعلمه عيانا **فصل** في القبر الحقيقي وانه روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران قد علمت ان الموت حق وان الطبيعي منه نهاية الرجوع عن الدنيا وابتداء الرجوع الى الله فاعلم ان الروح اذا فارق البدن الطبيعي مع بقاء تعلقها بالبدن لا باجزاء مادية كما زعمه جمع من المتأخرين لما مر بطلانه غير مرة بل بجملة بدنه من حيث صورة وهيأة هيكله الباقية في ذكره فان النفس اذا فارقت البدن وحملت القوة الوهمية المدركة للمعاني الجزئية بذاتها وللصور الجسمانية باستخدام الخيال وقد علمت من طريقنا استقلال القوة الخيالية في الوجود وانها باقية بعد البدن وانما حاجتها الى هذا البدن الكائن المادي في الابتداء لا في البقاء فهي عند المفارقة مدركة للجزئيات والماديات بصورها كما كانت مدركة في الدنيا فاذا مات الانسان فيتخيل في انها مفارقة عن الدنيا ويتوهم عين الانسان الميت والمقبور الذي مات على صورته ويجد بدنها في القبر ويدرك الالام الواصلة اليه على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرائع الحقة فهذا عذاب القبر وان كانت سعيدة تخيلت الموائد الشرعية على صورة ملائمة على وفق ما كانت تعتقده من الجنات والانهار والحدائق والولدان والحور العين والكاس من المعين فهذا ثواب القبر كما قال صلعم القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران فالقبر الحقيقي هذه الهيئات وعذاب القبر وثوابه ما ذكرناه والبعث عبارة عن خروج النفس عن غبار هذه الهيئات كما يخرج الجنين من القرار المكين والفرق بين حالة القبر وحالة البعث كالفرق بين حالتي الانسان في الرحم وعند الخروج منه فان حالة القبر انموذج من احوال القيمة فان الانسان لكونه قريب العهد من الدنيا لم يستحكم في نفسه قوة نشأة الآخرة على وجه الكمال كما لم يستحكم في الجنين قوة الاحساس بالمحسوسات فما دامت النفس حالها على هذا المنوال من الضعف وادراكها كادراك النائم يقال انها في عالم القبر والبرزخ واذا اشتدت قوتها قامت قيامتها والذي يوضح لك كيفية ضغطة القبر وان كان جسد الميت ساكنا او كان في الهواء او الماء ان من كان في ضيق شديد او تفرق اتصال بالنار وغيرها او وقع بين حجرين عظيمين فان الذي يولمه ويؤثر في نفسه بالذات ليس هذه الامور الواقعة على بدنه بل صورتها الواصلة الى نفسه لعلاقة لها مع البدن حتى انه لو فرض حصول تلك الصور الى النفس من سبيل آخر لا من جهة هذه الاسباب المادية لكان التأثير بحالها ما دامت النفس ذات علاقة بهذا البدن سواء كان البدن بعينه باقيا ام لا فضغطة القبر وعذابه من هذا القبيل الذي ذكرناه وكذلك ثوابه وراحته وسعة القبر وضيقه تابعان لانشراح الصدر وضيقه **فصل** في الاشارة الى عذاب القبر قال بعض العلماء كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا لرآه مشحونا بانواع

الموذيات والسباع كالشهوة والغضب والمكر والحسد والحقد والعجب والرياء وهي التي لا تزال تفترسه وتنهشه ان تسمى عنها لحظة الآن اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فاذا كشف عنه الغطاء ووضع في قبره عاينها وقد تمثلت بصورها واشكالها الموافقة لمعانيها فيرى بعينه العقارب والحيات قد احدقت به وانما هي ملكاته وصفاته الحاضرة الآن في نفسه وقد انكشف له صورها الباطنة الحقيقية فان لكل معنى صورة يناسبها فهذا عذاب القبر ان كان شقيا وان كان سعيدا كان بخلافه

فصل في الامر الباقي من الانسان قد اشرنا الى ان النفس اذا فارقت البدن بقي لها من البدن امر ضعيف الوجود وقع في رواية الحديث النبوي التعبير عنه بعجب الذنب واختلف العلماء في معناه فقيل هو العقل الهيولاني وقيل بل الهيولى وقال ابو حامد الغزالي انها هو النفس وعليها تنشأ النشأة الآخرة وقال ابو يزيد الوقواقي هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة لا يتغير وقال الشيخ العربي في الفتوحات انه العين الثابتة من الانسان وقال المتكلمون انه الاجزاء الاصلية وعندنا القوة الخيالية لانها اخر الاكوان الحاصلة في الانسان من القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية المتعاقبة في الحدوث للمادة الانسانية في هذا العالم وهي اول الاكوان الحاصلة له في النشأة الآخرة وبيان ذلك ان شيئا من اشياء الدنيا وموادها وصورها وقواها لا يمكن ان ينتقل بعينه وشخصه من هذه الدنيا الى عالم الآخرة الا بعد تحولات وتكونات فالانسان لا يستعد للحشر الا بقوة كمالية هي صورة اخيرة للطبايع الكونية والصور الهيولانية وهي العنصرية والجمادية والنباتية والحيوانية اللمسية اولا ثم الذوقية ثم الشمية الى السمعية والبصرية فانه اذا احدث الانسان فاول ما يحدث فيه بعد العنصرية والجمادية قوة بها يغتذي وهي القوة الغاذية ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس وهي اوائل الكيفيات المحسوسة مثل الحرارة والبرودة وغيرهما ثم التي بها يحس الطعوم ثم التي يحس بها الروايح ثم التي يحس بها الاصوات والتي بها يحس الالوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات ويحدث مع الحواس القوة النزوعية التي بها يقع الاشتياق والكراهة ثم ينتهي الى قوة من شانها ان يرتسم عندها مثل المحسوسات الخمسة الخارجية بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس محفوظة عندها عن البطلان والفساد وان بطلت او فسدت موادها الخارجية التي هي بمنزلة الابدان لها لان نشأتها غير نشأة صورها المحفوظة عند الخيال كما ان نشأة بدن الانسان غير نشأة روحها الباقية بعد فساده فهذه القوة الحافظة لمثل المحسوسات الخارجية هي الباقية من الانسان بعد خراب البدن فتصلح لان تقوم عليها نشأة الآخرة لانها صورة صور الدنيوية والكمال الاخير لهذه الكمالات المتعاقبة وهي المادة الاولى للصور والكمالات الاخروية المتفاضلة في الشرف والدنو من المبدأ الفعال فهي التي من شانها ان يكون برزخا متوسطا جامعا بين الدنيا والآخرة ويكون سقف الدنيا وفرش الآخرة

فصل في مادة الآخرة وهيولى صورها الباقية اعلم ان كل هيولى هي الطف وجودا فهي اسرع قبولا للصورة وايضا كل هيولى هي ابسط جوهرا واشد روحانية فهي اشرف صورة وكما سبق من ان التركيب بين المادة وصورتها تركيب اتحادي كالتركيب بين الجنس والفصل فلا بد ان يكون بينهما مناسبة قوية موجبة للاتحاد ولنوضح ذلك بمثال الا ترى ان الماء العذب لما كان جوهره الطف من جوهر التراب صار اسرع انفعالا واحسن قبولا من التراب لكل ما يقبله من الاشكال والاصباغ والطعوم وغيرها وهكذا لما كان الهواء الطف منهما واشرف واشد سيلانا صار اسرع انفعالا واسهل قبولا لما يقبله وجميع مقبولاته اشرف والطف من مقبولات الارض والماء وهي الروايح والاصوات وهكذا الشعاع والضياء يكون قبوله لما يقبله في اسرع زمان بل في آن وما يقبله من الالوان والاشكال هي اشد روحانية وقربا من عالم الروحانيات وكذا الروح النفساني المنبعث من تجويف القلب الصاعد الى تجويف الدماغ هو الطف واشرف مما سبق من المذكورات الثلاثة فيقبل جميع ما قبلها الثلاثة من الكيفيات والطعوم والروايح والالوان على وجه الطف واشرف والى ههنا ينتهي لطافة المواد الجسمانية الطبيعية وهذا ايضا باب يخفى على كثير من الناظرين في العلوم فلا يصرفون اعمال رويتهم فيه ولا ينظرون بعين التامل والاعتبار حتى ينكشف لهم ان جوهر النفس له مراتب متفاوتة في قوة الوجود وضعفه وكمال اللطافة ونقصها وان ادنى مراتب اللطافة في النفس هو اشد بكثير من لطافة جوهر النور الحسي ولذلك تقبل رسوم سائر المحسوسات والمتخيلات والمعقولات عند تكونها في مراتب انوار الحس والخيال والعقل فاول مادة تقبل النشأة الآخرة هي القوة الخيالية من النفس فتتمثل لها وتقوم بها امثلة المحسوسات وصورها المفارقة عن موادها واعلم ان الفرق بين هيولى الصور الدنيوية وهيولى الآخرة غير ما ذكرناه بامور اخرى منها ان ما يحل هذه الهيولى لا يحلها الا بعد حركة استعدادية وزمان سابق وجهات قابلية واسباب خارجية بخلاف المادة الاخروية فان الصور الفايضة عليها انما تفيض عليها من المبدأ الفياض من جهة المقومات والاسباب الداخلية وجهاتها الفاعلية على وجه اللزوم عنه تاكدها ومنها ان المادة الدنيوية اذا زالت صورتها عنها تحتاج في استرجاعها الى استيناف تاثير من سبب خارجي مصور للمادة بها

اخرى كصورة البياض والحلاوة وغيرهما اذا حصلت في مادة ثم زالت عنها فلا يكفي ذات القابل بذاته في استرجاع تلك الصورة بخلاف القوة النفسانية اذا غابت عنها الصورة الحاصلة فيها فلا يحتاج في الاستحضار والاسترجاع الى كسب جديد وتحصيل مستانف بل يكفي بذاتها ومقوماتها في ذلك الاستحضار الا الى سبب منفصل واليه اشير بقوله تعالى لكل امرئ يومئذ شان يغنيه اشارة الى ان الاسباب الاتفاقية غير حاصلة في ذلك العالم وسلسلة الايجاد منحصرة في الامور الداخلة الناشئة من المبدأ الاول دون العرضيات والمعدات الخارجية الواقعة في عالم الاتفاقات والحركات المحصلة للاستعدادات كما قال تعالى الملك يومئذ لله وقال فلا انساب بينهم **فصل** في البعث اما البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها كما يخرج الجنين من القرار المكين وقد مرت الاشارة الى ان القبر الحقيقي هو انغمار النفس وانحصارها بعد موت البدن في تلك الهيئات المكتنفة فهي ما بين الموت والبعث بمنزلة الجنين او النائم لم تقو قواها ومشاعرها لادراك الملكات الاخروية فاذا جاء وقت القيام انبعث الانسان من هذه الانغمار قادما الى الله تعالى متوجها الى الحضرة الالهية اما مطلقا احرارا عن قيد التعلقات واسر الشهوات فرحانا بذاته مسرورا بلقائه ومن احب لقاء الله احب الله لقائه واما مقبوضا ماسورا بايدي الزاجرات القاسرات كارها للقائه تعالى ومن كره لقاء الله كره الله لقائه **فصل** في الحشر قد سبق ان الانسان نوع واحد متفق الافراد في هذا العالم واما في النشأة الاخرة فانواعه متكثرة كثرة لا تحصى لان صورته النفسانية هي مادة قابلة لصور اخروية شتى بحسب هيئات وملكات مكتسبة البسها الله يوم الاخرة بصور تناسبها فيحشر اليها وبها كما قال يوم ينفخ في الصور فتاتون افواجا فحشر الخلائق مختلفة الانحاء حسب الاعمال والملكات والاراء فلقوم على سبيل الوفود يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ولقوم على سبيل التعذيب ويوم يحشر اعداء الله الى النار ولقوم كما قال ونحشره يوم القيمة اعمى ولقوم كما قال ونحشر المجرمين يومئذ زرقا ولقوم اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ولقوم على سبيل التعظيم والتكريم كقوله سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين وقوله ادخلوها بسلام امنين ولقوم وهم الاسارى كما قال خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه وبالجملة كل احد الى غاية سعيه وعمله والى ما يحبه ويهواه حتى انه لو احب احد حجرا لحشر معه لقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقوله احشروا الذين ظلموا وازواجهم فان تكرر الافاعيل كما مر يوجب حدوث الملكات وكل ملكة تغلب على نفس الانسان تتصور في القيمة بصورة تناسبها قل كل يعمل على شاكلته ولا شك ان افاعيل الاشقياء المردودين انما هي بحسب هممهم القاصرة النازلة في مراتب البرازخ الحيوانية وتصوراتهم مقصورة على الاغراض الشهوية البهيمية والغضبية السبعية الغالبة على نفوسهم فلا جرم يكون حشرهم في القيمة على صور تلك الحيوانات وهيئاتها فان الابدان سيما الاخروية بهيئاتها واشكالها المحسوسة توابع للنفوس بهيئاتها وصفاتها المعنوية واشير اليه بقوله تعالى واذا الوحوش حشرت وقوله يا معشر الجن والانس قد استكثرتم من الانس وفي الحديث قوله يحشر الناس على نياتهم وقوله يحشر الناس بعض على صورة يحسن عندها القردة والخنازير **تبصرة اخروية** ان في داخل بدن كل انسان وممكن جوهر حيوانا صوريا بجميع اعضائه واشكاله وقواه وحواسه هو موجود قائم بالفعل لا يموت بموت هذا البدن وهو المحشور يوم القيمة بصورته المناسبة لمعناه وهو الذي يثاب ويعاقب وليست حيوته كحيوة هذا البدن المركب عرضية واردة عليه من الخارج وانما حيوته كحيوة النفس ذاتية وهو حيوان متوسط بين الحيوان العقلي والحيوان الحسي يحشر في القيمة على صورة هيئات وملكات كسبتها النفس بيدها العمالة وبهذا يرجع ويأول معنى التناسخ المنقول عن الحكماء الاقدمين كافلاطن ومن سبقه مثل سقراط وفيثاغورس وغيرهما من الاساطين كما مرت الاشارة وكذا ما ورد في لسان النبوات وعليه يحمل الايات المشيرة الى التناسخ وكذا قوله تعالى واذا وقع عليهم القول اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم ان الناس كانوا باياتنا لا يوقنون وقوله ويوم نحشر من كل امة فوجا ممن يكذب باياتنا فهم يوزعون وقوله يومئذ يتفرقون كل ذلك اشارة الى انقلاب النفوس في جوهرها وصيرورتها من افواج الامم الصامتة وخروجها يوم النشور اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور على صورة انواع الحيوانات من السباع والموذيات والبهائم والوحوش والشياطين **تذكرة توضيحية** ان اجناس العوالم والنشأت ثلثة احدها النشأة الاولى وهي عالم الطبيعيات والماديات الحادثات والكائنات الفاسدات وثانيها النشأة الوسطى وهي عالم الصور المقداريات والمحسوسات الصوريات بلا مادة وثالثها النشأة الثالثة وهي عالم الصور العقليات والمثل المفارقات فالنشأة الاولى بايدة داثرة متبدلة زائلة بخلاف الاخريين وخصوصا الثالثة وهي ماوى الكمل ومرجع الكاملين ومقام المقربين والانسان حقيقة مجتمعة بالقوة من هذه العوالم والنشأت بحسب مشاعره الثلاثة مشعر الحس ومبداه الطبع ومشعر التخيل

ومبداء النفس ومشعر التعقل ومبداء العقل والنفس الانسانية فى بداية تكونها واول خلقتها هى بالقوة فى نشآتها الثلث لانها كانت قبل وجودها فى مكمن الامكان وكتم الخفاء كما قال تع وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وقوله تع هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا وكلما كان وجوده اولا بالقوة فلابد ان يكون متدرج الحصول فى اصل الوجود وكمالاته ويكون مترقيا من الادنى الى الاعلى ومتدرجا من الاضعف الى الاقوى فلها فى كل من نشآتها الثلث مراتب وهى قوة واستعداد وكمال مثال ذلك كالكتابة فلها قوة كما للطفل واستعداد كما للامى المتعلم المحصل لاسباب الكتابة وآلاته ولكن لم يتعلم بعد والكمال كما للقادر على الكتابة متى شاء من غير كسب جديد لاجل حصول ملكة راسخة فى هذه الصناعة وهو قد يكون محجوبا عن الكتابة ممنوعا عنها لاجل المانع وحجاب خارجى كما للعين الصحيحة اذا لم يبصر لاجل غطاء من خارج وقد لا يكون كذلك لزوال المانع والحجاب بالكلية فالقوة فى الاحساس كما للجنين عند كونه فى الرحم والاستعداد له كما للطفل عند تولده تام الآلات للحواس والكمال فيه كما للصبى حين ترعرعه وكذا قياس مراتب التخيل ومراتب التعقل ويقال لها العقل الهيولانى والعقل بالفعل والعقل الفعال فالاول قوة والثانى استعداد والثالث كمال والرابع فوق كمال فهذه كلها مراتب متعاقبة الحصول فى الانسان بحسب جوهره وذاته فمن غلب عليه واحد من هذه الكمالات الثلاثة اعنى الحسى والنفسى والعقلى كان مآله الى عالمه واحكام نشائه ولوازمها فمن غلبت عليه نشاة الحس الاستكمال وبالمستلذات الحسية والمالوفات الدنيوية فهو بعد وفاته البدن فى غصة شديدة وفى حين عذاب اليم لان الدنيا ولذاتها امور مجازية لا حقيقة لها والاحساس بها انفعالات تنفعل النفس بها عند الحد ويزول به عنها ولا تدوم ولكن يبقى الاثر والعادة فى المحبة والاشتياق فمن عشقها واشتاقها كان كمن احب امرا معدوما ومحبة مفرطة وطلب شيئا باطلا طلبا شديدا وحيث لم يكن المحبوب اثر ولا المطلوب ثم فهو فى هذه الحالة فى غصة شديدة والم دائم كذلك حال طلبة الدنيا الراغبين فى مشتهياتها الا انهم ماداموا فى الدنيا يشتبه ذلك عليهم ويزعمون ان المحبوبات لهم حقيقة فيأكلون ويتمتعون كما تاكل الانعام والنار مثوى لهم لانه اذا طلعت شمس الآخرة وقامت اضمحلت بها رسوم المجازات وذابت فى اشراقها اكوان المحسوسات اضمحلال الظلال وذوبان الجمد بحرارة ارتفاع الشمس فى اوان الصيف فيبقى المحب للدنيا والمحسوسات المادية محترقا بنار الجحيم معذبا بالعذاب الاليم فيكون حشره الى دار البوار ومرجع الاشرار ومهوى الفسقة والكفار وان غلب عليه رجاء يوم الآخرة والميل الى ما وعد الله ورسوله من الجنة ونعيمها وسرورها وحورها وقصورها والخوف من عذاب الآخرة ونار جهنم وآلامها والعمل بمقتضى الوعد والوعيد فمآله الوصول الى نعيم الجنة والخلاص من عذاب النار وان غلبت عليه القوة العقلية واستكملت بادراك العقليات المحضة والعلم باليقينيات الحقيقية من طريق البراهين والاسباب العقلية الدائمة فمآله الى عالم الصور الالهية والمثل النورية والانخراط فى سلك المقربين والقيام فى صف الملائكة العليين بشرط ان يكون عقائده مشفوعة بالزهد الحقيقى خالصة عن اغراض النفس والهوى وعن مشتهيات الدنيا فارغة عن جميع ما يشغل سره عن الحق وذلك هو الفضل العظيم والمن الجسيم وليعلم ان الزهد الحقيقى والنية الخالصة عن شوب الاغراض النفسانية لا يمكن ان يتيسر الا للطائفة الاخيرة وهم العرفاء الكاملون دون الجهال الناسكين مع ان الغرض الاصلى من النسك هو تخليص القلب عن الشواغل والتوجه التام الى المبدا الاصلى والاشتياق الى رضوان الله تع وليت شعرى كيف يشتاق ويتوجه نحو المبدا الاول ودار كرامته من لا يعرفهما ولا يتصورهما فان قلت فيلزم الدور مما ذكرت لان الاشتياق والسلوك اليه تع يتوقف على العلم به والعلم به يتوقف على السلوك نحوه والاشتياق نحوه لان العلم هو الغاية القصوى قلت نعم العلم هو الاول والآخر والمبدا والمنتهى ولكن لا يلزم الدور المستحيل لتفاوت مراتب العلم بالقوة والضعف فالذى هو مبدا اصل العمل نحو من العلم الحاصل بالتصديق الظنى او الاعتقاد التقليدى لساكن النفس فان ذلك مما يصلح لان يصير مبدا العمل للخير والذى هو الغاية القصوى للعمل والسلوك على الصراط المستقيم هو نحو آخر من العلم وهو المشاهدة الحضورية والاتصال العلمى المسمى بالفناء فى التوحيد عند الصوفية

فصل فى ان للنفس الانسانية انحاء كثيرة من الحشر بعضها قبل حدوث هذا البدن الطبيعى وبعضها بعده قد سبق ان للنفس الانسانية كينونة سابقة على هذا الكون الذى لها كما دلت عليه الاحاديث النبوية من طريق اهل بيته عليهم السلام وذهب اليه افلاطون كما هو المشهور ومن قدح على مذهبه من اتباع المشائين بما هو مذكور فى الكتب المشهورة لم يعرف مذهبه وزعم ان مراده ان النفس من حيث نفسيتها ونحو وجودها النفسى متقدمة على هذا البدن ليلزم اما التناسخ واما وحدة النفوس واما تكثر افراد نوع واحد من غير عوارض مختصة خارجية ومادة مختصة بها حاملة لها وقد مرت الاشارة الى ان مقصوده ليس كما توهمه بل المراد ان للنفس قبل صيرورتها نشاة طبيعية انحاء اخرى من الكون بعضها فى هذه النشاة الدنيوية وبعضها قبل هذه النشاة

وبعضها بعد هذه النشأة اما التي في هذه النشأة فبعضها حيوانية وبعضها طبيعية نباتية وغير نباتية والانفعالات التي تقع من بعضها الى بعض لا تكون الا بحركة وزمان ومادة مستحيلة كائنة فاسدة واما التي قبل هذه النشأة فبعضها مثالية وبعضها عقلية وبعضها قضائية الهية والانفعالات الواقعة هناك على سبيل النزول الوجودي بالافاضة والابداع من غير زمان وحركة واما التي بعدها فبعضها حيوانية حسية وبعضها نفسانية خيالية وبعضها عقلية قدسية فظهر لمن تدبر وتامل فيما ذكرناه سابقا ولاحقا بالنهج البرهاني ان للانسان انواعا من الحشر ومما يؤيد ما ذكرناه ضربا من التاييد ما قاله الشيخ محيى الدين الاعرابي في الباب الرابع والثمانين ومائتين اعلم ان الروح الانساني اوجده الله مدبرا لصورة حسية سواء كان في الدنيا او في البرزخ او في الدار الآخرة او حيث كان فاول صورة لبسها الصورة التي اخذ عليه فيها الميثاق بالاقرار بربوبية الحق عليه ثم انه حشر من تلك الصورة الى هذه الصورة الجسمية الدنياوية وحبس بها في رابع شهر من تكون صورة جسده في بطن امه الى ساعة موته فاذا مات حشر الى صورة اخرى من حين موته الى وقت سؤاله فاذا جاء وقت سؤاله حشر من تلك الصورة الى صورة جسده الموصوف بالموت فيحيى به ويؤخذ باسماع الناس وابصارهم عن حيوته بذلك الروح الا من خصه الله بالكشف من نبي او ولي ثم يحشر بعد السؤال الى صورة اخرى في البرزخ يمسك فيها بل تلك الصورة عين البرزخ والنوم والموت في ذلك على السواء الى نفخة البعث فيبعث من تلك الصورة ويحشر الى الصورة التي كان فارقها في الدنيا ان كان بقي عليه سؤال فان لم يكن من اهل ذلك الصنف حشر في الصورة التي يدخل بها الجنة والمسؤول يوم القيمة اذا فرغ من سؤاله حشر الى الصورة التي يدخل بها الجنة او النار واهل النار كلهم مسؤولون فاذا دخلوا الجنة واستقروا فيها ثم دعوا الى الرؤية ونودوا حشروا في صورة لا تصلح الا للرؤية فاذا عادوا حشروا في صورة تصلح للجنة وفي كل صورة تنسى صورته التي كان عليها ويرجع حكمه الى حكم الصورة التي انتقل اليها وحشر فيها فاذا دخل سوق الجنة ورأى ما فيه من الصور فاية صورة رآها واستحسنها حشر فيها فلا يزال في الجنة دائما يحشر من صورة الى صورة الى ما لا نهاية له ليعلم بذلك الاتساع الالهي فلا يزال يحشر في الصور دائما يأخذها من سوق الجنة ولا يقبل منها الا ما يناسب صورة التجلي الذي يكون في المستقبل لان تلك الصورة هي كالاستعداد الخاص لذلك التجلي فاعلم هذا فانه من لباب المعرفة الالهية ولو تفطنت لعرفت انك الآن كذلك تحشر في كل نفس في صورة الحال التي انت عليها ولكن يحجبك عن ذلك رؤيتك المعهودة وان كنت تحس بانتقالك في احوالك التي عنها تنصرف في ظاهرك وباطنك ولكن لا تعلم انها صورة لروحك تدخل فيها في كل آن وتحشر فيها ويبصرها العارفون صورا صحيحة ثابتة ظاهرة العين فالعارف يقدم قيامته في موطن التكليف الذي يؤول اليها جميع الناس فيزن على نفسه اعماله ويحاسب نفسه هيهنا قبل الانتقال كما حرض عليه الشرع فقال حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا ولنا فيه مشهد عظيم عايناه وانتفعنا بهذه المحاسبة انتهت عبارته وانما نقلناه بطوله لما فيها من الفوائد النفيسة وللاتفاق في كثير من وجوه الحشر المذكورة فيها لما ذكرناه وان وقعت المخالفة في البعض لان من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموه عليه واما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعيا ولا نذكره في كتبنا الحكمية

تذكرة فيها تبصرة اعلم ايها السالك الى الله تع والراغب في دار كرامته ان هذه الامور الجسمانية والصور المادية جعلها الله كلها مثالات دالات على الامور الروحانية القدرية كما انها مثالات دالات على الامور الرحمانية القضائية التي هي عالم الجبروت وحضرة الربوبية دلالة المعلول على العلة وذي الغاية على الغاية ودلالة الناقص على كماله والصورة على حقيقتها ومعناها لان العوالم كما علمت متطابقة متحاذية حذو النعل بالنعل وجميعا منازل ومراحل الى الله تع وهي ايضا صورة الاسماء الالهية فان الاسماء على كثرتها وتفصيلها باعتبار مفهوماتها لا باعتبار حقيقتها ووجودها الذي هو واحد محض لا اختلاف فيه اصلا كما سبق بيانه فهي انما تنزلت اولا الى عالم العقول المقدسة والانوار المجردة الالهية والعلوم التفصيلية الالهية ثم تنزلت الى عالم الصور النفسانية والمثل المقدارية ثم الى عالم الصور المادية وهي ذوات الجهات والاوضاع المكانية فكما ان النزول والصدور من المبدأ الاعلى على هذا المنوال بهذا الترتيب فكذلك الرجوع والحشر اليه والورود عليه لا بد ان يكون بتلك الدرج والمراقي على عكس الترتيب النزولي

فصل في ان للانسان حشرا كثيرا لكثرة لا تحصى قد سبق انه جعل الله مقامات الحواس والتخيلات والتعقلات درجا ومراقي يرتقي بها السالك اليه تع فلا بد ان ينزل اولا في عالم المحسوسات المادية ثم في عالم المحسوسات المجردة عن المادة المرئية بعين الخيال لصيرورة الحس خيالا ثم في عالم الصور المفارقة لصيرورة الخيال عقلا بالفعل وفي كل من هذه العوالم الثلثة طبقات كثيرة متفاوتة في اللطافة والكثافة وما هو اعلى من هذه العوالم يكون عدد طبقاته اكثر والتفاوت بين اسفله واعلاه اشد فلا يبلغ الانسان الى ادنى درجات عالم

النهايات الابعد طى درجات عالم الاوساط كلها ولا يبلغ ادنى درجات عالم الاوساط الابعد طى درجات عالم البدايات كلها وهو عالم المحسوسات المادية بجميع العوالم ودرجاتها هى منازل السائرين الى الله تع ففى كل منزل منها للسالك خلع ولبس جديد وموت وبعث منه وحشر الى ما بعده فعدد الموت والبعث والحشر كثير لا يحصى وقيل بعدد الانفاس وهو الصحيح عندنا بالبرهان الذى اقمنا على ان لا ساكن فى هذا العالم من الجواهر الطبيعية سيما الجوهر الانسانى المتحرك فى ذاته الى عالم الاخرة ثم الى الحضرة الالهية ولا بد من وروده اولا اولى مراتب المحسوسات ثم يرتقى قليلا قليلا الى ان يتخلص منها واليه الاشارة بقوله تع وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجى الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا فان كل واحد من افراد الناس بواسطة وقوعه فى عالم الطبيعة الكائنة يحصل له استحقاق عذاب النار لو لم يتبدل نشاته ولم ينجبر بالحسنة سيئة الفطرية بفعل الطاعات وترك الشهوات كما قال تع اولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات فان قلت هذا الذى ذكرت ينافى معنى قوله كل مولود يولد على الفطرة الحديث قلت لا منافاة بينهما لان المذكور فى الحديث هو فطرة الروح لانها بحسب ذاتها من عالم القدس والطهارة والذى كلامنا فيه هو ابتداء نشاة البدن ووقوع النفس فيها فهى فطرة البدن الذى حصل من الاجسام الحسية المادية التى وجودها اخس الوجودات واظلمها وابعدها عن الله وملكوته وقد ورد فى الحديث النبوى انه تع ما نظر الى الاجسام مذ خلقها وبما ذكرنا ايضا اندفع التدافع بين حديثين مشهورين احدهما كل مولود يولد على الفطرة والاخر ان الله قد خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليها من نوره الحديث واعلم يا حبيبى انه كما لا بد من ورودك الى هذا العالم الحسى فلا بد لك فى الخلاص عنه وعن علايقه من معرفة الامور المحسوسة لان المهاجرة عنها انما يكون بالزهد فيها وهو لا يحصل الا بمعرفتها والعلم بدناءتها وخستها ولان الدنيا والاخرة واقعتان تحت جنس المضاف من جهة الدنو والعلو والدناءة والشرف والاولية والاخروية ومعرفة احد المضافين يستلزم معرفة الاخر معا وكذا جهالة احدهما مع جهالة الاخر فمن لم يعرف الدنيا وخستها لم يعرف الاخرة وشرفها ومن لم يعرف الاخرة وشرفها كيف اختارها واشتاق اليها ولهذا ولوجوه اخرى اعتنى الحكماء بالبحث عن الاجسام الطبيعية واحوال المحسوسات لينتقلوا منها الى ما وراء المحسوسات وما بعد الطبيعيات كما قال تع ولقد علمتم النشاة الاولى فلولا تذكرون

فصل فى تذكر ان الموت حق والبعث حق قد علمت من تضاعيف ما اسلفنا ذكره من ان لكل شئ جوهرى حركة جبلية نحو الاخرة وشوقا طبيعيا الى عالم القدس والملكوت وله عبادة ذاتية تقربا الى الله تع سيما الانسان لكونه اشرف الانواع الواقعة تحت الكون والفساد فله كما سبق مرارا انتقالات وتحولات ذاتية من لدن حدوثه الطبيعى الى اخر نشاته الطبيعية ثم منها الى اخر نشاته النفسانية ثم الى اخر نشاته العقلية وعلمت ايضا انه اول ما افضت النفس وتوجهت اليه تكميل هذه النشاة الحسية وتعمير مملكة البدن بالقوى البدنية والالات والبدن بمنزلة الراحلة او السفينة لراكب النفس فى السفر الى الله تع فى بر الاجسام وبحر الارواح ثم اذا كملت هذه النشاة وعبرت هذه المرحلة عبرت منها واخذت فى تحصيل نشاة ثانية ودخلت فى منزل اخر اقرب الى مبدئها وغايتها وهكذا يتدرج فى تكميل ذاتها وتعمير باطنها وتقوية وجودها بامداد الله وعنايته وكلما ازدادت فى قوة جوهرها المعنوى واشتدت نقصت فى صورتها الظاهرية وضعف وجودها الحسى فاذا انتهت بسيرها الذاتى وحركتها الجوهرية الى عتبة باب من ابواب الاخرية عرض لها الموت عن هذه النشاة والولادة فى النشاة الثانية فالموت نهاية السفر الى الاخرة وبداية السفر فيها الى غاية اخرى هى النشاة الثالثة وقد مر ايضا ان النفس الانسانية فى مبدء تكونها كالجنين فى بطن الدنيا ومشيمة البدن فيترقى شيئا فشيئا فى هذه الدنيا كما يترقى الجنين فى بطن امه والموت سواء كان طبيعيا او ارادة عبارة عن الخروج عن بطن الدنيا الى سعة الاخرة فاتضح وانكشف بما ذكرناه سابقا ولاحقا ان الموت امر طبيعى لشئ يكون خيرا وتماما له وكل ما هو خير وتمام لشئ فهو حق له فثبت ان الموت حق للنفس فاما الفناء والهلاك الذى يطرء البدن فانما هو امر واقع بالعرض لا بالذات كسائر الشرور الواقعة فى هذا العالم بالعرض تبعا للخيرات والغايات الطبيعية فالعناية الالهية تقتضى رعاية ما هو الاشرف والافضل فالحيوة الروحانية للانسان اشرف من هذه الحيوة الطبيعية البدنية على انك لو نظرت نظرا حكميا فى البدن من حيث هو بدن طبيعى اوجدت قواه وتمامه بالنفس وقواها وهيئتها وتشخصه بها بل وجدته متحدا بها اتحاد المادة المبهمة بالصورة ... ونحاد النام والقوة بالفعل فلو فرض تفرده بذاته دون النفس وقواها لم يبق له انية وحقيقة الا عناصره والاجزاء المتداعية للافتراق فهى بحالها كما كانت قبل الموت وبعده واعلم ان الاجسام الواقعة تحت تصرف النفوس والارواح هى فى نفسها مضمحلة مقهورة تحت هلكة وكلما كانت النفوس اشرف واقوى كانت الابدان المتصرفة فيها اضعف قوة واقل انانية وانقص وجودا وكلما امعنت النفس فى القوة والحيوة والكمال امعن البدن فى الضعف والموت والزوال حتى اذا بلغت غايتها من الاستقلال انعدم البدن بالكلية وزال وهذا المعنى

مشاهد فی الاجسام الطبیعیة الا تری ان جسمیة الجماد اقوی واحکم من جسمیة النبات وهی اقوی من جسمیة الحیوان وهی من جسمیة الانسان
بحسب تفاوت نفوسها وارواحها فی القوة والتمام قال بعض العرفاء ان الموت اثر تجلی الحق لموسی النفس الناطقة فیندک جبل انیة البدن اندکاکا
وتجلیة انما یکون فی عالم الملکوت للنفس التی قویت نسبتها الی ذلک العالم فعندها قویت لیتی جهة الروحانیة والملکوتیة اضمحلت
منه جهة الجسمانیة والملک لانهما ضدان وان الدنیا والاخرة ککفتان رجحان احدیهما یوجب نقصان الاخری وهذا الذی ادعیناه غیر
منقوض بالفلک وما فیه کالات الافلاک والکواکب وخصایصها الکمالیة کلها من جهة نفوسها لا من جهة اجسادها فان امتناعها
عن قبول الانقسام ودخول جسم فیها من خارج وورود آفة وفساد واستحالة وغیر ذلک کلها لیس الا من جهة نفوسها لا من جهة اجسادها
ولا لاجل قوة او صلابة فی جسمیتها اذ لا طبیعة اخری لها ولا قوة فیها الا ما یکون من لوازم نفوسها فجسمیة الفلک بما هی مادة لها لا
بما هی جنس وقد علمت الفرق بینهما امر ما هی اضعف الاجسام بل الفلک کله نفس لا امر اشبهها بالهیولی الاولی او ارفع منها قلیلا لتمکن
فیه قبول الاوضاع والحرکات واما اجسام الاخرة فقد علمت انها بعینها نفوسها وعلمت ان وجودها وجود ادراکی نفسانی وحیوتها حیوة
ذاتیة لا عرضیة کهذه الاجسام المادیة **حکمة الهیة** ان الله تعالی قد جعل لواجب حکمته فی طبع النفوس محبة الوجود والبقاء وجعل
فی جبلتها کراهة الفناء والعدم وهذا حق لما علمت ان طبیعة الوجود خیر محض ونور صرف وبقاؤه خیریة الخیر ونوریة النور والطبیعة
لم تفعل شیئا باطلا وکلما ارتکز فیها لا بد ان یکون له غایة یترتب علیه وینتهی الیها فعلم من هذا ان محبة النفوس للبقاء وکراهتها للموت
لیست الا لحکمة وغایة هی کونها علی اتم الحالات واکمل الوجودات فکون النفوس مجبولة علی طلب البقاء ومحبة الدوام دلیل علی ان لها وجودا
اخرویا باقیا ابد الدهر وذلک لان بقاءها فی هذه النشأة الطبیعیة امر مستحیل فلو لم یکن لها نشأة اخری باقیة تنتقل الیها لکان ما ارتکز
فی النفس واودع فی جبلتها من محبة البقاء السرمدی والحیوة الابدیة باطلا ضایعا ولا باطل فی الطبیعة کما قالته الحکماء الالهیون
عقد وحل ولک ان تقول اذا کان موت البدن فی هذه النشأة الفانیة حیوة النفس فی النشأة الباقیة وان للنفس توجها جبلیا
الی الانتقال الی عالم الآخرة عن هذا العالم وحرکة ذاتیة جوهریة الی القرب من الله تعالی والدخول فی عالم الارواح والاجتناب عن دار الظلمات
والحجب الجسمانیة فان الجسم عین الحجاب والظلمة والجهل فما سبب کراهة النفوس وتوحشها عن الموت وطرح الجسد وفیه تعری النفس عن ثقله
وکثافته وخلاصها عن الحبس وانطلاقها عن السجن وقیده فنقول فی کراهة الموت البدنی للنفوس الانسانیة سببان فاعلی وغائی اما السبب الفاعلی
فهو ان اول نشأت النفس هی هذه النشأة الطبیعیة ولها البدنیة الغلبة علی النفوس ما دامت متصلة بالبدن متصرفة فیه فیجری علیها احکام الطبیعة
البدنیة ویؤثر فیها کلما یؤثر فی الجوهر الحسی والحیوان الطبیعی من الملایمات والمنافیات البدنیة ولهذا انها تتألم وتتضرر بتفرق الاتصال والاحتراق
بالنار واشباه ذلک لا من حیث کونها جواهر نطقیة وذوات عقلیة بل من حیث کونها جواهر حسیة وقوی تعلقیة فتوحشها من الموت البدنی
وکراهتها انما یکون لحصة لها من النشأة الطبیعیة وهی متفاوتة بحسب شدة الانغمار فی البدن والانکباب فیه علی انا لا نسلم الکراهة عند الموت
الطبیعی الذی یحصل فی اخر الاعمار الطبیعیة دون الآجال الاخترامیة واما ما یقتضیه العقل التام وقوة الباطن وغلبة نور الایمان بالله
والیوم الآخر وسلطان الملکوت فهو محبة الموت الدنیوی والشوق الی الله ومجاورة مقربیه وملکوتیه والتوحش عن حیوة الدنیا وصحبة الظلمات و
مجاورة الموذیات فالعارف یتوحش من صحبة حیوانات الدنیا توحش الانسان الحی من مقارنة الاموات واصحاب القبور واما السبب الغائی و
الحکمة فی کراهة الموت هو محافظة النفس للبدن الذی هو بمنزلة المرکب فی طریق الاخرة وصیانته عن الافات العارضة لیکمل لها الاستکمالات العلمیة
والعملیة الی ان یبلغ کمالها الممکن وکذا ارادة الله تعالی تعلقت بایداع الالم والاحساس به فی غرایز الحیوانات والخوف فی طباعها لتحفظ ابدانها
من الافات العارضة والعاهات الواردة علیها حثا لنفوسها علی حفظ ابدانها وکلائة اجسادها وصیانتها هیاکلها من الآفات العارضة
لها اذ الاجساد لا شعور لها فی ذاتها ولا قدرة علی جر منفعة او دفع مضرة فلو لم یکن الالم والخوف فی نفوسها لتهاونت النفوس بالاجساد وخذلتها
واسلمتها الی المهالک قبل فناء اعمارها وانقضاء آجالها وهلکت فی اسرع مدة قبل تحصیل نشأة کامنة برزخیة وتعمیر الباطن وذلک
مناف للمصلحة الالهیة والحکمة الکلیة فی ایجادها ولیس الالام والاوجاع المودعة فی الحیوانات کما ظنه قوم من التناسخیة من انها من باب العقوبة
لها بل لما ذکرناه **فصل** فی الاشارة الی حشر جمیع الموجودات حتی الجماد والنبات الی الله تعالی کما یدل علیه الآیات القرانیة اعلم ان الممکنات
کائنة علی طبقات اولیها المفارقات العقلیة وهی صور علم الله وثانیها هی الارواح المدبرة تدبیرا کلیا للاجرام العلویة والسفلیة المتعلقة
بها ضربا من التعلق وثالثها الارواح المدبرة تدبیرا جزئیا والنفوس الخیالیة المتعلقة بالاجسام السفلیة البخاریة والدخانیة او النادیة

منها وضرب من الجن والشياطين ورابعها هي النفوس النباتية وخامسها الطبايع السارية في الاجسام المنقسمة بانقسامها وسادسها الاجسام الهيولوية وهي الغاية في الخسة والبعد عن المبدأ الاول وجميعها محشورة اليه تع ونحن بصدد اثبات هذا المطلب اجمالا وتفصيلا بتوفيق ربنا الاعلى فنقول اما الوجه الاجمالي فهو كما انه تع لم يخلق شيئا الا لغاية وما من ممكن الا وله فاعل وغاية ومن الموجودات وهي المركبات ما له علل اربع الفاعل والغاية والصورة ولكل غاية غاية اخرى ولا يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهي الى غاية اخيرة لا غاية لها كما ان لكل مبدأ مبدأ حتى ينتهي الى مبدأ اول لا مبدأ له وقد ثبت بالبرهان ان بارئ الكل لا غاية في فعله سوى ذاته وان ذاته غاية الغايات كما انه مبدأ المبادي ولا شك ان غاية الشيء ما له ان يصل اليه الا لمانع خارجي وكلما لا يمكن الوصول اليه لم يكن اطلاق الغاية عليه الا بالمجاز فلم يكن غاية بالحقيقة وقد فرضناها غاية هذا خلف فثبت بما ذكرنا ان جميع الممكنات بحسب الطبايع والغرايز طالبة اياه تع ملتفتة اليه متحركة نحوه انسيافا معنويا وحركة ذاتية وهذه الحركة والرغبة لكونهما مركوزتين في ذاتيهما من الله لم تكونا هباء وعبثا ولا معطلا فلا محالة غايتها كائنة متحققة مترتبة عليها الا لعائق قاسر والقسر لكونه خلاف الطبع لا يكون دائميا بل منقطع كما سبق بيانه فيزول القواسر والموانع ولو بعد ما ان طويل فتعود الاشياء كلها الى غاياتها الاصلية وغاية الشيء اشرف لا محالة من ذلك فغاية كل جوهر هي اقوى جوهرية وادوم وجودا واشرف مرتبة من ذلك الجوهر وهكذا ننقل الكلام الى تلك الغاية حتى الى غاية اخيرة لا اشرف منها ولا غاية بعدها دفعا للتسلسل وهي غاية الغايات ومنتهى الحركات والرغبات وماوى العشاق الالهيين والمشتاقين وذوي الحاجات فالكل محشور اليه تع وهو المطلب واما البيان التفصيلي فلنورده في دعاوي الدعوى الاولى في حشر العقول الخالصة الى الله تعالى قد سبق مرارا انها مستهلكة الهويات في هويته تع وانها باقية ببقاء الله راجعة اليه ولتوضيح ذلك نذكر وجوها من البراهين الاول ان هوياتها وجودات صرفة وانيات محضة لا يشوبها عدم وانوار خالصة لا يخالطها ظلمة وانما التفاوت بينها وبين نور الانوار بالنقص والتمام وكذا بين بعضها مع بعض ليس الا بالشدة والضعف ومتى كانت كذلك كان لها اتصال معنوي ولم تكن معزولة الهويات عن الهوية الالهية ولان تمام الشيء هو بالحقيقة ذلك الشيء واحق به منه البرهان الثاني ان قاعدة الامكان الاشرف يقتضي ان يكون بين المبدأ الاول وما فرض اقرب الموجودات اليه اتصال معنوي وكذا بين الموجود وما يتلوه وهكذا الى آخر الانيات المحضة والانوار الصرفة فتكون الكل كانه ذات واحدة لها اتصال واحد متفاوتة المراتب في شدة الاشراق وكمالية الوجود ولها جنبة عالية غير متناهية في الشدة وجنبة اخرى متناهية في الشدة مع عدم تناهيها في المدة والعدة وذلك لانه لو لم يكن بينها هذا الاتصال يلزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين كما بيناه ولا مخلص الا بكونها من مراتب الالهية ودرجات الربوبية كما اشير اليه بقوله تع رفيع الدرجات ذو العرش فهي واصلة اليه راجعة الى ذاته البرهان الثالث ان العقل حيث لا حجاب بينه وبين الحق تع له ان يشاهد بذاته ذات الاول الحق الاعلى من الاكتناه والاكتناه محيطا به قاهرا عليه هذا محال واذ لا واسطة بينهما ولا حجاب يوجب البينونة فلا محالة يتجلى الحق عليه بصريح الذات اذ لا جهة اخرى ولا صفة زائدة فذاته تع متجل بذاته على العقل الاول فذات العقل الاول هي صورة هذا التجلي اذ ليس له قابل للتجلي غير ذاته فاية التجلي والمتجلي والمتجلى له كلها شيء واحد وليس هناك امران ذات العقل وتجلي الحق له اذ يمتنع ان يصدر عنه تع بجهة واحدة صورتان صورة العقل وصورة التجلي ويستحيل ان يتكرر وجودان لشيء واحد فثبت من ذلك ان وجود العقل بعينه عبارة عن تجليه تع بصورة ذاته عليه وصورة ذات الحق ليست بامر مغاير لذاته فذات العقل كانها صفحة مرآة يتراءى فيها صورة الاول وكما ليس لصفحة المرآة لون ولا شيء في حد الا الصورة المرئية ولا الصورة المرئية امر مغاير لحقيقتها فكذلك ليس للعقل هوية الا صورة هوية الاول والصورة ليست بامر مفارق لذي الصورة ولا تفاوت بينهما الا كونها مثالا له وحكاية عنه وهو ذاتها وحقيقتها فالذات الالهية هي حقيقة العقل والعقل مثالها وكل ذي حقيقة راجع الى حقيقته فالعقل الاول محشور اليه وكذا العقول البواقي محشورة اليه بالبيان المذكور ولان المحشور الى المحشور الى شيء محشور الى ذلك الشيء البرهان الرابع قد مر في مباحث العقل والمعقول من الفن الكلي البرهان على ثبوت الاتحاد بين العاقل ومعقوله بالذات وثبت في مباحث علمه تعالى ان المفارقات العقلية هي بعينها علومه التفصيلية بالاشياء لا بصورة زائدة عليها فاذا كانت ذاتها عين عقله تع بالموجودات وعقل الشيء كما علمت غير مباين عنه فهي لا محالة راجعة محشورة اليه تع صائرة اياه البرهان الخامس قد سبق في مباحث علم الله تع ان الصور العقلية الالهية قائمة بذاته تع قياما ذاتيا لا على وجه الحالية والمحلية وانها من لوازم ذاته الغير المجعولة الثابتة له بلا جعل الثابت لذاته تع الواجبة بالوجوب الثابت له الباقية ببقائه تع فلا محالة محشورة اليه تع فثبت بهذه البراهين ان عالم العقل والصور الالهية والانوار المفارقة كلها عائدة اليه فانية من ذاتها باقية ببقاء الله والله معادها كما انه مبدؤها

الدعوى الثانية في حشر النفوس الناطقة الى الله تع هذه النفوس اما كاملة كما لا عقليا او ناقصة اما النفوس الكاملة فهي التي خرجت فيها من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل فصارت النفس عقلا بالفعل وكلما صارت النفس عقلا بالفعل انقلبت عن ذاتها واتحدت بالعقل الذي هو كمالها المحشورة اليه وكلما كان محشورا الى العقل كان محشورا اليه تع لان المحشور الى المحشور الى شيء كان محشورا الى ذلك الشيء فالنفوس الكاملة محشورة اليه تع وهو المطلوب واما النفوس النطقية الناقصة فلا تخ اما ان تكون مشتاقة الى الكمال العقلي اولا والنفوس الغير المشتاقة الى ذلك الكمال سواء كان عدم اشتياقها اليه بحسب اصل الفطرة كما هو حال الانعام او من جهة امر عارض عليها كما قال تع نسوا الله فانسيهم انفسهم فهي محشورة الى عالم متوسط بين العقلي والمادي وهو عالم الاشباح المقدارية وعالم الصور المحسوسة المجردة وهي قوالب وحكايات وظلال لما في العالم العقلي من الصور العقلية وبها قوامها ودوامها وكيفية حشرها ككيفية حشر ساير النفوس البهيمية والسبعية انهم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا وسيجيء حال معاد النفوس الحيوانية واما النفوس المشتاقة الى العقليات الغير البالغة الى كمالها العقلي فهي مترددة في الجحيم معذبة دهرا طويلا او قصيرا بالعذاب الاليم ثم يزول عنها الشوق الى العقليات واما الوصول اليها ان تداركتها العناية الالهية بجذبة ربانية او شفاعة ملكية او انسانية لقوة الشوق وضعف العايق او بطول المكث في البرازخ السفلية والاستيناس اليها فيزول عنها العذاب ويسكن عند المآب اما الى الدرجة العليا واما الى المهبط الادنى فيحشر الى الله من جهة اخرى من غير تناسخ كما سيظهر

الدعوى الثالثة في حشر النفوس الحيوانية هذه النفوس الحيوانية ان كانت بالغة حد الخيال بالفعل غير مقتصرة على حد الحس فقط فهي عند فساد اجسادها لا تبطل بل باقية في عالم البرزخ محفوظة بهوياتها المتمايزة محشورة في صورة مناسبة لهيئاتها النفسانية واشخاص كل نوع منها مع كثرتها وتميزها وتشكلها باشكالها واعضائها المناسبة لها المتفقة بحسب نوعها المختلفة لتشخصاتها واصلة الى مبدأ نوعها وربت طلبتها وهو من العقول النازلة في الصف الاخير من العقليات فان لكل نوع من انواع الحيوانات وغيرها من الاجسام الطبيعية عقلا هو مبدأها وغايتها كما سبق بيانه فاذا كان الامر هكذا فلا محالة يكون افراد كل نوع طبيعي متصلة الى مبداها الفاعلي والغائي لكن هذه العقول العرضية الاخيرة التي ليست بعدها عقل اخر بعضها اشرف من بعض ولاجل ذلك كانت الانواع الطبيعية بعضها اشرف لان شرافة العلة المؤثرة توجب شرافة المعلول فمن تلك العقول ما لم يتوسط بينه وبين معلوله الطبيعي شيء آخر لغاية نزوله العقلي فحكمه حكم النفوس المباشرة للاجسام الا ان النفس ليست لها رتبة الابداع للجسم بل التدبير والتصريف بخلاف العقل ومنها ما يتوسط بينها وبين طبيعة معلوله نفس انسانية ان كان في غاية الشرف وهو رب نوع الانسان او نفس حيوانية وهو دونه في الشرف او نفس نباتية وهو انزل منهما جميعا وارفع من العقول النازلة التي هي مبادي الطبايع الجمادية فالعقول التي هي مبادي الطبايع الحيوانية التي لها نفوس خيالية بالفعل يرجع تلك النفوس اليها مع بقاء تعددها وامتياز هوياتها التشخصية فهي لتشخصاتها محشورة كل طايفة من افراد نوع واحد الى العقل الذي هو مبدأ نوعها واما النفوس الحيوانية التي هي حساسة فقط وليست ذات تخيل وحفظ بالفعل فهي عند موتها وفساد اجسادها ترجع الى مدبرها القسمي وتعدمت بتعدد الروازن الداخلة هي فيها فاذا بطلت الروازن بينها ورجعت الى وحدتها التي كانت لها عند المبدأ زال التعدد فهكذا كيفية حشر هذه النفوس الحساسة وذلك كرجوع القوى الحساسة وغيرها المتفرقة في مواضع البدن المجتمعة عند النفس ومن نظر الى حال الحواس الخمس وافتراقها في اعضاء البدن واتحادها في الحس المشترك هان عليه التصديق بان النفوس الحساسة فقط المتعددة بتعدد الابدان الجسمانية وهي التي لا استقلال لها في الوجود بلا قابل اذا فسدت قوابلها فهي لا محالة مرتبطة بفاعلها واتحاد الفاعل يوجب اتحاد الفعل وانما يتعدد بتعدد القابل بالعرض فاذا فسدت القوابل رجع الفعل الى وحدته التي له من جهة الفاعل فافهم هذا فانه نافع جدا فاذن حكم النفوس الحيوانية الغير المستقلة في وجودها حكم سائر القوى النفسانية لذات واحدة في ان وجودها وجود رابطي وانها غير مدركة لذاتها كقوة البصر والسمع وغيرهما جميعا فان قوة البصر مثلا ليست لها هوية مستقلة والسمع هوية اخرى مستقلة والا لادركت كل واحدة منها ذاتها بل النفس المدركة الحاضرة لذاتها هي الهوية الجامعة لهويات القوى يدركها بعينها فاذا كانت هي الباقية في النشأة الباقية متميزة هي النفس القائمة بذاتها واما سائر قواها فهي باقية ببقائها لانها متصلة بها متحدة بوحدتها فكذلك حكم النفوس الحيوانية الغير القائمة المستقلة بذاتها ولا الشاعرة لذاتها فهي عند ارتفاع تكثرها الذي لاجل تكثر اجسادها رجعت الى مبدئها واصلها متحدة فيه كارتجاع المشاعر والقوى بتمامها الى الجامع الادراكي عند فساد مواضعها وآلاتها متحدة به باقية ببقائه

تنبيه اعلم ان من الناس من يزعم ان الارواح الانسانية كالارواح الجزئية للحيوانات الدنية والنباتات تتحد بعد خراب اجسادها شبيهة بالمياه الواقعة في الكيزان والجرات اذا انكسرت الاوعية وصارت هي متصلة واحدة وواصلة الى الحوض العظيم وهذا زعم باطل ووهم فاسد

العقل لكن لا يبقى امتيازها الشخصي وكثرة هوياتها المتعددة بتعدد اجسادها بل صارت كلها موجودة بوجود واحد متصلة بعقلها لانها بمنزلة اشعة نير واحد

وقياس

وقياس تلك الارواح بهذه الارواح الجزئية السارية في الاجسام قياس مع الفارق وهي بسبب عدم الفرق بين الانقسام والتعدد الحاصل بسبب الفواعل وبين الانفصال والتكثر الذي بسبب المبادي الذاتية وذلك لانه ذكر الشيخ العربي في الباب الثالث والخمسين وثلثمائة من الفتوحات بقوله اعلم ان الناس اختلفوا في هذه المسئلة يعني في ارواح صور العالم هل هي موجودة عن الصور قبلها او معها وان منزلة الارواح من صور العالم كمنزلة ارواح صور اعضاء الانسان الصغير كالقدرة روح اليد والسمع روح الاذن والبصر روح العين والتحقيق في ذلك عندنا ان الارواح المدبرة للصور كانت موجودة في حضرة الاجمال غير مفصلة لاعيانها مفصلة عند الله في علمه فكانت في حضرة الاجمال كالحروف الموجودة بالقوة في المداد فلم يتميز لانفسها وان كانت متميزة عند الله مفصلة في حال اجمالها فاذا كتب القلم في اللوح ظهرت صور الحروف مفصلة بعد ما كانت مجملة في المداد فقيل هذا الف ودال وجيم في البسائط وهي ارواح البسائط وقيل هذا قام وقعد وزيد وهذا خرج وهذا عمرو وهي ارواح الاجسام المركبة وما سوى الله صور العالم اي ما لو شاء واراد كان يعني الكل كالقلم واليمين الكاتبة والارواح كالمداد في القلم والصور كمنازل الحروف في اللوح فنفخ الروح صور العالم فظهرت الارواح متميزة بصورها فقيل هذا زيد وهذا عمرو وهذا فرس وهذا فيل وهذا حية وكل ذي روح وما ثم الا ذو روح لكنه مدرك وغير مدرك فمن الناس من قال ان الارواح في اصل وجودها متولدة من مزاج الصور ومن الناس من منع ذلك ولكل واحد وجه يستند اليه في ذلك والطريق المثلى الوسطى ما ذهبنا اليه وهو قوله ثم انشاناه خلقا اخر واذا سوى الله الصورة الجسمية ففي اي صورة شاء من الصور الروحية ركبها ان شاء في صورة خنزير او كلب او انسان او فرس على ما قدره العزيز العليم فثم شخص الغالب عليه البلادة والبهيمية فروحه روح حمار وبه يدعى اذا ظهر حكم ذلك الروح فيقال فلان حمار وكذا كل ذي صفة يدعى الى كنايتها فيقال فلان كلب وفلان اسد وفلان انسان وهو اكمل الصفات وكمل الارواح قال تعالى الذي خلقك فسواك فعدلك وتمت النشأة الظاهرة في اي صورة ما شاء ركبك من صورة الارواح فنسبت اليها كما ذكرناه وهي معينة عند الله فاما ان الارواح بصورها ثم انها اذا فارقت هذه المواد فطائفة من اصحابنا يقول ان الارواح تتجرد عن المواد تجردا كليا وتعود الى اصلها كما يعود شعاعات الشمس المتولدة عن الجسم الصيقل اذا صدئ الى الشمس واختلفوا بعد هذا على طريقين فطائفة قالت لا امتياز بعد المفارقة لانفسها كما لا امتياز لماء الاوعية التي على شاطئ النهر اذا انكسرت ورجع ماؤها الى النهر وقالت طائفة اخرى بل يكتسب بمجاورة الجسم هيئات ردية وحسنة فيمتاز بتلك الهيئات اذا فارقت كما ان ذلك الماء اذا كان في الاوعية امور تغيره عن حالته اما في لونه او رائحته او طعمه فاذا فارق الاوعية صحبته في ذاته ما اكتسبه من الصفة وحفظ الله عليها تلك الهيئات المكتسبة ووافقوا في ذلك بعض الحكماء وطائفة قالت الارواح المدبرة لا تزال مدبرة في عالم الدنيا فاذا انتقلت الى البرزخ دبرت اجسادا برزخية وهي الصور التي يرى الانسان نفسه فيها في النوم وكذلك الموت وهو المعبر عنه بالصور ثم يبعث يوم القيمة في الاجسام الطبيعية كما كانت في الدنيا والى هنا انتهى خلاف اصحابنا في الارواح بعد المفارقة واما الخلاف غير اصحابنا في ذلك فكثير خارج عن مقصودنا انتهت الفاظه وانما نقلنا بطولها لما فيها من بعض التحقيقات المطابقة لما نحن عليه من الحكمة البرهانية وان كان فيها بعض اشياء مخالفة لها منها انه حكم بتقدم وجود الصور الجسمية على وجود الارواح المدبرة لها وقد علمت ان الارواح تلك اعني النفوس بحسب ذاتها متقدمة على الابدان ضربا من التقدم وهي المخصصة للابدان بهيئاتها واشكالها واعضائها التي تناسب لمعانيها وصفاتها الذاتية وفصولها المنوعة لتكون مظهر الحقائقها وموضوعة لافاعيلها وقابلة لاعمالها التي بها تخرج كمالاتها من القوة الى الفعل فالابدان تابعة في الوجود للنفوس بالذات لا بالعكس وان كانت هي ايضا مفتقرة اليها في طلب الكمال وظهور الافعال والمراد من الصورة في قوله تعالى في اي صورة ما شاء ركبك هي الصورة الجسمية الدنيوية والذي ذكره من ان الشخص الغالب عليه البلادة روحه روح حمار صحيح لكن جسده ايضا جسد حمار تابع لروحه وذلك اعم من ان في هذه النشأة بحسب الفطرة الاصلية كهذا النوع المعهود في الدنيا او في النشأة الاخرة بحسب ما اكتسبته النفس الادمية من الصفات البهيمية في الفطرة الثانية فتحشر في الاخرة بصورة تلك البهيمية وبالجملة هيئات الابدان تابعة لهيئات النفوس في كلتا النشأتين ومنها انه يظهر من كلامه ان الصورة التي تبعث فيها الانسان يوم القيمة هي بعينها الصورة الطبيعية كانت في الدنيا وقد علمت انه ليس كذلك وان الدنيا والاخرة نشأتان مختلفتان في نحو الوجود وان الصورة المبعوثة من الانسان في القيمة ليست طبيعية لكنها محسوسة بالحواس الظاهرة في الاخرة كما مر ومنها انه كان يجب عليه ان يفرق بين الارواح الكلية والارواح الجزئية في الاحكام التي ذكرها بل بين الارواح الثلثة اعني الارواح العقلية النطقية والارواح الحيوانية الخيالية والارواح الحيوانية الحسية على مراتبها وان ايها متميزة في الوجود بعد

مفارقة الاجساد وانها غير متميزة بعدها والذي ذكره طائفة من ان الارواح غير متميزة بعد المفارقة لانفسها بل هي كمياه الاوعية اذا انكسرت فاتحدت حكم صحيح الا انه مختص بالارواح الجزئية الحسية وما دونها من الارواح النباتية وغيرها وليس بصحيح فيما فوقهما من الروحين السابقين اعني العقلية والخيالية لانهما مستقلتان في الوجود ليستا ساريتين في الاجساد ليكون تميزهما وتعددهما تابعين لتعدد الاجساد وتميزها فانها بعد فساد هذه الاجساد متكثرة الافراد متميزة الذوات والوجودات نعم لهما ولغيرهما كينونة اخرى فوق العالمين وهي وجودها الاجمالي في مبدء عقلي وجوهر قدسي مسمى بالقلم الالهي فهناك وجود جميع الموجودات مجملة كما ذكره وقد سبق تحقيقه الدعوى الرابعة في حشر القوى النباتية اما نفوس النباتات فدرجتها ادنى من النفوس الحيوانية لكونها عديمة الحواس سيما اللطيفة منها وهي ارفع درجة من الطبايع الجمادية والعنصرية لان لها ضربا من الشعور اللمسي كما يشاهد من افاعيلها ولهذا يستحق اطلاق اسم النفس عليها فلها حشر يقرب من حشر الحيوانات السفلية اذ لها في هذا الوجود الطبيعي ضرب من الترقي والاستكمال والتقرب الى المبدء الفعال ونوع منها وهي النطف الحيوانية تنتهي في الاستكمال الى درجة الحيوان ونوع منها ما يتخطى عن هذه الدرجة ايضا خطوة اخرى الى مقام الانسانية فيكون حشرها اتم وقيامها في القيمة ارفع ودنوها عند الله اقرب واما ما سوى هذين النوعين وهي المقتصرة في حركاتها وسعيها الى تحصيل الكمال النباتي فيكون معادها عند فساد اجسادها الى مقام انزل وحشرها الى مدبر عقلي ادنى بالقياس الى المدبرات العقلية التي لانواع الحيوانات على تفاوت مراتبها في الشرف العقلي قال معلم الفلاسفة في كتاب معرفة الربوبية فان قال قائل ان كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فاين تذهب تلك القوة او تلك النفس قلنا تصير الى المكان الذي لم يفارقه وهو العالم العقلي وكذا اذا فسد الجزء البهيمي تسلك النفس التي فيها الى ان تاتي العالم العقلي وانما تاتي ذلك العالم لان ذلك العالم هو مكان النفس وهو العقل والعقل ليس في مكان فالنفس اذن ليست في مكان فان لم يكن في مكان فهي لا محالة فوق واسفل وفي الكل من غير ان تنقسم وتتجزى بتجزي الكل فالنفس في كل مكان وليست في مكان انتهى كلامه اقول ينبغي ان يعلم ان صورة النبات اذا قطع من اصله او جف تسلك اولا الى عالم الصور المقدارية بلا هيولى وينتهي منه الى العالم العقلي كما ذكره المعلم فاذا انتهت الى ذلك العالم الصوري فتصير اما من اشجار الجنة ان كانت ذات طعم جيد كالحلاوة ونحوها طيبة الرائحة او من اشجار الجحيم ان كانت ردية الطعم مرة المذاق كريهة الرائحة كشجرة الزقوم طعام الاثيم واصول هذه الاشجار تنتهي الى سدرة المنتهى عندها جنة المأوى اذ يغشى السدرة ما يغشى كما ان جميع النفوس تنتهي اولا الى النفس الكلية التي فوقها العقل الكلي وهو ماوى النفوس الكلية كما انها منتهى النفوس الجزئية قال الفيلسوف الاعظم ان كل صورة طبيعية هي في ذلك العالم الا ان هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها هيهنا متعلقة بالهيولى وهي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية هنا فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة فهناك سماء وارض وهواء ونار وماء وان كانت هناك هذه الصورة فلا محالة هناك نبات ايضا فان قال قائل ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هي هناك وان كانت ثمة نار وارض فكيف هما هناك فانهما لا تخلوان ان يكونا اما حيين او ميتين فان كانتا ميتين مثل ما هيهنا فما الحاجة اليهما هناك فكيف يحييان هناك قلنا اما النبات فقد نقدر ان نقول انه هناك حي وذلك ان في النبات كلمة محمولة على حيوة وان كانت كلمة النبات الهيولاني حيوة فهي اذن لا محالة نفس ما ايضا فاحرى ان يكون في النبات الذي في العالم الاعلى وهو النبات الاول الا انها فيه بنوع اعلى واشرف انتهى كلامه واستفيد من كلامه في هذا الموضع وفي غيره من المواضع ان لهذا النبات الطبيعي صورتان اخريان احديهما موجودة في عالم النفوس اعني الصور المحسوسة بلا مادة والاخرى هي المراد بالنبات الاول وسننقل من كلامه ما يدل على ان لهذا الارض والماء وغيرهما من الصور الطبيعية كلمات نفسانية فقد ثبت وتحقق ان لصور هذه الاجسام الميتة هيهنا المقبورة في مقبرة الهيولى بعثا وحشرا في عالم وعودا الى النشاة الثانية ومنها الى معاد النفوس وسنزيدك لهذا ايضاحا الدعوى الخامسة في حشر الجماد والعناصر يجب عليك ايها الحبيب الراغب الى ادراك هذه الغوامض وكشف هذه الخبايا القاصرة عن دركها اذهان اكثر الحكماء الكبار فضلا عن ساير النظار فكيف عن دونهم من اسراء الوهم ان تستحضر في ذهنك القواعد الوجودية التي اكثرها ذكرنا في هذا الكتاب الذي فيه قرة اعين اولي الالباب فتذكر اولا ان للوجود في ذاته حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها الا بالتقدم والتاخر والكمال والنقص وهي مع صفاتها الكمالية التي هي عين ذاتها من العلم والقدرة والارادة وغيرها موجودة في كل شيء بحسبه فهي في الذات الاحدية الالهية مقدسة عن شوب العدم والقصور من كل الوجوه وكذلك في الذوات العقلية والمقامات القدسية والسرادقات الكبريائية لانجبار نقائصها المعلولية بوصولها الى تمامها العلي وكمالها الوجوبي فلم يبق فيها شائبة قصور امكاني او فقر نقصاني في نفس الامر لانها قد انجبرت بالكمال القيومي والتسلط الاشراقي ولهذا يقال لها الكلمات التامات وبعد مراتبهم مراتب الموجودات الناقصة التي يشوبها

اعدام خارجية وهي لحريه بان يسمى ما سوى الله ولا يخ شئ منها ما دام كونها التجددي من نقص وجودي وعدم زماني واخر الدرجات الوجودية

نقصانا وقصورا هي الاجسام الطبيعية وهي مع انها من حيث حصتها من الوجود عين العلم والقدرة والحيوة الا انها لما انتشرت وتفرقت في الاقطار

مكانية والجهات المادية وتباعدت اجزاؤها في الامتدادات الزمانية وتعانقت مع الاعدام وامتزجت بالظلمات فغابت عن انفسها بلا

حضور ونسيت ذواتها بلا شعور وغرقت في بحر الهيولى ولم تقدر على التذكر بفقدان الجمعية الحضورية عنها في تفرقة هذا الكون المادي

لغيبتها عن ذاتها ومفارقتها عن حيزها الاصلي ومقامها الجمعي وموطنها النوري لكنها مع ذلك لكونها بوجودها الضعيف في نورها

القليل من حقيقة الوجود وسنخ النور والحضور قابلة لان تقبل عن عناية الله وامداد فيضه ضربا من الحيوة قسطا من النور لتتخلص من تسلط

العدم وقهر الظلمات ولا يلتحق بالعدم الصرف والهلاك البحت وينطلق من قيد الظلمات الغاشية والحجب الغاشية والقبور الداثرة فاول

كسوة صورة البستها الرحمة الازلية هي الصورة الممسكة لها عن التفرق والسيلان ثم الحافظة لتركيبها عن الفساد المضاد ثم المواتية لها ما

يقويها ويمدها من الخارج بدلا عما ينقص منها بالتحليل ومكملها بما يزيد به في الاعظام والاحجام التي يتم بها كمالها الشخصي ثم المديمة لبقائها

بتوليد امثالها ثم العناية الالهية عاطفة على المواد بعد هذا الامداد بالهداية لصورها الى سبيل القرب والاتحاد بتلاحق الاستعداد

شيئا فشيئا الى ان ترجع الى عالم المعاد ودرجة العقل المستفاد فهذا اصل ثم تذكر وتدبر فيما اشرنا اليه سابقا من ان الاجسام كانت اهلا

للحيوة الاشرف والكمال الارفع مما هي سارية فيها لكن المانع لبعضها عن القبول هو التسفل والتنزل في منزلة التفرقة والتضاد والتقيد بصورة جزئية

مضادة لما يقابلها فيفسدها وتفسده بالتضاد الواقع بينهما فكلما ضعفت فيها قوة هذا الوجود المتاكد في النزول الى منزل التفاسد والتعاند

استعدت المادة لصورة ارفع منزلا واقل تفرقة وانقساما واكثر جمعية واتحادا فهذه العناصر لغاية تسفلها وتفرقها وبعدها عن عالم الوحدة

من جهة التضاد وشدة كيفياتها المتضادة وصورها المتفاسدة منعصية عن قبول الحيوة النفسانية والعقلية فكلما انكسرت سورة كيفياتها

وتاكد وجوداتها الخاصة وانهدمت قوة تضادها بالضعف في الصور قبلت ضربا اخر من الوجود ونمطا اخر من الصورة الكمالية ارفع وابسط

كانها لاعتدالها واستوائها متوسطة بين الكل خالية عنها بوجه جامعة لها بوجه الطف من غير تفاسد وتضاد ثم كلما امعنت في الخروج

عن هويات الاطراف المتضادة بالانكسار والانتقاص فيها استحقت حيوة اشرف ونالت صورة ابسط واجمع وهكذا متدرجة في الاستكمال

متعالية عن مهوى النزال حتى تبدلت صورتها بصورة النفس المتحدة بالعقل الفعال الذي هو نور من الله وما نال منه اكرم وكلمة اتم واسم

اعظم فهذا ايضا اصل ثم استحضر في ذهنك وتامل ان كل صورة كمالية فهي مما يوجد فيها جميع الصور التي دونها على وجه الطف واشرف

وابسط وان كل صورة ناقصة لا يمكن وجودها الا بصورة اخرى متممة لها محيطة بها حافظة اياها مخرجة لها من القوة الى الفعل ومن النقص

الى الكمال ولولاها لم يكن لهذه الناقصة وجود اذ الناقص لا يتقوم بذاته الا بالكامل والقوة والامكان لا يتحققان الا بالفعل ووجوب الكمال

ابدا قبل النقص والوجوب قبل الامكان والوجود قبل العدم وما بالفعل قبل ما بالقوة والتعين قبل الابهام والذي يوقع الناس في الغلط

والاشتباه ما يرون في هذا العالم من تقدم الاعدام والامكانات والاستعدادات بحسب الزمان على ما نسبنا اليها من مقابلاتها كالبذر

على الثمرة والنطفة على الحيوان ولم يعلموا ان المتقدم بالزمان ليس من الاسباب الذاتية للمتاخر المعلول بل من المعدات والمهيئات للمادة ولم

يعلموا ان المتقدم بالزمان ليس من الاسباب الذاتية للمتاخر المعلول بل من المعدات والمهيئات للمادة ولم يعلموا ان تلك الاعدام والقوى و

الامكانات لا بد لها من امر صوري وجودي يكون هو متعلقة بها قائمة بذاته فاذا تحققت هذه الاصول والمبادي ثبت وتبين انه لا بد لكل صورة

من هذه الصور العنصرية والجمادية من صورة اخرى كمالية متصلة بها قريبة المنزلة منها قائمة في باطنها غائبة عن حواسنا وليست بعينها العقل

الفعال بلا واسطة كما هو اتباع المشائين ولا ايضا عقولا اخرى عرضية من ارباب الانواع بلا وسائط كما عليه الاشراقيون لما مر من ان الادنى عنه

لا يصدر عن الاعلى الا بمتوسط مناسب للطرفين غير متباعد عنهما والا لوقع الاحتياج الى متوسط اخر بين هذا المتوسط وكل من الطرفين وهكذا

الى ان ينتهي الى التجاور في الارتباط وضرب من الاتصال المعنوي في الوجود بين المقوم وما يتقوم به فلكل من هذه الصور الطبيعية صورة

غيبية هذه شاهدتها وثانية هذه اوليها وكبرى هذه صغراها واخرة هذه دنياها الا ان منازل الاخرة كمنازل الدنيا متفاوتة في

الشرافة والدناءة والعلو ومعاد الخلائق في الاخرة على حسب مراتبها في الدنيا فالاشرف يعاد الى الاشرف والاخس الى الاخس ومتى انقلبت

صورة شئ في هذا العالم من خسة الى شرف ومن نقص الى كمال كما انقلبت صورة الجماد الى صورة النبات او صورة النبات الى صورة الحيوان

تبدلت معادها الى معاد ما انقلبت اليه كما اذا الرجل الكافر اسلم او الرجل الفاسق تاب انتقل معاده الذي كان الى بعض طبقات الجحيم

ولهذا

وابوابها منه الى بعض طبقات الجنان وابوابها على حسب مقامه وحاله فى الدنيا فاذن ما من موجود من الموجودات الطبيعية الا وله صورة نفسانية
فى الاخرة ولصورته النفسانية صورة عقلية فى عالم اخر فوقها هى دار المقربين ومقعد العليين وكل من العالمين الاخرين مشتمل على تفاوت كثير
بين الموجودات التى فيه لانه كما اشرنا اليه ذو طبقات متفاوتة كهذا العالم واعلى طبقة كل عالم متصل بادنى طبقة العالم الذى هو فوقه وبا
لعكس وكل صورة فى العالم الادنى يكون هيولى فى العالم الاعلى وبالعكس وقد علمت ان كل هيولى متحدة بصورتها وهى تمامها وكمالها ومرجعها
ومعادها فالصور الحسية اذا لطفت صارت هيولى للصور النفسانية وهى للصور العقلية فبقاء الحس بالنفس وبقاء النفس بالعقل وبقاء
العقل بالمبدع الحق قال الفيلسوف الاعظم ان هيولى العقل شريفة جدا لانها بسيطة عقلية غير ان العقل اشد منها انبساطا وهو محيط
بها وان كان هيولى شريفة لانها بسيطة نفسانية غير ان النفس اشد انبساطا منها وهى محيطة بها ومؤثرة فيها الاثار العجيبة بمعونة العقل
فلذلك صارت اشرف واكرم من الهيولى لانها تخطيطها وتصور فيها الصور العجيبة والدليل على ذلك العالم الحسى فان من رآه يكثر منه عجبه ولا سيما
اذا راى عظمه وحسنه وشرفه وحركته المتصلة الدائمة الظاهرة منها والخفية والارواح الساكنة فى هذا العالم من الحيوان والهواء والنبات
وساير الاشياء كلها فاذا راى هذه الاشياء الحسية التى فى هذا العالم الحسى السفلى فليرتق بعقله الى العالم الاعلى الحق الذى انما هذا العالم
مثاله وليلق بصره عليه فانه سيرى الاشياء كلها التى رآها فى هذا العالم هناك غير انه يراها هناك عقلية دائمة متصلة ذات فضائل
وجوه نقية ليس يشوبها شئ من الادناس ويرى هناك الاشياء مملوة عقلا وحكمة من اجل النور الفائض عليها وكل واحد منهم يحرص
على الترقى الى درجة صاحبه وان يدنو من النور الاول الفائض على ذلك العالم العلم والعلم محيط بالاشياء كلها الدائمة التى لا تموت ومحيط بجميع
العقول والانفس انتهى كلام الشريف وفيه ما لا يخفى من التاييد لما نحن فيه ومن الشواهد العرشية الدالة على ان لهذه الصور الطبيعية
صورا نفسانية هى معادها وباطنها واخرى عقلية هى معاد معادها وباطن باطنها انا متى احسسنا بشئ خارجى وقعت له صورة غير صورتها
الخارجية فى قوانا الحساسة التى هى من جنس الحيوانات المقتصرة على النفس الحساسة فقط فاذا وقعت تلك الصورة فى حسنا واستكمل بها
الحس حصلت من تلك الصورة صورة اخرى الطف واشرف منها فصورت بها قوة خيالنا التى دلت البراهين التى اقمناها مرة فى هذا الكتاب
على تجردها وتجرد ما ارتسم فيها وتمثل لها وكذلك انتقلت من الصورة التى فى قوة خيالنا صورة اخرى عقلية الى قوة عقلنا فلولا ان بين
محسوس كل طبيعة ومتخيله ومعقوله علاقة ذاتية كما بين حسنا وخيالنا وعقلنا من الرابطة الاتحادية لم يكن كذلك الامر على عكس ذلك فى الصعود
فى سلسلة النزول فانا متى تعقلنا صورة عقلية وقعت منها حكاية مثالية مطابقة لها فى خيالنا واذا اشتد وجود الصورة فى عالم الخيال
انفعلت منه قوة الحس وتمثلت بين يدى الحس صورة فى الخارج كما قال تع فتمثل لها بشرا سويا ومن هذا القبيل رؤية النبى صلعم صورة جبرئيل
والملائكة عم فى هذا العالم كما سيتضح لك فى مباحث النبوات فاذن قد ثبت وتحقق من جميع ما نقلناه وذكرناه ان لكل صورة طبيعية
فى عالم الشهادة صورة نفسانية فى عالم الغيب هى معادها ومرجعها الذى يحشر اليه بعد زوال المادة ودثورها وهى الان ايضا متصلة
بها متقومة بقوامها راجعة اليها لكنها لما كانت مغمورة فى غمرة الظلمات والاعدام غريقة فى بحر الهيولى والاجسام لا يستبين حشرها الى
تلك الصور النفسانية المقيمة لها الا لاهل المعرفة والشهود فاذا انفسخت هذه الصور بدثور موادها وتجردت عن غواشيها الجسمانية التى
هى مغيرة ما فى علم الله برزت صورتها من هذه المكامن والمقابر الى ذلك العالم عالم المعرفة والكشف واليقين وحشرت اليه كما قال تع
وبرزت الجحيم لمن يرى وقوله كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم واعلم ان صورة الجحيم التى ستبرز فى الدار
الاخرة بحيث يشاهدها اهل المحشر عند ذلك هى بعينها باطن هذه الصور الطبيعية السفلية التى تحرق نارها الابدان وتبدل الجلود با
لاستحالة والذوبان لكنها مستورة كما ذكر عن هذه الحواس فاذا خرجت النفوس عن هذا العالم تشاهد صورتها الكامنة بارزة مع قيودها
وسلاسلها واغلالها وعقاربها وحياتها وترى شهواتها ولذاتها بصورة نيرانات ذات لهب وشعلات محرقة للقلوب معذبة للنفوس
ومطعوماتها ومشروباتها كالزقوم والحميم تزيد فى الجوع والعطش للنفوس والالتهاب والاحتراق الدعوى السادسة فى معاد الهيولى والاجسام
المادية والاشارة الى غاية الاشرار والشياطين لما علمت ان الموجودات لها حظ من الوجود ولها صورة محصلة كلها متوجهة بحسب فطرتها
نحو الغايات والكمالات والاغراض الصحيحة المتممة لها المبلغة بها الى غايات اخرى فوق تلك الغايات الى ان ينتهى الى غاية لا غاية لها فاعلم
هيهنا ان من الاشياء ما لا حظ لها من الوجود الا كونها استعدادات وامكانات لاشياء اخرى هى الصور والكمالات دونها وهى مثل
الحركة والهيولى والقوة والزمان وكذا الامتداد الجسمانى الذى شانه الانقسام والانعدام والاضمحلال والسيلان لولا النفوس والطبايع

الحركة

الممسكة اياه عن التفرق والانفصال المعطية له الوحدة والاتصال فان الجسم بما هو جسم في نفسه مع قطع النظر عن المحصلات الصورية المفيدة لها ضرباً من الوحدة والرباط كان يستدعي كل جزء الغيبة والفرقة عن صاحبه كما يقتضي وجود صاحبه عدمه وبعده وما لا وحدة له في ذاته لا وجود له وكذا الزمان الذي ذاته عين السيلان والانقضاء فاذن معاد هذه الاشياء الى البوار والهلاك ولا يمكن انتقالها من هذا العالم الذي هو معدن الشرور والظلمات والاعدام الى تلك الدار التي هي دار القرار ودار الحيوة والا لكان الافتراق قراراً والعدم وجوداً والتجدد ثباتاً والموت حيوة فمآل الحركة والهيولى والزمان الى العدم والبطلان وكذا الجسم المستحيل الكائن الفاسد من حيث هو هو فكما ان مبدء مثل هذه الاشياء امور عدمية من باب الامكان والقصور فان منبع الهيولى هو الامكان ومنبع الحركة هو الاستعداد فكذا معادها ومرجعها الى الزوال والبطلان فان الغايات على نحو المبادي فكما علمت هذا في الجسمانيات فقس عليه نظائره في النفسانيات فان غاية الجهل والبلادة واشباههما الى الهلاك والبطلان من غير تعذيب وايلام ان كانت بسيطة غير ممزوجة بشر وجودي وان كانت ممزوجة بعناد واستكبار ونفاق كان مع عذاب شديد وعقاب اليم وقد مر في مباحث العلة والمعلول من العلم الكلي والفلسفة الاولى ان ههنا غايات وهمية رتبت لطوائف من الناس مباديها اغاليط وهمية واماني باطلة واهوية ردية ولكل نوع من الهوى والشهوات الدنية طاغوت يؤدي بصاحبه الى غاية جزئية في هذا العالم وقد علمت ان هذه الغايات الجزئية والاغراض الوهمية مضمحلة فاسدة فمن كان وليه الطاغوت واضلاله والهوى واتباعه وكل هذه الامور من لوازم هذه النشأة الفانية فكلما امعنت هذه النشأة في الدثور ازداد الطاغوت وجنوده اضمحلالاً واقلب بهم ممعناً في ورود العدم منقلباً في الدركات حتى يحله دار البوار ومرجع الاشرار **تعقيب فيه تاييد** لما حصلناه وتاكيد لما اصلناه من عود هذه الطبايع المتجددة الى دار اخرى باقية قد ذكرنا ان القوة الالهية لم تقف ولا تقف عند انهاء من غير ان يفيض على ما دونها من الاشياء فيضاناً دائماً لكونها غير متناهية في الشدة والمدة والعدة فهي فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى بل افاض اولاً على العقل وصوره على مثاله تعالى عن المثل والشبيه قبل ان يفيض على غيره اذ لم يجز في العناية الواجبية صدور الممكن الاخس قبل الاشرف كما علمت بل لا بد من افاضة الاشرف اولاً وبعده الاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس حتى ينتهي الى ما لا اخس منه فلاجرم صدر من الباري اولاً ابداً العقل تاماً كاملاً ولما كان العقل ايضاً تاماً كاملاً لانه بعد الاول غير متناه عدة ومدة لا شدة لم يجز ايضاً وقوفه عنده فاثر من غير ان يتصيد عنه ما يناسبه ويقرب منه غاية ما يمكن من القرب بين المفيض والمفاض عليه فافاض من نوره وقوته على النفس وكذلك النفس لما امتلأت نوراً وقوة وغيرهما من الفضائل والخيرات وغاية ما يمكن للنفس ان تقبلها لم تقدر على الوقوف على ذاتها لعلمها ان تلك الفضائل والخيرات التي افادها العقل تشوقها الى التشبه بالعقل والاتصال به فافاضت من نورها وفضائلها على ما تحتها لكن على سبيل التجدد الزماني اذ ليست تامة الوجود والا لكانت عقلاً لا نفساً وهي نفس هذا خلف فملأت هذا العالم من نورها وبهائها وحسنها من صنوف الانواع وطبائع الجسمانيات كالافلاك والكواكب والحيوانات والنبات والمعادن والاسطقسات فتلك الصور ايضاً في غرائزها وجبلاتها الجود على ما تحتها والفعل فيما دونها بالناموس الالهي والاقتداء بالسنة الواجبية لكن الطبيعة المادية لما كانت اخر الجواهر الصورية وادناها لم تقو على شيء غير التسوية التي ليس شأنها غير امكان الاشياء واستعدادها وغير الحركة التي هي خروج الشيء الممكن من القوة الى الفعل فالهيولى والحركة شأنهما الحدوث والدثور والاخذ والترك والتجدد والانقضاء والشروع والانتهاء فلاجرم سيخرب هذا العالم ويزول جميع ما في الارض ويؤول الى العدم والفناء كما قال سبحانه كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام فسكر الطبيعة راجعة الى النفس والنفس راجعة الى العقل والعقل راجع الى الواحد القهار كما قال سائلاً مجيباً لمن الملك لله الواحد القهار وقوله ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون فاذا رجعت هذه الاشياء الى مقارها الاصلية بعد خروجها عن عالم الحركات والاستحالات والشرور والالام بالموت والفناء للاجسام والفزع والصعق للنفوس يعطف عليها الرحمة الالهية تارة اخرى بالحيوة التي لا موت فيها والبقاء الذي لا انقطاع لها ولهذا قال ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون وقال واشرقت الارض بنور ربها وتلك الارض الاخروية هي صورة نفسانية ذات حيوة وقبول للاشراقات العقلية الفائضة منه تعالى ويمكن ان يراد بها هذه الارض بعد قبضها فانها اذا صارت مقبوضة بايدي سدنة الملائكة الجاذبة يصير صورة نفسانية قابلة لان تجذبها وتقبضها ايدي الرحمن كما قال والارض جميعاً قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه والفرق بين القبض والطي ان القبض يستدعي ان يكون للمقبوض وجود عند يد القابض اشرف من وجوده الذي كان في ثالث المرتبة كمادة الغذاء اذا جذبته وقبضته القوة الغاذية فانها تتبدل صورتها بصورة شبيهة بالمغتذي

وهى اشرف واما الطى فيستدعى ان لا يبقى للمطوى وجود وانانية فقبض الارض اشارة الى تبدل صورتها الطبيعية بصورة نفسانية اخروية كما قال يوم تبدل الارض غير الارض وطى السماء اشارة الى فنائها بنفسها عن نفسها واتحادها بالعقل وهو المشار اليه بيمينه تعـ والعقل الصرف مما قد علمت انه فان عن نفسه وباق بالحق تعـ واعلم ان جميع ما فى عالم الاخرة صورة ادراكية ليس لها موضوع او مادة لاحيوة لها كهيوليات هذا العالم وموضوعاتها التى لاحيوة لها فى ذاتها الا عرضية واردة عليها من غيرها وادنى موجودات ذلك العالم وهو ارض الاخرة صورة ذات حيوة وهى اعلى من سماء هذا العالم كما ورد فى الحديث ارض الجنة الكرسى وسقفها عرش الرحمن وكذلك الماء والهواء والنار والشجر والجبال والابنية والبيوت كلها موجودة بوجود صورى نفسانى بلا مادة وحركة وقوة استعدادية واذا كان حال الموجودات الدنية الارضية التى لذلك العالم هكذا فما ظنك بحال موجوداتها الشريفة السماوية وبالجملة كل ما فى هذا العالم له صورة فى الاخرة والتفاوت بين سمائها وارضها وحيواناتها واشجارها واحجارها ومياهها وغيرها على نسبة هذا التفاوت لانها بواطن هذه الامور فيكون التفاوت فيها اشد واكثر كما قال وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا على ان لكل حيوان بحيوة ذاتية فقد ظهر وانكشف ان لهذه الصور الهيولية من العناصر وغيرها صورا اخروية محسوسة هناك مشهودة بحواس غير داثرة ولا فانية ولا متجزية لانها كلها فى موضوع النفس كانها قوة مع انها متخالفة المدركات كثيرة الصور وهذا من العجائب التى يختص بدركها اولو البصائر وتلك بواطن هذه الدنيويات التى سترجع اليها بعد دثورها وانقطاع وجودها عن هذا العالم محشورة اليها باقية هناك حية بحيوتها النفسانية لما مر من انه لاصورة طبيعية الا وله نفس وعقل قال الفيلسوف المعلم للمشائين فى الميمر الثامن من كتابه وصفة النار هى مثل صفة الارض ايضا وذلك ان النار انما هى كلمة ما فى الهيولى وكذلك ساير الاشياء الشبيهة بها وان النار لم يكن من تلقاء نفسها بلا فاعل ولا من احتكاك الاجسام كما ظن وليست الهيولى ايضا نارا بالقوة ولا هى تحدث صورة النار لكن فى الهيولى كلمة تفعل صورة النار وصورة سائر الاشياء والهيولى قابلة لذلك الفعل والكلمة التى فيها هى النفس تقوى ان تصور فيها صورة النار وسائر الصور وهذه النفس انما هى حيوة النار وكلمة فيها وكلتا سما اعنى الحيوة والكلمة شئ واحد ولذلك قال افلاطن ان فى كل جرم من الاجرام المبسوطة نفسا وهى الفاعلة لهذه النار الواقعة تحت الحس فان كان هذا هكذا قلنا ان الشئ الذى يفعل هذه النار انما هى حيوة ما نارية وهى النار الحقية فالنار التى فوق هذه النار فى العالم الاعلى هى احرى ان يكون نارا فان كانت نارا حقية فلا محالة انها حيوة فحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هى صنم لتلك فقد بان وصح ان النار التى فى العالم الاعلى هى حية وان تلك الحيوة هى القيمة بالحيوة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هناك حيان كما فى هذا العالم الا انهما فى ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك الحيوة هى التى تفيض على هذين اللذين ههنا الحيوة انتهى وقال فى الميمر العاشر ان لهذه الارض حيوة ما وكلمة فعالة والدليل على ذلك صورها المختلفة فانها تنمو وتنبت الكلاء والجبال والمعادن فانها نبات ارضى وانما يكون هذه فيها فانها هى التى تفعل فيها وتصور فى داخل الارض هذه الصور وهذه الكلمة هى صورة الارض التى تنفعل فى باطنها كما تفعل الطبيعة فى باطن الشجرة فالكلمة الفاعلة فى باطن الارض الشبيهة بطبيعة الشجرة هى ذات نفس لانها لا يمكن ان تكون ميتة وتفعل هذه الافاعيل العجيبة العظيمة فى الارض فان كانت هذه الارض التى هى صنم حية فبالحرى ان تكون تلك الارض العقلية حية ايضا وان تكون هى الارض الاولى وتكون هذه ارضا ثانية لتلك شبيهة بها انتهى كلامه وقال الشيخ محى الدين الاعرابى فى الباب الرابع عشر وثلثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية اعلم ان الحيوة فى جميع الاجسام حيوتان حيوة عرضية عن سبب وهى الحيوة التى نسبناها الى الارواح وحيوة اخرى ذاتية للاجسام كلها كحيوة الارواح للارواح غير ان حيوة الارواح تظهر لها فى الاجسام بانتشار ضوئها فيها وظهور قواها وحيوة الاجسام الذاتية ليست كذلك اذ ما خلقت مدبرة فبحيوتها الذاتية تسبح دائما لانها صفة ذاتية سواء كانت الارواح فيها او لا وما يعطيها ارواحها فيها الا هيئة اخرى عرضية فى التسبيح بوجودها واذا فارقها الروح فارقها ذلك الذكر الخاص فبذلك الكاشف الحيوة التى فى الاجسام كلها واذا اتفق على اى جسم كان امر يخرجه عن نظامه مثل كسر آنية او كسر حجر فهو مثل قطع يد انسان او رجله تزول عنه حيوة الروح المدبرة له ويبقى عليه حيوته الذاتية له فان لكل صورة فى هذا العالم روح مدبرة وحيوة ذاتية تزول الروح بزوال تلك الصورة كالقتل وتزول الصورة بزوال الروح الصورة كالميت الذى مات على فراشه والحيوة الذاتية التى لكل جوهر غير زايلة انتهى كلامه اقول يجب ان يعلم ان الكشف والبرهان شاهدان على ان الجسم الذى حيوته ذاتية ليس هذا الجسم الذى هو مادة مستحيلة كائنة فاسدة متبدلة الذات آنا فآنا وقد اوضحنا ذلك بالبراهين القطعية والحجج السمعية الشرعية وباتفاق عظماء الفلاسفة وائمة الحكمة من ان هذه الاجسام التى فى امكنة هذا العالم سماؤه وارضه وما بينهما كلها حادثة داثرة متجددة الكون كائنة فاسدة فى كل حين لا يبقى آنين وكلما كان كذلك كيف يكون حيوته

ذاتية

ذاتية حيوة التسبيح والنطق انما الجسم الذى حيوته ذاتية هو جسم اخر اخروى له وجود ادراكى غير مفتقر الى مادة وموضوع ولا يحتاج الى مدبر وحافظ يدبره ونفس تتعلق به وتخرجه من القوة الى الفعل وتفيده الحيوة لانها عين الحيوة وعين النفس فلا يحتاج الى نفس اخرى وقد قلنا مرارا ان ذلك الجسم جسم ادراكى وصورة ادراكية وكل صورة ادراكية وجودها فى نفسها عين مدركيتها بالفعل فلا يفتقر الى ما يجعلها مدركة بالفعل بعد ما كانت مدركة بالقوة كسائر الصور المادية التى لا تصير محسوسة ولا معقولة الا بتجريد مجرد يجردها وينزعها عن المادة حتى تصير محسوسة او معقولة وقد علمت فيما سبق ان كل صورة محسوسة او معقولة هى متحدة بالجوهر الحاس والعاقل فاذن الاجسام الادراكية التى هى الصور المحسوسة بالذات حيوتها ذاتية نفسانية لا كهذه الاجسام المادية الكائنة الفاسدة فالذى افاده هذا الشيخ ليس بظاهره صحيحا وقوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده وغير ذلك من الايات انما يدل على ان الاجسام كلها ذات حيوة ونطق سواء كانت بحسب جسميتها او بما يتصل بها من روح او ملك ولا يدل على انها من حيث جسميتها ومادتها مع قطع النظر عن ارواحها وصورها المدبرة ناطقة مسبحة وقد علمت ان لكل جسم صورة نفسانية ومدبرا عقليا بهما يكون ذات حيوة ونطق لا من حيث جسميتها الميتة المظلمة الذات المشوبة بالاعدام الزايلة الغير الباقية الا فى ان لكن هيهنا دقيقة اخرى يمكن ان يستتم ويستصح بها كلامه وهى ان المكشوف عند البصيرة والمعلوم بالبرهان ان فى باطن هذه الاجسام الكائنة الظلمانية جسما شعاعيا ساريا فيها سريان النور فى البلور وهى بتوسطه تقبل الحيوة وتصرف النفوس والارواح وليس المراد بذلك الجسم النورانى هو الذى يسميه الاطباء الروح الحيوانى وهو المنبعث فى الحيوان اللحمى من دم القلب والكبد ويسرى فى البدن بواسطة العروق الشريانية وذلك لان ذلك مركب والذى كلامنا فيه بسيط وهو ظلمانى مادى وهذا نورانى مجرد الذات وهو مختص ببعض الاجسام وتقبل الحيوة من خارج بخلاف هذا فانه سار فى جميع الاجسام وحينئذ حيوة ذاتية لان وجوده وجود ادراكى هو عين النفس المدركة بالفعل **فصل** فى معنى الساعة قال تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها فيم انت من ذكريها الى ربك منتهيها قيل انما سميت الساعة ساعة لانها تسعى اليها النفوس لا بقطع المسافات المكانية بل بقطع الانفاس الزمانية بحركة جوهرية ذاتية وتوجه غريزى الى الله وملكوته كما بيناه فى ضرورة الموت فمن مات وصلت اليه ساعته وقامت قيامته وهى ساعة القيامة الصغرى ويقاس عليها يوم القيمة الكبرى التى لساعات الانفاس كاليوم للساعات او كالسنة للايام واعلم ان اهل المعرفة واليقين لا يشكون ولا يمترون فى امر الساعة ويعلمون انها الحق ولا ينتظرون قيامها كانتظار اهل الحجاب والغفلة الذين يشكون فى وقوعها ويستبعدونها ويسئلون عن وقتها ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين ولكن اهل اليقين يستعدون لقائها ويرونها كانها قائمة عليهم واقعة بهم او قريبة منهم كما فى قوله وما يدريك لعل الساعة قريب يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين امنوا مشفقون منها ويعلمون انها الحق الا ان الذين يمارون فى الساعة لفى ضلال بعيد وقوله ان الساعة اتية لا ريب فيها ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقوله ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين قل لا املك لنفسى نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله لكل امة اجل فاذا جاء اجلها لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون **فصل** فى معنى النفخ فى الصور قال تعالى ونفخ فى الصور الاية وسئل رسول الله ص عن الصور فقال قرن من نور التقمه اسرافيل فوصف بالسعة والضيق واختلف فى ان اعلاه ضيق واسفله واسع او بالعكس ولكل وجه عند صاحب البصيرة والصور بسكون الواو وقرئ بانفتاحها ايضا جمع الصورة والقرائن الاخرة منقولة من الحسن البصرى وذكر الرازى فى تفسيره الكبير اقوالا ثلثة فى معنى الصور احدها انه آلة اذا نفخ فيها يظهر منها صوت عظيم وهى الالة المعروفة المستعملة بامر السلطان علامة لبعث الجنود من البلد ونحو ذلك وظاهر انها وقعت فى الاية على سبيل التشبيه لهذا وقع فى الحديث انه قرن من نور والنور لا يكون له صوت محسوس وثانيها ان المراد منه مجموع الصور والمعنى اذا نفخ فى الصور ارواحها وهو قول الحسن وكان يقرأ بفتح الواو وعن ابى رزين بالفتح والكسر قال وهو حجة لمن فسر الصور بجمع الصورة وثالثها ان النفخ فى الصور استعارة والمراد منه البعث والنشر قال والاول اولى للخبر اقول قد علمت ان المعنى الاول للاية لا يمكن حمله على الظاهر والخبر ايضا يدل على ذلك كما مر ثم قال وفى قوله تعالى ثم نفخ فيه اخرى دلالة على انه ليس المراد نفخ الروح والاحياء لان ذلك لا يتكرر وانتهى اقول النفخ من قبل الله لا يكون الا احياء وافاضة للروح وانشاء للحيوة لكن انشاء الحيوة فى نشأة عالية يلزمها الموت عن نشأة سافلة فبالنفخة الاولى يموت الاجساد ويحيى الارواح وبالنفخة الثانية تقوم الارواح قياما بالحق لا بذواتها واعلم ان جميع المواد الكونية بصورها الطبيعية قابلة للاستنارة بالارواح كالفحم فى استعداده للاشتعال من جهة نارية كامنة فيه فالصور البرزخية كامنة فيها كلها ككمون الحرارة والجمرة فى الفحم والارواح كالنار منه فى الصور البرزخية كلها يكون الاشتعال والانارة والحرارة ففى النفخة الاولى زالت الصور الطبيعية بالاماتة كزوال الهيئة السوداء والبرودة للفحم بحصول الجمرة والحرارة واستعدت الصور البرزخية لقبول الاستنارة بالارواح استعداد الفحم المحمر المشتعل لقبول الاشتعال فاذا

نفخ اسرافيل وهو المدني للارواح في الصور نفخة ثانية تستنير بالارواح البارزة القائمة بذاتها كما قال فاذا هم قيام ينظرون قال الشيخ العربي في الفتوحات المكية النفخة نفختان نفخة تطفي النار ونفخة تشعلها فاذا تهيأت هذه الصور كانت فتيلة استعدادها لقبول الارواح كا كاستعداد الحشيش بالنار التي كنت فيه لقبول الاشتعال والصور البرزخية كالسرج مشتعلة بالارواح التي فيها فينفخ اسرافيل نفخة واحدة فتمر على تلك الصور فتطفيها وتمر النفخة التي تليها وهي الاخرى على الصور المستعدة للاشتعال وهي النشاة الاخرى فتشتعل بارواحها فاذا هم قيام ينظرون فيقوم تلك الصورة احياء ناطقة بما ينطقها الله فمن ناطق يقول الحمد لله ومن ناطق يقول من بعثنا من مرقدنا ومن ناطق بالحمد لله الذي احيانا بعد ما اماتنا واليه النشور وكل ينطق بحسب حاله وما كان عليه ونسي حاله في البرزخ ويتخيل ان ذلك منام كما يتخيله المستيقظ وقد كان عند موته وانتقاله الى البرزخ كالمستيقظ هناك وان الحيوة الدنيا كانت له كالمنام وفي الاخرة يعتقد في امر الدنيا والبرزخ انه منام في منام وقال في موضع اخر منها بعد ذكر الناقور والصور ولتعلم بعد ما قررناه ان الله تعالى اذا قبض الارواح من هذه الاجسام الطبيعية والعنصرية اودعها صورا اخذها في مجموع هذا القرن النوري فجميع ما يدركه الانسان بعد الموت في البرزخ من الامور يدركها بعين الصورة التي هو بها في القرن والنفخة نفختان نفخة تطفي النار ونفخة تشعلها فكذلك نفخة الصور نفختان الاولى للاماتة لمن يزعم ان له حيوة سواء كان من اهل السموات ومن اهل الارض قال تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى واليهم الاشارة بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون الى قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب اذ الفزع الاكبر اشارة الى ما في قوله ففزع من في السموات ومن في الارض اقول وذلك لان اولئك ليسوا من اهل السموات والارض لكون ذواتهم خارجة عن عالم الاجسام وصورها ونفوسها ولا يجري عليهم تجدد الاكوان ولا تغير الزمان لاستغراقهم في بحر الاحدية وسلطان نور الالهية كالملائكة المهيمين الذين هوياتهم مطوية تحت الشعاع الطامس القيومي والنور الباهر الالهي فلا التفات لهم الى ذاتهم والثانية لاجل الاحياء بعد الاماتة والبقاء بعد الفناء حيوة ارفع من الاولى وبقاء حقيقيا لا فناء بعده قال ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون

فصل في القيامتين الصغرى والكبرى اما الصغرى فمعلومة من مات فقد قامت قيامته واما الكبرى فمبهمة وقتها ولها ميعاد عند الله ومن وقتها على التعيين فهو كاذب لقوله كذب الوقاتون وكل ما في القيمة الكبرى فله نظير في القيمة الصغرى ومفتاح العلم بيوم القيمة ومعاد الخلائق هو معرفة النفس ومراتبها والموت كالولادة فقس الاخرة بالاولى والولادة الكبرى بالولادة الصغرى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة ولا شك ان الاخرة انما يحصل بارتفاع الحجب وزوال الملابس وظهور الحقايق وانكشاف الحق بالوحدة الحقيقية وكذا يظهر كل شيء فيها على صورته الذاتية الحقيقية فمن اراد ان يعرف معنى القيمة الكبرى وظهور الحق بالوحدة الحقيقية وعود الاشياء كلها اليه وفناء الكل عن هوياتها الجزئية حتى الافلاك والاملاك والارواح والنفوس كما قال فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهم الذين سبقت لهم القيمة الكبرى وقال ولله ميراث السموات والارض وكل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذي الجلال والاكرام الا الى الله تصير الامور وكما جاء في الخبر الصحيح ان الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملائكة وجبرئيل وميكائيل وملك الموت ثم يعيدها للفصل والقضاء فليتامل في الاصول التي سبق ذكرها من توجه كل سافل الى عال ورجوع كل شيء الى اصله وعود كل صورة الى حقيقتها او من اثبات الحركات الجوهرية الطبيعية والنفسانية الى غاياتها ورجوع المعلولات الى عللها واتصال النفوس السماوية بمباديها العقلية ومن نور قلبه بنور اليقين لشاهد تبدل اجزاء العالم واعيانها وطبايعها ونفوسها في كل لحظة فالكل متبدلة وتعيناتها زايلة فما من موجود الا ويقع له الرجوع الى الله ولو بعد ادوار واحقاب كثيرة اما بموت او فناء او استحالة او انقلاب او صعق كما للارواح فكل حركة وتبدل لا بد له من غاية ينتهي اليها وقتا ولغايته ايضا غاية لا غاية لها ويجتمع فيها الغايات فلها يوم واحد الهي بل لحظة واحدة او اقرب منها حاوية لجميع الاوقات والازمنة والآنات التي يقع فيها النهايات كما ان جميع البدايات ابتدأت من بداية واحدة ومبدء واحد يتشعب منه كل مبدأ وتنبجس منه كل مؤثر واثر وكذا من شاهد حشر جميع القوى الانسانية مدركها ومحركها مع تباينها وتباين مواضعها عددا وشخصا وتخالف جهاتها نوعا وحقيقة الى ذات واحدة بسيطة روحانية ورجوعها اليها واستهلاكها فيها ثم انبعاثها منها في الاخرة على نحو اخر افضل وارفع مما كانت عليه اولا في الدنيا هان عليه التصديق برجوع الخلايق كلها الى الحق تعالى ثم وجودها وانشاؤها منه تارة اخرى على وجه اكمل وارفع من النشاة الاولى فكما ان الروح الانساني منه انبساط اشعة القوى والمشاعر على مواضع البدن واليه رجوع انوارها من مجالي مظاهرها بالموت ثم انبعاثها عنه في الاخرة تارة اخرى على نحو اخر فكذلك القياس في تكون هذا العالم وموجوداتها من السموات

والارض وما بينهما وما فيهما ثم رجوع الكل اليه بطي السموات وانتثار الكواكب واندكاك الجبال وقبض الارض وما فيها وموت الخلائق ونزع ارواحها وقبض نفوسها وفناء كل من عليها كما قال تدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة فاذا رجع اليه الكل استانف لها الوجود تارة اخرى على وجه تقوم فيها يبقى ابدا من غير فناء ولا زوال قال تع كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين ومن لم يذق هذا المشهد سواء كان من العلماء الناظرين غير الواصلين او من المغرورين بعقولهم الناقصة العادية او من المحجوبين العاكفين على باب الصور الظاهرة والاجسام فليصدق الانبياء والاولياء فيما قالوه ويؤمن به ايمانا بالغيب كايمان الاعمى بما يقوله ويهديه قائده ولا ينكر شيئا منه نعوذ بالله من ضعف الايمان باليوم الاخر والجحود لما انبا به اهل الانباء وعليهم السلام من النبا العظيم الذي هم فيه مختلفون وعنه معرضون بل هم بلقاء ربهم كافرون قد تحقق بالبرهان وانكشف بلوامع آيات القرآن وبطلوع شمس العرفان من افق البيان ان اعيان العالم متبدلة دائما وهوياتها وتشخصاتها متزايلة وطبايعها متجددة كل آن كما قال تع بل هم في لبس من خلق جديد وقوله وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وهو سبحانه غاية هذه الحركات والتبدلات ولله ميراث السموات والارض الا الى الله تصير الامور فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون

فصل في ان اي الاجسام يحشر في الاخرة وايها لا يحشر اعلم ان الارواح مادامت ارواحا لا تنفك عن تدبير اجسام لها والاجسام المتصرف فيها الاجسام قسمان قسم يتصرف فيها النفوس تصرفا اوليا ذاتيا من غير واسطة وقسم يتصرف فيها النفوس تصرفا ثانويا تدبيريا بواسطة جسم آخر قبله والقسم الاول ليس محسوسا بهذه الحواس الظاهرة لانه غايب عنها لانها انما تحس بالاجسام التي هي من جنس ما يحلها من هذه الاجرام التي هي كالقشور ويؤثر فيها سواء كانت بسيطة كالماء والهواء وغيرهما او مركبة كالحيوان والنبات وغيرهما وسواء كانت لطيفة كالارواح البخارية او كثيفة كهذه الابدان اللحمية الحيوانية والاجساد النباتية فان جميعها ليست مما يستعملها النفوس ويتصرف فيها الا بالواسطة واما القسم الاول المتصرف فيه فهو من الاجسام النورية الحية بحيوة ذاتية غير قابلة للموت وهي اعلى رتبة من هذه الاجسام المشفة التي توجد هيهنا ومن التي تسمى بالروح الحيواني فانها من الدنيا وان كانت شريفة لطيفة بالاضافة الى غيرها ولهذا تستحيل وتضمحل سريعا ولا يمكن حشرها الى الاخرة والذي كلامنا فيه من اجسام الآخرة فهي تحشر مع النفوس وتتحد معها وتبقى ببقائها واما البرازخ العلوية فالتي في نهاية العلو في هذا العالم الذي يقال لها سدرة المنتهى فهي كانها عين الصورة بلا مادة فحكمها يشبه ان يكون كحكم الاجسام الخيالية وتصرف النفوس فيها كتصرف في تلك الاجسام واما التي دونها فهي كالارواح الدماغية لنا لانها بمنزلة خيال العالم الكبير وقد صرح بعض ائمة الكشف ان الاجسام النورية الفلكية لا خيال لها بل هي عين الخيال وكما لا ينفك خيال الانسان عن صورة كذلك لا ينفك ذات الملك عن صورة وصورة الفلك لذات الملك كقوة الخيال لذات الانسان وهذه الزرقة المحسوسة ليست صورة السماء ولا هذه الانوار المدركة بالحس هي انوارها الموجودة يوم القيمة بل هذه السماء مندرسة مهدمة وكواكبها منكسفة مطوية في ذلك اليوم

فصل في حال اهل البصيرة هيهنا اعلم ان من الناس من يرى بعين البصيرة امور الاخرة واحوالها ويحضر عنده شهود الجنة واهلها والنار واهلها قبل قيام الساعة فلا يحتاج في معاينة ذلك العالم وبروز الحقائق له الى حصول الموت الطبيعي لزوال الحجب عن وجه قلبه وعين بصيرته فحالهم قبل الموت كحال غيرهم بعد الموت كما قال تع فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد وذلك لتبدل نشاتهم الدنيوية الى نشاتهم الاخروية واذا تبدلت نشاتهم تبدلت اسماعهم وابصارهم وحواسهم الى اسماع وابصار وحواس تبدلت فحصل لهم جميع الموجودات التي في السموات والارض لان لها ايضا نشاتين نشاة الدنيا ونشاة الاخرى وكل حس مع محسوسه من نوع واحد فحواس هذه النشاة يدرك محسوسات هذه النشاة وحواس نشاة الاخرة تدرك بها محسوسات نشاة الاخرة والى هذا التبديل اشار تع بقوله يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار وقال نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وبهذا التبديل في الوجود سواء وقع قبل الموت او بالموت او بعده يستحق الانسان لدخول الجنة ودار السلام وبه يتحقق الفرق بين اهل الجنة واهل النار فاهل الجنة لهم قلوب منورة وصدور منشرحة وابدان مطهرة وصور مجردة عن رجس المادة الطبيعية بخلاف اهل النار لعدم تبدل ذواتهم عن هذا الوجود الطبيعي فكيف يمكن لهم دخول دار السلام كما قال تع ايطمع كل امرئ ان يدخل جنة نعيم كلا انا خلقناهم مما يعلمون اي من نطفة قذرة والمكون من نحو هذه المادة كيف يناسب دار القدس والطهارة ولما كان هيهنا مظنة سؤال مشكل وهو ان جميع الناس مشترك في انهم مخلوقون من نطفة يعني انهم اجسام طبيعية فكيف يقع لهم استحقاق دخول دار السلام واستيهال جوار رب العالمين وما للتراب ورب الارباب عقب الآية بقوله تع فلا اقسم برب المشارق والمغارب

انا لقادرون على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون اى تتبدل نشاتهم الطبيعية تبدلا وجوديا وحركة جوهرية بحصول العلم والايمان والعمل بالاركان فيحصل لهم اهلية الدخول في دار القدس وعالم الملكوت **فصل في الصراط** قد علمت ان لكل موجود حركة جبلية وتوجها غريزيا الى مسبب الاسباب وللانسان مع تلك الحركة الجوهرية العامة حركة اخرى ثانية منشأها حركة عرضية في كيفية نفسانية لباعث ديني وهي المشي على منهج التوحيد ومسلك الموحدين من الانبياء والاولياء واتباعهم وهو المراد بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم المدعو للمصلي في كل صلوة المشار اليه في قوله قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني وقوله انك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض فالاستقامة عليه والتثبت في المشي فيه هو الذي كلف الله به عباده واوجب عليهم وارسل رسله لاجل ذلك اليهم وانزل الكتب لسببه عليهم وبلغ الصراط الذي يمشي عليها الموجودات ليس شيء منها هذا الصراط المختص باهل الله لان كلا منهما ينتهي الى غاية اخرى غير لقاء الله والى منزل آخر غير جوار الله وغير دار الجنان ومنزل الرضوان كطبقات الجحيم ودركات النيران فالقوس الصعودية لا ينقطع اليه تعالى الا بسلوك الانسان الكامل عليها اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه والاستقامة عليها هي المراد بقوله فاستقم كما امرت ومن تاب معك ولا تطغوا والانحراف عنه يوجب السقوط عن الفطرة والهوى الى دار الجحيم والهبوط في جهنم التي قيل لها هل امتلأت وتقول هل من مزيد ووصفه بانه ادق من الشعر واحد من السيف لان كمال الانسان منوط باستعمال قوتيه اما القوة النظرية فلاصابة الحق ونور اليقين في سلوك الانظار الدقيقة التي هي في الدقة واللطافة ادق من الشعر اذا تمثلت بكثير واما القوة العملية فبتعديل القوى الثلث التي هي الشهوية والغضبية والفكرية في اعمالها لتحصل للنفس حالة اعتدالية متوسطة بين الاطراف غاية التوسط لان الاطراف كلها مذمومة يوجب السقوط في الجحيم ومنزل البعداء والاشقياء المردودين وقد علمت ان التوسط الحقيقي بين الاطراف المتضادة بمنزلة الخلو عنها والخلو عن هذه الاطراف المسمى بالعدالة منشأ الخلاص عن الجحيم وهي احد من السيف فاذن للصراط وجهان احدهما ادق من الشعر والاخر احد من السيف والانحراف عن الوجه الاول يوجب السقوط عن الفطرة ان الذين لا يؤمنون بالاخرة عن الصراط لناكبون والتوقف على الوجه الثاني يوجب الشق والقطع كما قيل من وقف عليه شقه واليه الاشارة بقوله اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحيوة الدنيا عن الاخرة وبقوله يقعون في الجحيم ووجه ذلك ان هذه العدالة ليست كما لا حقيقيا لان ذلك منحصر في نور العلم وقوة الايمان في المعرفة بل هي امر عدمي وصفة نفسانية عدمية اعتدالية من جنس اطرافها والركون اليها والاعتماد عليها يوجب الاخلاد الى الدنيا لانها من الدنيا ايضا وحب الدنيا راس كل خطيئة **تنوير قرآني** هذا الصراط يظهر يوم القيمة للابصار على قدر نور اليقين للمارين عليه الى الاخرة وبحسب شدة نور يقينهم يكون قوة سلوكهم وسرعة مشيهم عليه فيتفاوت درجات السعداء بتفاوت نور معرفتهم وقوة يقينهم وايمانهم لان التقرب الى الله لا يمكن الا بالمعرفة واليقين والمعارف انوار ولا يسعى المؤمنون الى لقاء الله الا بقوة انوارهم وانظارهم كما قال تعالى يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم يقولون ربنا اتمم لنا نورنا الاية وقد ورد في الخبر ان بعضهم يعطى نورا مثل الجبل العظيم يسعى بين يديه ومنهم من يعطى نوره اصغر من ذلك ومنهم من يعطى نوره مثل النخلة بيمينه ومنهم من يعطى نوره اصغر من ذلك حتى يكون آخرهم رجلا يعطى نورا على قدر ابهام قدميه فيضيء مرة ويطفو اخرى فاذا اضاء قدم قدميه مشى واذا طفى قام ومرورهم على الصراط على قدر نورهم فمنهم من يمر كطرف العين ووقوع الشعاع ومنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالسحاب ومنهم من يمر كشد الفرس والذي اعطي نورا على قدر ابهام قدميه يحبو على وجهه ويديه ورجليه يجر يدا ويعلق اخرى وتصيب النار جوانبه فلا يزال كذلك حتى يخلص الخبر وبهذا يظهر تفاوت الناس في الايمان فرب ايمان رجل بالقياس الى ايمان رجل اخر اذا وزن معه وقيس اليه كان الاف الف مثله في القوة النورية والرسوخ العلمي وعن الحسن الصراط مسيرة ثلاث الاف سنة ادق من الشعر واحد من السيف الف صعود والف استواء والف هبوط اقول لا يبعد ان يكون الاول اشارة الى السير من الخلق الى الله والثاني الى السير في الله منه اليه والثالث الى السير من الله الى الخلق وقال ابو طالب المكي في كتاب قوت القلوب روى ان الله تعالى خلق الصراط من رحمته اخرجها للمؤمنين فالصراط للموحدين خاصة والكفار لا جواز لهم عليه لان النار قد التطفت من الموقف جبابرتهم وسائر الكفار قد اتبعوا ما كانوا يعبدون من دون الله عز وجل الى النار فقسم النور بين الموحدين على قدر ما جاؤا به من الدنيا والصراط يدق ويتسع على حسب منازل الموحدين الدقة للمذنبين والسعة للمتقين والاصل الواسع للانبياء والاولياء يصيرهم كالبساط سعة وبسطا ولهم السرعة والابطاء فاولهم كلمح البصر وآخرهم كعمر الدنيا سبعة آلاف سنة تزل قدم وتخرق ثم يخرجها ثم تزل الاخرى قد برات فالاسلام خرج لهم من الرحمة فلما قبلوه ولم يفوا به ضرب لهم جسرا من تلك الرحمة فمروا عليها فمن ضيع منهم شيئا من اعمال الاسلام فانما ضيع الرحمة التي رحم بها فزلت قدمه فالدقة والاتساع على قدر الرحمة من الله تعالى

لعد

للعبد فيحظ العبد من الرحمة التي قسمه سبحانه في ايام الدنيا يتسع الصراط عليه هناك والسرعة والابطاء في قطع الصراط على قدر القرب فيحظ العبد
من نور القربة يسرع ويبطي فاولهم زمرة يقطع في مثل طرف العين ولمح البرق وهم الانبياء ع والثانية في مثل الريح والطير وهم الصديقون الاوليا
والثالثة مثل حضر الفرس واجاويد الخيل والركاب هم الصادقون الذين جاهدوا انفسهم حتى صدقوا الله سبحانه في جميع حركاتهم وخطراتهم
والرابعة في مثل الراكب رحله وهم المتقون والخامسة في مثل سعى الرجل وهم العابدين والسادسة مشيا وهم العمال المستورون والسابعة حبوا
وهم المهتكون من الموحدين ولكل زمرة لها نور نور النبوة ونور الولاية ونور الصدق ونور التقوى ونور العبادة ونور الستر ونور التوحيد
فمنهم من نوره مد بصره ومنهم من نوره عند ابهام قدمه وهو اخرهم فليس النور بكثرة الاعمال انما النور يعظم نور الاعمال وانما يعظم نور العمل
على قدر ملاء القلب من النور وانما يعظم نور القلب على قدر القربة فكل ذي نور نوره اقرب الى الله تع فنوره انور واعظم وانفذ بصرا
واثقل وزنا فكم من رجل قل عمله هناك سبق الى الجنة من اربى بعمله هناك اضعافا مضاعفة الاثري الى قول رسول الله ص لمعاذ خلص يكفيك
القليل من العمل فلا يصل العبد الى الاخلاص الا بعظم النور وانما زكت اعمالهم وبمن يعظم النور يحقق ما قلناه ان رجلا من هذه الامة
قد سبق من عمر الف سنة من الاولين ولذلك روي في الحديث يا حبذا نوم الاكياس وفطرهم كيف يغبنون سهر الحمقى وصيامهم ولمثقال حبة
من خردل من صاحب تقوى ويقين افضل عند الله سبحانه من امثال الجبال من المغترين وقال ايض فالصراط المستقيم طريق التوحيد وهو دين
الحق الذي جميع الانبياء والرسل ومتابعيهم عليه وجميع الاحوال السنية ومقامات السالكين في السير الى الله تع وفي الله عز وجل راجعة
اليه وعلم التوحيد انفع العلوم وارفعها بل اصفاها وانفاها وهو المقصد الاقصى والمطلب الاعلى وليس وراء عبادان قرية ولا مطمع في
النجاة الا باقتنائه ولا فوز بالدرجات الا باجتنائه ولعلو رتبته ورفعة منزلته انقلبت البصائر عنه كليلة والعقول عليلة والنواظر
حواسر فهو بحر وقفت بساحله العقول وامتنع على الارواح والقلوب الى كنهه الوصول انتهى كلامه وقد اصاب فيما ذكره من انه لا يمكن الوصول
الى عالم القرب وقطع الطريق اليه الا بعلم التوحيد فقط وغيره من العلوم والاعمال لا وزن له عند الله الا من جهة اعانتها في تحصيل ذلك
العلم الاعز وبرهان هذه الدعوى مستفاد من مواضع كثيرة في هذا الكتاب **بصيرة كشفية** اعلم ان الصراط المستقيم كما قيل انه
اوصلك الى الجنة هو صورة الهدى الذي انشأه لنفسك ما دمت في عالم الطبيعة من الاعمال القلبية والاحوال والتحقيق انه عند كشف
الغطاء ورفع الحجاب يظهر لك ان النفس الانسانية السعيدة صورة صراط الله المستقيم وله حدود ومراتب اذا سلكه سالك مثله جاعلا
حدوده ومقاماته اوصله الى جوار ربه داخلا في الجنة فهو في هذه الدار كسائر الامور الاخروية غائبة عن الابصار مستورة على الحواس
فاذا انكشف الغطاء بالموت ورفع الحجاب عن عين قلبك يشاهده ويمد لك يوم القيمة كجسر محسوس على متن جهنم اوله في الموقف واخره
على باب من ابواب الجنة يعرف ذلك من يشاهده ويعرف انه صنعتك وبناؤك ويعلم ح انه كان في الدنيا جسرا ممدودا على متن جهنم طبيعتك
التي قيل انها كظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب لانها التي تقود النفس الى لهيب الشهوات التي يظهر اثرها في الاخرة وهو
الان مغمور مكمون في غلاف هذا البدن كجمرة نار مستوقدة تحت رماد فالسعيد من اطفى ناره بماء العلم والتقوى قال الشيخ الصدوق
في الاعتقادات اعتقادنا في الصراط انه حق وانه جسر على جهنم وان عليه ممر جميع الخلق قال الله تع وان منكم الا واردها كان على ربك حتما
مقضيا قال والصراط في وجه اخر اسم حجج الله فمن عرفهم في الدنيا واطاعهم اعطاه الله جوازا على الصراط الذي هو جسر جهنم يوم القيمة
وقال النبي ص لعلي ع يا علي اذا كان يوم القيمة اقعد انا وانت وجبرئيل على الصراط ولا يجوز على الصراط الا من كانت معه براءة بولايتك
انتهى اقول ومن العجب كون الصراط والمار عليه والمسافة والمتحرك فيه شيئا واحدا وهذا هكذا في طريق الاخرة التي تسلكها النفس الانسانية
فان المسافر الى الله اعني النفس تسافر في ذاتها وتقطع المنازل والمقامات الواقعة في ذاتها بذاتها ففي كل خطوة تضع قدمها على راسها
بل راسها على قدمها وهذا امر عجيب ولكن ليس بعجيب عند التحقيق والعرفان **فصل** في نشر الصحائف وابراز الكتب ان القول والفعل ما دام
وجودهما في اكوان الحركات ومواد المكونات فلا حظ لهما من البقاء والثبات ولكن من فعل فعلا او تكلم بقول يظهر منه اثر في نفسه وحالة في قلبه
تبقى زمانا واذا تكررت الافاعيل والاقاويل استحكمت الاثار في النفس فصارت الاحوال ملكات اذ الفرق بين الملكة والحال بالشدة والضعف
والاشتداد في الكيفية يؤدي الى حصول صورة جوهرية هي مبدأ مثل تلك الكيفية كالحرارة الضعيفة في الفحم اذا اشتدت صارت
صورة نارية محرقة وكذلك الكيفية النفسانية اذا اشتدت صارت ملكة راسخة اي صورة نفسانية هي مبدأ اثار مختصة بها فيصدر
بسببها الفعل المناسب لها بسهولة من غير روية وتعمل ومن هذا الطريق تحدث ملكة الصناعات ومبدأ المكاسب العلمية والعملية ولو

لم يكن للنفوس الآدمية هذا التأثر من الفعل او لاثم اشتداد ذلك الاثر فيها يوما فيوما لم يمكن لاحد من الناس اكتساب شيء من الصناعات
العلمية والعملية ولم ينجع التاديب والتعليم لاحد ولم يكن في تمرين الاطفال على الاعمال فائدة وذلك قبل رسوخ الهيات مضادة لما هو المطلوب
في نفوسهم ولذلك يعسر تعليم الرجال المحنكين وتاديبهم لاستحكام صفات حيوانية في نفوسهم بعد ما كانت هيولانية قابلة لكل علم و
صنعة كصحيفة خالية من النقوش والصور فهذه الاثار الحاصلة في القلوب والارواح بمنزلة النقوش والكتابة الحاصلة في الصحائف
والالواح كما قال سبحانه اولئك كتب في قلوبهم الايمان وهذه القلوب والارواح يقال لها في لسان الشريعة صحائف الاعمال وتلك النقوش
والصور كما يحتاج الى قابل يقبلها كذلك يفتقر الى فاعل اي مصور والكتاب فالمصورون والكاتبون لمثل هذه الكتابة النورية هم الكرام الكاتبون
لكرامة ذواتهم وافعالهم عن دناءة الجسمية وارتفاع جواهرهم عن المواد الطبيعية فهم لا محالة ضرب من الملائكة المتعلقة باعمال العباد واقوالهم
لقوله تع وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهم طائفتان ملائكة اليمين وهم الذين يكتبون اعمال اصحاب اليمين وملائكة الشمال وهم
الذين يكتبون اعمال اصحاب الشمال قال تع اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقال يوم
ندعو كل اناس بامامهم فمن اوتي كتابه بيمينه فاولئك يقرؤن كتابهم ولا يظلمون فتيلا وقال ايضا فاما من اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم
اقرؤا كتابيه اني ظننت اني ملاق حسابيه لان كتابه من جنس العلوم والاعتقادات الصادقة والاخلاق الحسنة والظن هيهنا بمعنى العلم واما
من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه لان كتابه من جنس الاكاذيب الباطلة والصفات الشيطانية والشهوات
الحيوانية والرياسات الدنيوية المحرقة للقلوب المعذبة للنفوس ومثل هذا الكتاب المشتمل على الكذب والغلط والهذيان يستحق للاحراق بالنار
كما قال ومن اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا ويصلى سعيرا وقد ورد في الخبر ان من عمل حسنة كذا يخلق الله منها ملكا يستغفر
له الى يوم القيمة كما قال تع ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون
نحن اولياؤكم في الحيوة الدنيا وفي الاخرة وهكذا القياس في الكفر والاعتقاد السوء فمن فسد اعتقاده في المسائل الالهية ورسخ على جهله
وبالغ في كفره يتنزل على نفسه شيطان يوعده بالشر ويوعده اغترارا بالجهل ويعجبه اعجابا بنفسه وكان قرينه في الدنيا والاخرة كما قال تع
هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك اثيم يسمع ايات الله ثم يصر مستكبرا الاية وقوله ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا
فهو له قرين وهذه الهيئة الراسخة النفس المتمثلة لها يوم القيمة هي التي تسمى في عرف الحكمة بالملكة وفي لسان الشريعة بالملك والشيطان
في جانبي الخير والشر والمسمى امر واحد في الحقيقة لان المحقق عندنا ان الملكات النفسانية تصير صورا جوهرية وذواتا قائمة فعالة في النفس تنعيما
وتعذيبا ولو لم يكن لتلك الملكات من الثبات والتجوهر ما يبقى ابد الاباد لم يكن لخلود اهل الجنة في الثواب واهل النار في العقاب ابدا
فان منشأ الثواب والعذاب لو كان نفس العمل او القول وهما امران زائلان يلزم بقاء المعلول مع زوال العلة المقتضية وذلك غير صحيح
والفعل الجسماني الواقع في زمان متناه كيف يصير منشأ الجزاء الواقع في ازمنة غير متناهية ومثل هذه المجازاة غير لائق بالحكيم سيما في جانب العذاب
كما قال وما انا بظلام للعبيد وقال وذلك بما كسبت قلوبكم ولكن انما يخلد اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بالثبات في النيات و
الرسوخ في الملكات ومع ذلك فان من يعمل مثقال ذرة من الخير او الشر في الدنيا يرى اثر ذلك مكتوبا في صحيفة نفسه وصحيفة من نفسه كما قال
في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدي سفرة كرام بررة واذا قامت القيامة حان وقت ان يقع بصره الى وجه ذاته لفراغه عن شواغل هذه الحيوة
الدنيا وما يورده الحواس ويلتفت الى صفحة باطنه ولوح ضميره وهو المراد بقوله تع واذا الصحف نشرت فمن كان في غفلة عن احوال نفسه
وحساب سيئاته وحسناته يقول عند كشف غطائه وحضور ذاته ومطالعة صفحة كتابه ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة
الا احصيها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه
امدا بعيدا وقد ورد في هذا الباب من طريق اهل البيت عم وغيرهم عن النبي صه احاديث كثيرة منها ما روى عن قيس بن عاصم انه قال صه يا قيس
ان مع العز ذلا وان مع الحيوة موتا وان مع الدنيا اخرة وان لكل شيء رقيبا وعلى كل شيء حسيبا وان لكل اجل كتابا وانه لا بد لك من قرين
يدفن وهو حي وتدفن معه وانت ميت فان كان كريما اكرمك وان كان لئيما اسلمك ثم لا يحشر الا معك ولا تحشر الا معه ولا تسئل الا
عنه فلا تجعله الا صالحا فانه ان صلح آنست به وان فسد لا تستوحش الا منه وهو فعلك فانظر يا وليي في هذا الحديث الشريف تجد فيه
لباب معرفة النفس وعلم الاخرة وفيه اشارة الى عدة مسائل شريفة ليس هيهنا موضع بيانها ومنها قوله صه ان الجنة قيعان وان غراسها
سبحان الله ومنها ان المرء مرهون بعمله ومنها قوله صه خلق الكافر من ذنب المؤمن وامثال ذلك كثيرة ومن كلام فيثاغورس وهو من اعاظم

الحكماء الاقدمين انك ستعارض لك في افعالك واقوالك وافكارك وسيظهر لك من كل حركة فكرية او قولية او عملية صورة روحانية و جسمانية فان كانت الحركة غضبية او شهوية صارت مادة لشيطان يوذيك في حياتك ويحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك وان كانت الحركة عقلية صارت ملكا تلتذ بمنادمته في دنياك وتهتدي به في اخراك الى جوار الله ودار كرامته ومما يشير الى ان صورة كل انسان في الاخرة نتيجة عمله وغاية فعله في الدنيا قوله تعالى في حق ابن نوح ع انه عمل غير صالح على قراءة فتح الميم وفي القران ايات كثيرة دالة على ان كل ما يلاقيه الانسان في الاخرة ويصل اليه من الجنة وما فيها من الحور والقصور والفواكه وغيرها والنار وما فيها من العقارب والحيات وغيرها ليست الا غاية افعاله وصورة اعماله واثار ملكاته وانما الجزاء هناك بنفس العمل باعتبار ما ينتهي اليه كقوله تعالى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله انما تجزون ما كنتم تعملون لم يقل بما كنتم تعملون تنبيها على هذا المعنى وقوله جزاء اعداء الله النار وتوضيح ذلك ان مواد الاشخاص الاخروية ومتعلقاتها وما يكون بمنزلة البذور للاشجار والنطف للحيوانات والهيولى للعقليات انما هي التصورات الباطنية والتخيلات النفسانية والتاملات العقلية لان الدار الاخرة وكل ما فيها ليست من جنس هذه الدار وما فيها فما في الدنيا له مادة جسمانية تطرء عليها صورة او نفس من خارج باعانة اسباب خارجية واوضاع وحركات فلكية وللاجسام الحيوانية حيوة عرضية وما في الاخرة من الجنات والاشجار والانهار وغيرها ادواح هي بعينها صورة معقولة قائمة بذاتها حيوتها نفس ذاتها وكل نفس انسانية مع ما يتعلق بها من الحور والقصور والاشجار والانهار جميعها موجودة بوجود واحد وحية بحيوة واحدة والمجموع مع وحدته الشخصية متكثر الصور والانسان اذا انقطع عن الدنيا و تجرد عن لباس هذا الادنى وكشف عن بصره هذا الغطاء كانت قوته الادراكية قدرة وعلمه عينا وغيبه شهادة فيصير مبصر النتائج اعماله وافكاره ومشاهد الاثار حركاته وافعاله قارئا الصحيفة اعماله ولوح كتابه حسناته وسيئاته كما قال تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه و نخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ومما يدل على ان الانسان الكائن في الدار الاخرة غير متكون من مادة طبيعية بل من صورة نفسانية ادراكية قوله تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله ان كتاب الابرار لفي عليين ومعلوم ان ما في عليين ليس مخلوقا من المادة الجسمانية فعلم ان المرء متكون في القيمة من معلومه ومعتقده فان كان معلومه من باب الشهوات المذمومة والاماني الباطلة والاهواء الفاسدة تكون من اهل النار والعذاب محترقا بنار الجحيم يكون كتابه في سجين وان كانت معلوماته من باب الامور القدسية و معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله فيكون لا محالة من اهل الملكوت الاعلى والمنزل الارفع والقرب الادنى والرفيق الاسنى

فصل

في حقيقة الحساب والميزان لعلك قد تنبهت من الاصول التي كررنا ذكرها ان كل مكلف يرى يوم الاخرة حاصل متفرقات اعماله واقواله وفذلكة حساب حسناته وسيئاته ويصادف جملة كل دقيق وجليل من اعماله في كتابه لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا والحساب عبارة عن جمع تفاريق الاعداد والمقادير وتعريف مبلغها وفي قدرة الله ان يكشف في لحظة واحدة للخلايق حاصل اعمالهم وميزان حسناتهم وسيئاتهم وهو اسرع الحاسبين قال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين وقال والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون و من خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون اوتي بلفظ الجمع اشارة الى ان الميزان له انواع كثيرة بعضها ميزان العلوم وبعضها الاعمال اما ميزان العلوم فاعلم ان الله قد وضع ميزانا مستقيما وقسطاسا مبينا انزل من السماء ليعرف باقسامه مكاييل الارزاق المعنوية ومثاقيل الاغذية الروحانية ويعلم بها حقها من باطلها ويوزن بها جواهر الحقايق العقلية ونقود الصور الادراكية ويميز رائجها في سوق الاخرة من زيفها وخالصها من مغشوشها وعلمنا بتعليم ملائكته ورسله كيفية الوزن بها ومعرفة اقسامها الخمسة وتمييز مستقيمها من منحرفها حيث قال وزنوا بالقسطاس المستقيم فمن تعلم هذه الموازين التي انزلها الله في كتابه على رسوله فقد اهتدى ومن عدل عنها وعمل بالراي والتخمين فقد ضل وغوى وتردى الى الجحيم فان قلت اين ميزان العلوم في القران فهل هذا الا افك وبهتان قلنا الم تسمع قوله تعالى في سورة الرحمن والسماء رفعها ووضع الميزان واقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان الم تسمع قوله تعالى في سورة الحديد لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ازعمت ايها العاقل المتامل ان الميزان المنزل من عند الله مع انزال الكتب وارسال الرسل هو ميزان البر والشعير والارز والتمر وغيرها اتوهمت ان الميزان المقارن وضعه لرفع السماء هو القبان والطيار وامثالهما ما ابعد هذا التوهم والحسبان وما اقبح هذا الافتراء والبهتان فاتق ايها الناظر في معاني الكتاب ولا تتعسف في باب التاويل ولا تركب متن الجهالة واللجاج اني اعظك ان تكون من الجاهلين واعلم ان الذي يدعو امثالك واصحابك

من الظاهريين والحنابلة وغيرهم على حمل الفاظ الكتاب والسنة على المعاني العامية جمود قرائحهم على التجسيم وعدم تجاوز اذهانهم عن حدود
الاجسام والجسمانيات ولو تاملوا قليلا في نفس معنى الميزان وجردوا حقيقة معناه عن الزوايد والخصوصيات لعلموا ان حقيقة الميزان ليس
يجب ان يكون البتة مما له شكل مخصوص او صورة جسمانية فان حقيقة الميزان وروحه وسره هو ما يقاس ويوزن به الشيء والشيء اعم من
ان يكون جسمانيا او غير جسماني فكما ان القبان وذا الكفتين وغيرهما ميزان للاثقال والاصطرلاب ميزان للارتفاعات والمواقيت
والشاقول ميزان لمعرفة الاعمدة والمسطر ميزان لاستقامة الخطوط فكذلك علم المنطق ميزان للفكر في العلوم النظرية يعرف به صحيح
الفكر من فاسده وعلم النحو ميزان للاعراب والبناء والعروض ميزان للشعر والحس ميزان لبعض المدركات والعقل الكامل ميزان لجميع
الاشياء وبالجملة ميزان كل شيء يكون من جنسه فالموازين مختلفة والميزان المذكور في القرآن ينبغي ان يحمل على اشرف الموازين وهو ميزان
يوم الحساب كما دل عليه قوله تع ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وهو ميزان العلوم وميزان الاعمال القلبية الناشئة من الاعمال
البدنية وسئل جعفر الصادق عن قوله تع ونضع الموازين القسط فقال الموازين هم الانبياء والاولياء واعلم ان ميزان الآخرة ما يعرف
به حقايق الاشياء كما هي من العلم بالله وصفاته العليا وافعاله العظمى من ملائكته وكتبه ورسله والعلم باليوم الآخر والمعاد
تعليما من قبل انبياء الله عم كما علم الانبياء من الملائكة والملائكة من الله فالمعلم الاول هو الحق سبحانه والمعلم الثاني هو جبرئيل
والمعلم الثالث هو الرسول ص وقد انزل الله سبحانه من السماء هذه الموازين المستخرجة من القرآن ليعلم بها كل احد مقدار علمه وعقله
وميزان سعيه وعمله وهي ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند لكن ميزان التعادل ينقسم الى ثلثة اقسام الاكبر والاوسط
والاصغر فيصير الجميع خمسة وتفاصيلها وبيان كل قسم منها وكيفية استنباطه من القرآن مذكور في كتابنا المسمى بالمفاتيح الغيبية وهي
بالحقيقة سلاليم العروج الى عالم السماء بل الى مجاورة مبدأ الاشياء والمقدمات والاصول المذكورة فيها درجات السلاليم للعروج الروحاني
واما المعراج الجسماني فلا تفي بذلك سعة قوة كل نفس بل يختص ذلك بقوة نفس النبي ص وبالجملة فهذه الموازين الاخروية هي التي تعرف بها
مثاقيل الافكار ومكاييل الانظار في العلوم الحقيقية التي هي الارزاق المعنوية لاهل الآخرة وقد انزلها الله تع من السماء ليعلم كل احد
مقدار علمه وعقله ومقدار سعيه وعمله وبحسب حساب رزقه واجله وبحضر كتاب عمره واملِه فان لكل مخلوق رزقا مخصوصا وبحسب كل رزق
لبقاء معلوم واجل مكتوب وحساب محسوب والارزاق المعنوية كالارزاق الصورية متفاوتة في الاكل متفاضلة في دوام الحيوة والاجل
كما وكيفا ونفعا وضرا بل الارزاق الاخروية اشد واكثر تفاوتا وتفضيلا من الارزاق الدنيوية كما قال سبحانه وللآخرة اكبر درجات واكبر
تفضيلا وقال ايضا مخاطبا لنبيه ص المنذر المعلم للناس ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن فامره
بدعوة الخلايق الى انواع من الارزاق المعنوية حسب تفاوت غرايزهم والجبلات فالقرآن بمنزلة مائدة نازلة من السماء الى الارض مشتملة
على اقسام الرزق ولكل قوم منها رزق معلوم وحبوة مقسومة فالحكمة والبراهين لقوم والموعظة والخطابة لقوم والجدال والشهرة لقوم
ويوجد فيه لغير هؤلاء الطوائف الثلث اغذية ليست بهذه المثابة من اللطافة بل هي كالقشور والنخالة على حسب مقاماتهم في غلظ
الطبايع والكثافة والسفالة كما اشير اليه بقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فكما يوجد فيه اللبوب من الاغذية لاولي الالباب
كذلك يوجد فيه ما هو كالتبن والقشور للعوام الذين درجتهم درجة الانعام كما قال متاعا لكم ولانعامكم وذلك لان الغذاء يجب ان يكون
مشابها للمغتذي فالمحسوس من الغذاء للجوهر الحاس والمتخيلات والموهومات منه للنفس الخيالية والوهمية والمعقولات منه غذاء للجوهر
العاقل اذ بها يتغذى ويتقوى ويستكمل ويصير منتقلا من حد العقل بالقوة بالغا الى حد العقل الفعال باقيا ببقاء سرمديا ابديا
تبصرة ميزانية اعلم ان من الامور التي لا بد من معرفتها لمن يسلك سبيل الآخرة هي كيفية الموازنة بين النشأتين والمقابلة
لما في كل منهما بازاء الاخرى فمن فتح الله على قلبه باب الموازنة بين العالمين عالم الملك والشهادة وعالم الملكوت والغيب سهل عليه
سلوك سبيل الله والدخول في دار السلام ويطلع على اكثر اسرار القرآن واطواره ويشاهد حقايق آياته وانواره مما غفلت عنه
كافة علماء الرسوم ومتفلسفة الحكماء المشهورون بالفضل والذكاء وهو باب عظيم في معرفة احوال الاشياء وحقايق الموجودات على
ما هي عليه سيما معرفة المعاد وهو اول مقامات النبوة لان مبادي احوال الانبياء ان يتجلى لهم في المنام ما في عالم الملكوت ويتصور
لهم حقايق الاشياء في كسوة الاشباح المثالية لان الرؤيا الصادقة جزء من اجزاء النبوة ولا يتجلى الحقايق مجردة عن لباس الصور
المثالية الا في عالم القيامة لقيامها بذواتها هناك واما في هذا العالم فهي في اغطية من الصور الحسية المادية وكذلك هي في عا

الرؤيا

الرؤيا الصادقة وعالم البرزخ ايضا في اعظمية لكنها دقيقة وهي الصور المثالية فمن عرف كيفية الموازنة بين العالمين بل العوالم الثلث بعلم تاويل الاحاديث وتعبير الرؤيا التي هي جزء من النبوة وتمام النبوة بمشاهدة ما في ذلك العالم بالتجرد التام وهو حاصل للانبياء ع وهم بعد في جلابيب البشرية ولغيرهم من الاولياء انما يحصل بعد ارتحالهم عن هذه الحيوة الدنيا فتامل يا حبيبي في هذا المقام فعساك تنفتح لك روزنة الى عالم الملكوت والا فما زلت متوجها الى ملابس عالم التقليد الحيواني مصروف الهمة والتوجه اليه من انوار الملكوت مستفيدا من آثار الحس والتقليد فمحال ان يتجلى لك شئ من غوامض الحكمة واسرار القيمة واعلم بانك مسافر من الدنيا الى الاخرة وانت تاجر ورأس مالك حيوتك الدنياوية وتجارتك هي اكتساب القنية العلمية وهي زادك في سفرك الى معادك وفائدتك هي حيوتك الابدية ونعيمها بلقاء الله وملكوته وخسرانك هلاك نفسك باحتجابك عن جوار الله ودار كرامته واعلم ان الناقد بصير ولا يقبل منك الا الخالص من ابريز المعرفة والطاعة فوزن حسناتك بميزان صدق لا ميل فيه واحسب حساب نفسك قبل ان توافي عمرك وقبل ان يحاسب عليك في وقت لا يمكنك التدارك والتلافي فالموازين مرفوعة ليوم الحساب وفيه الثواب والعقاب فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وما ادريك ماهية نار حامية **تتمة** واما القول في ميزان الاعمال فاعلم ان لكل عمل من الاعمال البدنية تاثيرا في النفس فان كان من باب الحسنات والطاعات كالصلوة والصيام والحج والزكوة والجهاد وغيرها فله تاثير في تنوير النفس وتخليصها من اسر الشهوات وتطهيرها عن غواسق الهيولانيات وجذبها من الدنيا الى الاخرى ومن المنزل الادنى الى المحل الاعلى فلكل عمل منها مقدار معين من التاثير في التنوير والتهذيب اذا تضاعفت وتكثرت الحسنات فبقدر تكثرها وتضاعفها يزداد مقدار التاثير والتنوير وكذلك لكل عمل من الاعمال السيئة قدرا معينا من التاثير في اظلام جوهر النفس وتكثيفها وتكديرها وتعليقها بالدنيا وشهواتها وتقييدها بسلاسلها واغلالها فاذا تضاعفت المعاصي والسيئات ازدادت الظلمة والتكثيف شدة وقدرا وكل ذلك محجوب عن مشاهدة الخلق في الدنيا وعند قيام الساعة وارتفاع الحجب ينكشف لهم حقيقة الامر في ذلك ويصادف كل احد مقدار سعيه وعمله ويرى رجحان احدى كفتي ميزانه وقوة مرتبته نور طاعته او ظلمة كفرانه وبالجملة كل احد من افراد الناس في مدة حيوته لم ينفك عن اعمال اما حسنات او سيئات او مختلفات فاذا جمع يوم القيمة حاصل متفرقات حسناته او سيئاته كان اما لاحدهما الرجحان اولا فعلى الاول يكون من اهل السعادة ان كان الرجحان للحسنة ومن اهل الشقاوة ان كان للسيئة وعلى الثاني يكون متوسطا بين الجانبين حتى يحكم الله فيه اما ان يعذب واما ان يتوب عليه لكن جانب الرحمة ارجح نظرا الى الجواد المطلق وهذه الاقسام الثلثة انما تعتبر بالقياس الى الاعمال وفي الوجود قسم اخر ارفع من الكل وهم الذين استغرقت ذواتهم في شهود جلال الله ولا التفات لهم الى عمل صالح او سيئ فكفروا كفتي ميزانهم وخلصوا من عالم الموازين والاعمال والانحراف فيها والاعتدال الى عالم المعارف والاحوال ومطالعة انوار الجمال والجلال فنقول من الراس كل احد ما لم يخلص بقوة اليقين ونور الايمان والتوحيد عن قيد الطبيعة واسر الدنيا فذاته مرهونة بعمله فهو بحسب مزاولة الاعمال والافعال وثمراتها ونتائجها وتجاذبها للنفس الى شئ من الجانبين بمنزلة ميزان ذي كفتين احدى كفتيه تميل الى الجانب الاسفل اعني الجحيم بقدر ما فيها من متاع الدنيا الفانية و الاخرى تميل الى الجانب الاعلى ودار النعيم بقدر ما فيها من متاع الآخرة ففي يوم العرض الاكبر اذا وقع التعارض بين الكفتين والتجاذب الى الجنبتين فالحكم لله العلي الكبير على كل احد في ادخاله احدى الدارين دار النعيم ودار الجحيم بترجيح احدى كفتيه واعلم ان كفة الحسنات في جانب اليمين وهو جانب الشرق وكفة السيئات في جانب الشمال وهو جانب الغرب ثم لا يذهب عليك انه اذا وقع الترجيح ونفذ الحكم وقضي الامر تصير الكفتان في حكم واحدة في المشرقية والمغربية واليمينية والشمالية والجنانية والجهنمية لغلبة احديهما على الاخرى بحيث يجعلها مقهورة مطموسة فاهل السعادة يصير كلتا يديهم يمينية وكلتا يدي اهل الشمال تصير شمالية فافهم

فصل في الاشارة الى طوائف الناس يوم القيمة قد علمت ان اهل الاخرة على الاجمال ثلثة اقسام المقربون والسعداء من اصحاب اليمين والاشقياء وهم اصحاب الشمال وهم من جهة الحساب صنفان احدهما يدخلون الجنة ويرزقون من نعيمها بغير حساب وهم ثلثة اقوام منهم المقربون الكاملون في المعرفة والتجرد لانهم لتنزههم وارتفاع مكانتهم عن شواغل الكتاب والحساب يدخلون الجنة بغير حساب كما قال تع في حق امثالهم ما عليك من حسابهم من شئ ولا من حسابك عليهم من شئ ومنهم جماعة من اصحاب اليمين لم يقدموا في الدنيا على معصية ولم يقترفوا سيئة ولم يريدوا علوا في الارض ولا فسادا لصفاء ضمائرهم وسلامة فطرهم عن رين المعاصي وقوة نفوسهم على فعل الطاعات فهم ايضا يدخلون الجنة بغير حساب كما قال تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين ومنهم جماعة نفوسهم ساذجة وصحائف اعمالهم

خالية عن آثار السيئات والحسنات جميعاً فلهم حالة امكانية فينالهم الله برحمة منه وفضل لم يمسسهم سوء العذاب لان جانب الرحمة ارجح من
جانب الغضب والامكان مصحح للقبول مع عدم المنافي والواهب جواد كريم فهؤلاء ايضا يدخلون الجنة بغير حساب وقد قال وما انا بظلام للعبيد
وقال سبقت رحمتي غضبي وقال ورحمتي وسعت كل شيء واما الصنف الاخر وهم اهل العقاب في الجملة فهم ايضا ثلثة اقوام منهم قوم
صحيفة اعمالهم خالية من العمل الصالح ولا محالة يكونون محضة كفاراً فيدخلون جهنم بلا حساب ومنهم قوم صدر منهم بعض الحسنات لكن وقع في
حقهم قوله تع حبط ما صنعوا وباطل ما كانوا يعملون وقوله وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً ومنهم قوم هم في الحقيقة من
اهل الحساب حيث خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً فهؤلاء قسمان احدهما من نوقش في حسابه بكل دقيق وجليل لانه بهذه المثابة كان في
الدنيا وعاشر مع الخلائق وكان يستوفي حقه في المعاملات معهم من غير مسامحة فيعامل معه في الاخرة مثل ما عامل مع الخلق في الدنيا والقسم
الثاني وهم الذين كانوا يخافون سوء الحساب ويشفقون من عذاب يوم القيمة فهؤلاء لا يناقش معهم في موقف الحساب فكيف يعذبون ويكونون
في مقام العذاب **فصل** في احوال تعرض يوم القيمة اذا ظهر نور الانوار وانكشف عند ارتفاع الحجب جلال وجه الله القيوم وغلب
سلطان الاحدية باضمحلال الكثرة واشتدت جهات الفاعلية والتاثير بزوال الحواجز وخروج المستعدات من القوة الى الفعل وانتهاء
الحركات الى غاياتها وبروز الحقائق من مكامن غيبها وحجب موادها وامكاناتها الى مجالي ظهوراتها انخرط كل ذي مبدء في مبدئه ورجع
كل شيء الى اصله وعاد كل ناقص الى كماله وانتهى الامر كله الى الله كما قال ولله ميراث السموات والارض وقوله الا الى الله تصير الامور فلا
يملك احد شيئاً الا باذن الله كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فاذا اتصل كل فعل بفاعله والتحق كل فرع باصله وكل جسم
منقبض مع مقبضه لم يبق لانوار الكواكب عنده للنشؤ ظهور واذا النجوم طمست ولا لاجرامها وضع وقدر واذا الكواكب انتثرت وزال
ضوء الشمس وانكدر نور الكواكب اذا الشمس كورت ومحي نور القمر وخسف القمر ولم يبق بعد ومباينة مكان ووضع بين المنير والمستنير
وجمع الشمس والقمر واتحدت النفوس بالارواح وزالت المباينة بين الاشباح والارواح ولهذا يكون ابدان اهل الجنة بصورة نفوسها
كالشخص وظله ورجعت السموات والارض الى ما كانتا عليه قبل انفتاقهما من الرتق فعادتا الى مقام الجمعية المعنوية حيث كانتا رتقاً
من هذه التفرقة من حيث هذا الوجود الطبيعي فعادتا كما كانتا رتقاً بعد الفتق وكذا العناصر الاربعة يصير كلها عنصراً واحداً مظلماً لا يرون فيها
شمساً ولا زمهريراً والجبال لكونها متكونة من الرمال فعادت كما كانت عليه في شهود الاخرة ويسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي
نسفاً فيذرها قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عوجاً ولا امتاً وينقلب كل العنصريات ناراً واحدة غير هذه النار الاسطقسية ويصير الهيولى
كلها بحراً مسجوراً واذا البحار سجرت كما وقعت الاشارة في حق آل فرعون بقوله اغرقوا فادخلوا ناراً وبالجملة يتصل البر بالبحر ويتحد الفوق
والتحت وتزول الابعاد والاحجام وترتفع الحواجز والحوائل وترق الحجب لاهل البرازخ وموقف الاشهاد يوم تبلى السرائر يوم يقوم الاشهاد
ويقام الخلائق عن مكامن الحجب الى موقف كشف الاسرار لقوله وقفوهم انهم مسئولون والمخلصون من محابس الاشباح والارواح يتوجهون
الى الحضرة الالهية لقوله فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون قال بعض العرفاء المكاشفين اذا اخرجت الارض اثقالها حتى لا يبقى
فيها شيء اختزن ينتحي بها الى الظلمة التي هي دون المحشر كما قال وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة فتمد مد الاديم وتبسط فلا ترى
فيها عوجاً ولا امتاً وهي الساهرة اذ لا نوم فيها كما قال فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة ويرجع ما تحت مقعر فلك الكواكب جهنم
وسميت بهذا الاسم لبعد قعرها يقال بئر جهنام اي بعيدة القعر ويوضع الصراط من الارض علواً الى سطح فلك الكواكب وهو فرش الكرسي
من حيث باطنه اذ كل امور الاخرة يقع في باطن حجب الدنيا ولذلك قيل ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن ويوضع الموازين في ارض
المحشر لكل مكلف ميزان يخصه بعد الميزان العام قوله والوزن يومئذ الحق واما الموازين الخاصة فيجعل فيها الكتب والصحائف ويوزن بها
كما يوزن ههنا الصور العلمية والافكار النظرية بعلم القسطاس ليظهر من صحيحها من فاسدها وحقها من باطلها واخر ما يوضع في الميزان
قول العبد الحمد لله ولذلك قال رسوله صلى الحمد لله ملأ الميزان ولكفة ميزان كل احد بقدر اعماله وافعاله ويحسبها يكون ثقلها وخفتها
فكل ذكر وقول يدخل في الميزان الاقول لا اله الا الله لان كل عمل له مقابل في عالم التضاد وليس للتوحيد مقابل الا الشرك وهما لا يجتمعان
في ميزان واحد لان اليقين الدائم كما لا يجامع ضده كذلك لا يتعاقبان على موضوع واحد فليست للكلمة ما يقابلها ويعادلها في الكفة
الاخرى فلا يرجح عليها شيء بالضرورة كما يدل عليه حديث صاحب السجلات واما المشركون فلا ميزان لهم في ذلك اليوم لان اعمالهم
محبوطة ولذا قال تع ولا نقيم لهم يوم القيمة وزناً وضرب سور يسمى الاعراف بين الجنة والنار وجعل مكاناً لمن اعتدلت كفتا ميزانه

ووقعت الحفظة بايديهم الكتب التي كتبوها في الدنيا من افعال المتكلفين واقوالهم ليس فيها شيء من الاعتقادات القلبية ولهذا قال سبحانه وكل شيء فعلوه في الزبر ولم يقل علموه فعلقوها في اعناقهم وايديهم كما في قوله وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وقال ووفيت كل نفس ما عملت وهو اعلم بما يعملون فمنهم من اخذ كتابه بيمينه ومنهم من اخذه بشماله ومنهم من اخذه وراء ظهره وهم الذين نبذوا الكتاب في الدنيا وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا وليس اولئك الا ائمة الضلال ويأتي مع كل انسان قرينه من الملائكة والشياطين لقوله تع وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد لان كل نفس لها قوى محركة واخرى مدركة فمبدأ قواها المحركة هو المسمى بالسائق سواء كان ملكا او شيطانا ومبدأ قواها المدركة هو المسمى بالشهيد كذلك قوله اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد ثم ياتي الله عز وجل على عرشه والملائكة تحمل ذلك العرش فيضعونه في تلك الارض المشرقة بنور ربها لقوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقضي بينهم بالحق والجنة عن يمين العرش والنار من الجانب الاخر وتاتي ملائكة السموات ملائكة كل سماء على حدة في صف متميزة عن ملائكة سماء اخرى وعن غيرهم فيكون سبعة صفوف والروح الاعظم قائم مقدم الجماعة ثم يجاء بالكتب والصحف المنزلة على الانبياء ويوضع هناك كما قال واشرقت الارض بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضي بينهم بالحق ويجتمع كل امة برسولها من آمن منهم ومن كفر ويحشر الافراد والانبياء من غير رسالة بمعزل من الناس بخلاف الرسل فانهم اصحاب العساكر فلهم مقام يخصهم دون غيرهم من الانبياء والاولياء ع وقد غلبت في ذلك اليوم الهيبة الالهية وغلبت على قلوب اهل الموقف من انسان وملك وجن فلا يتكلمون الا همسا ويرفع الحجب بين الله وبين عباده وهو معنى كشف الساق قوله تع يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يبقى احد على اي حال كان الا يسجد السجود المعهود ومن سجد اتقاء ورياء خر على قفاه وهذه السجدة يرجح ميزان اصحاب الاعراف لا لانها سجدة تكليف كما ظن لان دار التكليف هي الدنيا لا غير بل لانها سجدة ذاتية صدرت عن فطرة من غير رياء وغرض وقد مر ان جانب الرحمة ارجح اذا بقي التقابل على فطرته الذاتية ومرتبة امكانه الذاتي من غير انحراف عن سنن الحق ولا تغير في خلق الله الا على سبيل الاستكمال فيه ويحضر جهنم في العرصات على صورة بعير غضبان وجيء يومئذ بجهنم يتذكر الانسان ويشاهدها اهل الموقف بالعيان وبرزت الجحيم لمن يرى فيطلع الخلائق من هول مشاهدتها على فنائهم ويفزعون الى الله ولولا ان حبسها الله برحمته لاحرقت السموات والارض والموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق باحد طرفي التضاد يقام بين الجنة وهي دار الحيوة والنار وهي دار الهلاك والبوار في صورة كبش املح ويذبح بشفرة يحيى وهو اسم لصورة الحيوة الباقية في المستقبل بامر جبرئيل مبدأ الحيوة ومحيي الاشباح بالارواح باذن الله ليظهر حقيقة البقاء الابد بموت الموت وحيوة الحيوة وينادي منادي الحق يا اهل الجنة خلود بلا موت ويا اهل النار خلود بلا موت وان كانت حيوتهم ممزوجة بالموت لقوله تع لا يموت فيها ولا يحيى وليس في النار في ذلك الوقت الا اهل النار الذين هم اهلها وذلك يوم الحسرة لانه حسر ظهر للجميع صفة خلودهم الدائم لكل طائفة فيما هي من اهلها من الدار فاما اهل الجنة اذا راوا الموت سروا سرورا عظيما فيقولون بارك الله لنا فيك لقد خلصتنا من دار الدنيا الفانية وكنت خير وارد علينا وخير تحفة اهداها الله سبحانه لقول النبي ص الموت تحفة المؤمن واما اهل النار وهم اهل الدنيا خاصة اذا ابصروه يفزعون ويقولون لقد كنت شر وارد علينا حلت بيننا وبين ما كنا فيه من الخير والدعة ثم يقولون لعسى ان تميتنا فنستريح مما نحن فيه من المصيبة والعذاب ثم يغلق ابواب النار غلقا لا فتح بعده وتطبق على اهلها ويدخل بعضها على بعض ليعظم انضغاطها على اهلها ويرجع اسفلها اعلاها واعلاها اسفلها ويرى الناس والشياطين فيها كقطع اللحم في القدر اذا كانت تحتها النار العظيمة تغلي كغلي الحميم فتدور بمن فيها علوا وسفلا كلما خبت زدناهم سعيرا بتبديل الجلود وتشاهد يومئذ نار جهنم ويرى بعين اليقين كما قال تع ثم لترونها عين اليقين وان وقودها الناس والحجارة اي من جحود الانسانية الى حد الجمادية داخلة في وقودها وهي نار ياكل بعضها بعضا ويصول بعضها على بعض وهي نار تذر العظام رميما وهذه النار غير النار على الافئدة فان هذه قد تخبو وذلك بالنوم الذي قد يقع لاهل العذاب فيخفف عنهم من الالام التي هم فيها لكنه بحيث يشير اليه قوله كلما خبت زدناهم سعيرا والاية تدل على نار محسوسة لقبولها الزيادة والنقصان فان النار الحقيقية لا تقبل هذا الوصف ويحتمل ان يكون المراد كلما خبت النار المسلطة على اجسامهم بنوم وشبهه زدناهم سعيرا بانتقال العذاب الى بواطنهم وهو التفكر في الفضيحة والهول يوم القيمة وهو اشد من العذاب الجسماني واعلم ان في القيمة مواقف ومقامات مثل الصراط والعرض واخذ الكتب ووضع الموازين والاعراف وابواب الجنة وابواب النار اما العرض فهو مثل عرض الجيش ليعرف اعمالهم في الموقف وهو مجمع الخلائق لان حجب الازمنة وتغاير الامكنة مرتفعة في ذلك العالم فالجميع مع اختلاف

ازمنتهم وامكنتهم في الدنيا حاضرون هنالك في عرصة واحدة في يوم واحد قال ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم وسئل
عنه عن قوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا فقال ذلك هو العرض فان من نوقش في الحساب عذب وكما يعرف الاخبار عند عرض الجيش برقيهم
ولباسهم فيعرف الناس هنالك بوجوههم وسيماهم وعلى صور نياتهم واخلاقهم كما مر تحقيقه فيعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والاقدام
كحال الاسارى والدواب ههنا واما الكتب فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا وهو المؤمن
السعيد لان كتاب نفسه من جنس الالواح العالية والصحف المكرمة المرفوعة واما من اوتي كتابه بشماله وهو المنافق الشقي لان كتابه من جنس
الصحائف السفلية والكتب الحسية المغلوطة القابلة للاحراق كما قال تعالى ان كتاب الفجار لفي سجين واما الكافر فلا كتاب له والمنافق
لكنه استعداده سئل عنه الايمان وما قبل منه الاسلام كما قبل من عوام اهل الاسلام ويقال في حقه انه كان لا يؤمن بالله العظيم
ويدخل فيه المعطل والمشرك والجاحد المتكبر على الله ويكون المنافق في باطنه واحدا من هذه الثلاثة ولا ينفع له صورة الاسلام كما
ينفع للضعفاء والعوام لما ذكرنا واما من اوتي كتابه وراء ظهره فهم الذين اوتوا الكتاب فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا
فاذا كان يوم القيمة قيل له خذه من وراء ظهرك اي من حيث نبذته فيه في حيوتك الدنيا كما في قوله تعالى قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا
وهو كتابه المنزل عليه بواسطة الرسول لا كتاب الاعمال فانه حين نبذوه وراء ظهره ظن ان لن يحور اي جزم واما الموازين فقد مر بيانها
على قدر ما تيسر لنا في حقيقة معناها واما الصراط فقد علمت انه طريق الحق وطريق الجنة وانه يتسع في حق البعض ويضيق في حق البعض
وهو ههنا معنوي وفي الاخرة له محسوسة والناس بعضهم سائر وعلى الصراط المستقيم وبعضهم منحرفون عنه الى طريق الجحيم قال تعالى
وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ولما تلى رسول الله هذه الاية خط خطا وخط عن جنبيه خطوطا
اخرى فالمستقيم هو صراط التوحيد الذي سلكه جميع الانبياء واتباعهم والمعوجة هي طرق اهل الضلال وتوابع الشيطان والمنافق لا قدم
له على صراط التوحيد وله قدم على صراط الوجود والمعطل لا قدم له على صراط الوجود ايضا بحسب ما هو انسان وانما له قدم عليه بما هو حيوان
ودابة لقوله تعالى ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها والموحد وان كان فاسقا لا يخلد في النار بل يمسك على الصراط ويسال ويعذب هنالك
وهو على متن جهنم غائب فيها والكلاليب التي فيه يمسكهم عليه ولما كان الصراط في النار وما ثم طريق الى الجنة الا عليه قال تعالى وان منكم
الا واردها كان على ربك حتما مقضيا وهذه الكلاليب والخطاطيف كما ورد في الحديث هي صورة تعلقات الانسان بالدنيا والقيود
الدنيوية المانعة لسلوك طريق الحق يمسكهم يوم القيمة على الصراط فلا ينهضون الى الجنة ولا يقعون ايضا في النار لاجل قوة الايمان
ونور التوحيد حتى يدركهم الشفاعة لمن اذن له الرحمن فمن تجاوز ههنا تجاوز الله عنه ومن انظر معسرا انظره الله ومن عفى عن اخيه عفى الله
عنه ومن استقصى حقه ههنا من غير تسامح استقصى الله حقه هنالك ومن شدد على هذه الامة شدد الله عليه كما ورد في الحديث انما
هي اعمالكم ترد عليكم فالزموا مكارم الاخلاق فان الله يعاملكم بما عاملتم به عباده واما الاعراف فهو سور بين الجنة والنار له باب
باطنه وهو ما يلي الجنة فيه الرحمة وظاهره وهو ما يلي النار من قبله العذاب يكون عليه من تساوت كفتا ميزانه فهم ينظرون بعين الى الجنة
وبعين اخرى الى النار وما لهم رجحان بما يدخلهم الله احد الدارين قال تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم الايات وقد يقال
للاعراف واصحابه معنى اخر وهو ايضا يقرب من هذا المعنى عند التامل فان احوال العرفاء الكاملين ما داموا في هذه الحيوة الطبيعية تشبه
حال القوم في الاخرة استوت حسناتهم وسيئاتهم فانهم من جهة علمهم وعرفانهم ورفع حجابهم البدني كادوا ان يكونوا في نعيم الجنة ومن جهة
كثافة اجسادهم المادية وبقاء حيوتهم الدنيوية منعوا عن تمام الوصول وكمال الروح فلهم حالة متوسطة ولكنهم بحسب جوهر ذاتهم ورتبة
نفوسهم العالية في مكان عال مرتفع والاعراف في اللغة جمع عرف بمعنى مكان عال مرتفع لانه بسبب ارتفاعه يصير اعرف مما انخفض منه
ومنه يقال عرف الفرس وعرف الديك وللمفسرين في معنى الاعراف قولان الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان المراد منه اعلى ذلك السور
المضروب بين الجنة والنار وهو المروي عن ابن عباس وروي عنه ايضا انه قال الاعراف شرف الصراط والثاني عن الحسن والزجاج ان قوله
وعلى الاعراف اي على معرفة اهل الجنة واهل النار رجال يعرفون كلا من اهل الجنة واهل النار بسيماهم فقيل للحسن هم قوم استوت حسناتهم
وسيئاتهم فضرب على فخذه ثم قال هم قوم جعلهم الله على تعرف اهل الجنة واهل النار يميزون البعض عن البعض والله لا ادري لعل بعضهم
معنا اما القائلون بالقول الاول فقد اختلفوا في ان الذين هم على الاعراف منهم على اقوال احدها انهم الاشراف واهل الطاعة من الناس
وثانيها انهم الملائكة يعرفون اهل الدارين وثالثها انهم الانبياء اجلسهم الله على اعالي ذلك السور تمييزا لهم عن سائر اهل الموقف وليكونوا

مطلعين على اهل الجنة واهل النار ومقادير ثوابهم وعقابهم ورابعها انهم يكونون فى الدرجة السافلة من اهل الثواب وخامسها انهم هم الشهداء وهذا الوجه باطل لانه تعالى خص اهل الاعراف بانهم يعرفون كلا من السعداء والاشقياء والشهيد لا يلزم ان يكون عارفا بهذا الفرقة ولو كان المراد انهم يعرفون اهل الجنة بكون وجوههم ضاحكة مستبشرة واهل النار بسواد وجوههم وزرقة عيونهم لما بقى لاهل الاعراف اختصاص بهذه المعرفة لان جميع الخلق فى القيمة يعرفون هذه الاحوال ولما بطل هذا الوجه والذى قبله لان اهل السافلة انزل حالا من ان يكونوا من اهل المعرفة وكذا الوجه الثانى لانه تعالى وصفهم بكونهم رجالا والوصف بالرجولية انما يحسن فى الموضع الذى يحصل فيه التقابل بينها وبين الانوثية والملائكة ليسوا كذلك فثبت ان المراد بقوله يعرفون كلا بسيماهم هو انهم كانوا يعرفون فى الدنيا اهل الخير والايمان واهل الشر والطغيان فهو تعالى اجلسهم على الاعراف وهى الامكنة العالية الرفيعة بحسب مقامهم ومرتبتهم ليكونوا مطلعين على الكل شاهدين على كل احد من الفريقين بما يليق به ويعرفون ان اهل الثواب وصلوا الى الدرجات واهل العقاب الى الدركات لا يقال ان هذا الوجه غير صحيح ايضا لانه تعالى وصفهم انهم لم يدخلوها اى الجنة وهم يطمعون فى دخولها وهذا الوجه لا يليق بالانبياء ومن يجرى مجراهم لانا نقول كونهم غير داخلين فى الجنة فى اول الامر لا يقدح فى كمال شرفهم وعلو درجتهم واما قوله وهم يطمعون فالمراد من هذا الطمع اليقين الا ترى ان الله تعالى قال حكاية عن الخليل ع والذى اطمع ان يغفر لى خطيئتى يوم الدين ولا شك ان ذلك الطمع يقين فكذا ههنا وبالجملة وصفه تعالى اهل الاعراف بما وصفه من كونهم جالسين على مكان عال رفيع وكونهم عارفين كلا من الفريقين بسيماهم يدل على تشريف عظيم لهم ومثل هذا التشريف لا يليق الا بالاشراف دون من استوت حسناته مع سيئاته فظهر ان الاولى والارجح هو القول الثانى ويؤكده ما رواه الشيخ محمد بن يعقوب الكلينى عن ابى عبد الله ع انه جاء ابن الكوا الى على ع وسئله عن قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم فقال ع ونحن على الاعراف نعرف انصارنا بسيماهم ونحن الاعراف الذى لا يعرف الله عز وجل الا بسبيل معرفتنا فلا يدخل الجنة الا من عرفناه ولا يدخل النار الا من انكرناه فهذه جملة من احوال يوم القيمة وقد ورد من الاخبار فى ذلك اليوم ما ورد ودونوا ونحن اوضحنا بعضا منها بحسب ما تبلغ اليه طاقتنا وينال جهدنا ومفتاح هذه المعارف معرفة النفس لانها المنشأ والموضوعة لامور الاخرة وهى بالحقيقة الصراط والكتاب والميزان والاعراف والجنة والنار كما وقعت الاشارة اليه فى احاديث ائمتنا ع فقد روى ابن بابويه فى كتاب معانى الاخبار وكتاب التوحيد عن ابى عبد الله ع انه سئل عن معنى الصراط المستقيم قال هو امير المؤمنين ع وروى عن سيد العابدين على بن الحسين ع انه قال نحن ابواب الله ونحن الصراط المستقيم وعن جعفر بن محمد قال قول الله عز وجل صراط الذين انعمت عليهم يعنى محمدا وذريته وعن هشام بن سالم قال سئلت ابا عبد الله ع عن قول الله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة ولا تظلم نفس شيئا قال هم الانبياء والاوصياء والمراد بالكتاب فى قوله تعالى ان كتاب الابرار لفى عليين ان كتاب الفجار لفى سجين هو نفوس الابرار ونفوس الفجار كما سبق ومما دل عليه ايضا قول امير المؤمنين ع وانت الكتاب المبين الذى باياته يظهر المضمر وقوله دواؤك فيك ولا تشعر وداؤك منك ولا تبصر دال على ان محل نعيم الجنة ولذاتها وعذاب النار وعقوباتها انما هى النفس الانسانية **فصل** فى بيان ماهية الجنة والنار اما الجنة فهى كما دل عليه الكتاب والسنة مطابقا للبرهان والكشف دار البقاء ودار السلام لا موت فيها ولا هرم ولا سقم ولا غم ولا هم ولا دثور ولا زوال وهى دار المقامة والكرامة لا يمس اهلها فيها نصب ولا لغوب لهم فيها ما تشتهى الانفس وتلذ الاعين وهم فيها خالدون وانها دار اهلها جيران الله واولياؤه واحباؤه واهل كرامته وانهم على مراتب متفاضلة منهم المتنعمون بتسبيح الله وتقديسه وتكبيره فى جملة ملائكته المقربين ومنهم المتنعمون باللذات المحسوسة كانواع الماكل والمشارب والفواكه والارائك ونكاح حور العين واستخدام الولدان المخلدين والجلوس على النمارق والزرابى ولبس السندس والحرير والاستبرق وكل منهم انما يتلذذ بما يشتهيه ويريد على حسب ما تعلقت به همته واما النار فهى دار اهلها الهوان والانتقام واحزان والام وجوع وعطش ومجدد عذاب وتبدل جلود لا يموتون فيها ولا يحيون لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها واهل النار حقا هم المشركون والكفار وجوههم مسودة واما المذنبون من اهل التوحيد فانهم يخرجون منها بالرحمة التى تدركهم والشفاعة التى تنالهم وفى الرواية التى عن ائمتنا ع انه لا يصيب احدا من اهل التوحيد الم فى النار اذا دخلوا وانما يصيبهم الله الالام عند الخروج منها فتكون تلك الالام جزاء بما كسبت ايديهم وما الله بظلام للعبيد وهذه الرواية مطابقة لاصولنا العقلية لان العارف بالتوحيد يكون نفسه منورة بنور الحق واليقين مرتفعة عن العالم الاسفل الى مقام العلويين والنار لا يدخل فى محل المعرفة والايمان وانما سلطانها على الجلود والابدان كما ورد فى الحديث النار لا تاكل محل الايمان فاهل النار بالحقيقة هم المشركون والكفار لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا الا حميما وغساقا

وان استطعموا اطعموا من الزقوم وان استغاثوا اغيثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا ينادون من مكان بعيد ثم قيل لهم
اخسئوا ولا يكلمون ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك قال انكم ماكثون ومما يجب عليك ان تعلم ان الجنة التي خرجت منها ابونا آدم وزوجته لاجل
خطيئتهما وهي جنة الارواح المسماة عند اهل المعرفة والشريعة موطن العهد ومنشأ اخذ الذرية هي غير الجنة التي وعد المتقون وهي جنة
البرزخ لان هذه لا يكون لكل احد الا بعد انقضاء حيوته الدنيوية بموته وللكل الا بعد خراب الدنيا وبوار السماوات والارض وانتهاء الحركات
وبلوغ الغايات وان كانتا متفقتين في الحقيقة والمرتبة الوجودية لكونهما جميعا دار الحيوة الذاتية والوجود الادراكي الصوري من غير تجدد ولا
دثور ولا انقطاع ولا انتضاد ولا تزاحم وبيان ذلك ان المبادي الوجودية والغايات متحادية متماكسة في الترتيب وان الموت كما علمت ابتداء
حركة الرجوع للنفوس الآدمية الى الله تعالى كما ان الحيوة الطبيعية انتهاء حركة النزول لها من عنده وقد شبهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين
النزولية والصعودية بالقوسين من الدائرة اشعارا بان الحركة الثانية الرجوعية انعطافية غير مارة على الاولى وان لكل درجة من درجات
القوس الصعودية بازاء مقابلها من القوس النزولية لا عينها وان كانتا من جنس واحد فاذا علمت هذا فاعلم ايضا ان الجنة جنتان جنة محسوسة
وجنة معقولة كما قال سبحانه ولمن خاف مقام ربه جنتان ... فيهما من كل فاكهة زوجان وقد علمت في الفن الكلي اثبات العالم العقلي المشتمل
على الصور العقلية والمثل النورية المطابقة لجميع الانوار الخارجية وكذا علمت اثبات العالم الصوري الحسي المشتمل على الصور الحسية المجردة عن
المادة الكائنة الفاسدة الموضوعة في الجهات فالجنة المحسوسة لاصحاب اليمين والمعقولة للمقربين وهم العليون وكذا النار نار ان نار محسوسة
ونار معنوية فالمحسوسة للكفار والمعنوية للمنافقين المتدبرين المحسوسة للابدان والمعنوية للقلوب وكل من الجنة والنار المحسوستين عالم
مقدار احديهما صورة رحمة الله والاخرى صورة غضبه لقوله ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى وكما ان الرحمة ذاتية والغضب عارض
كما يعلم بالبرهان ويدل عليه قوله سبقت رحمتي غضبي وقوله ورحمتي وسعت كل شيء فكذلك خلق الجنة بالذات وخلق النار بالعرض
وبحث هذا سر وقد علمت ان ليس للآخرة مكان في هذا العالم لا في علوه ولا في سفله لان جميع ما في امكنة هذا العالم متجددة داثرة
فانية وكل ما هو كذلك فهو من الدنيا والآخرة عقبى الدار ليست دار البوار وهي في داخل هذا العالم وفي باطن حجب السموات والارض ومنزلتها
من الدنيا منزلة الجنين من رحم الام كما مر ولكن لكل من الجنة والنار مظاهر ومرائي في هذا العالم بحسب دقايقها ونشآتها الجزئية وعلى ذلك يحمل
الاخبار الواردة في تعيين بعض الامكنة لاحديهما كما وقع في قوله ص ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة وقوله قبر المؤمن روضة من رياض
الجنة وقبر المنافق حفرة من حفر النيران وما روي ان في جبل اروند عينا من عيون الجنة وروي عن ابي جعفر ع ان لله جنة خلقها في المغرب وماء
فراتكم هذه يخرج منها واليها يخرج ارواح المؤمنين من حفرهم عند كل مساء وصباح فتسقط على ثمارها وتاكل منها وتتنعم فيها وتتلاقى
وتتعارف فاذا طلع الفجر هاجت من الجنة فكانت في الهواء فيما بين الارض والسماء تطير ذاهبة وجائية وتعهد حفرها اذا طلعت الشمس وان لله
نارا في المشرق خلقها ليسكنها ارواح الكفار ويأكلون من زقومها ويشربون من حميمها ليلهم فاذا طلع الفجر هاجت الى واد باليمن يقال له
برهوت اشد حرا من نيران الدنيا كانوا فيها يتلاقون ويتعارفون واذا كان المساء عادوا الى النار فهم كذلك الى يوم القيمة وروى ايضا في كتاب
الكافي عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع انا نتحدث عن ارواح المؤمنين انها في حواصل طير خضر ترعى في الجنة وتأوي الى قناديل تحت العرش
فقال ع لا اذن ما في حواصل طير قلت فاين هي قال في روضة كهيئة الاجساد في الجنة وفيه ايضا عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص شر
اليهود يهود بيسان وشر النصارى نصارى نجران وشر ماء على وجه الارض ماء برهوت وهو واد بحضرموت ترد عليه هام الكفار وصداهم
وفي كثير من الاخبار ما يدل على ان الجنة في السماء قال مجاهد في قوله وفي السماء رزقكم وما توعدون هو الجنة والنار ومثله عن الضحاك ويروى
عن عبد الله بن سلام انه قال ان اكرم خلق الله ابو القاسم وان الجنة في السماء واما انها في اي سماء فالمشهور انها في السماء السابعة وهل المروي
عن ابن عباس قال مجاهد قلت لابن العباس اين الجنة فقال فوق سبع سموات قلت فاين النار قال تحت ابحر مطبقة ويدل على هذا ما روي
في حديث المعراج الثابت في صحاحهم ان السدرة في السماء السابعة اذ نزل في الكتاب المجيد ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها
جنة المأوى وروي عن عبد الله بن مسعود انه قال الجنة في السماء الرابعة فاذا كان يوم القيمة جعلها الله حيث يشاء وروي عن عبد الله
بن عمر انه قال الجنة مطوية معلقة بقرون الشمس تنشر في كل عام مرة وان ارواح المؤمنين في طيور كالزرازير يتعارفون من ثمر الجنة ويقرب من هذا
كلام بعض القدماء من اهل الحكمة ان الارواح تهبط الى هذا العالم من اشعة الشمس وفي بعض الاخبار ما يدل على انها في السماء الدنيا ويدل له
ما روي في حديث المعراج انه ص راى في السماء الدنيا آدم ابا البشر وكان عن يمينه باب يأتي من قبله ريح طيبة وعن شماله ريح منتنة فاخبر

جبرئيل ع ان احدهما هو الجنة والاخر هو النار وفي بعض الاخبار ما يدل انهما في بعض اودية الارض وذلك ما يروى ايضا في حديث المعراج انه لما مر قبل انتهائه الى بيت المقدس بواديا وجد ريحا باردة طيبة وسمع صوتا فقال لجبرئيل هذا صوت الجنة يقول كذا ومن الاخبار ما يدل على ان الجنة كينونة في الارض في بعض الاوقات كما روي في حديث صلوة الكسوف اذ روي انه قال ص ما شيء توعدونه الا وقد رايته في صلوتي هذه لقد جيء بالنار وذلك حين رايتموني تاخرت مخافة ان يصيبني من فوحها الحديث الى ان قال ثم جيء بالجنة وذلكم حين رايتموني تقدمت حتى قمت في مقامي ولقد مددت يدي وانا اريد ان اتناول من ثمرها لتنظروا اليه ثم بدا لي ان لا افعل هذا الحديث مما رواه مسلم في كتابه وحكى بعضهم انه لما راى ص جهنم وهو في صلوة الكسوف جعل يتقي حرها عن وجهه بيده وثوبه ويتاخر عن مكانه ويتضرع ويقول الم تعدني يا رب انك لا تعذبهم وانا فيهم الم الوحي حجبت عنه اراد قوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وروى ايضا انه ع صلى يوما الصلوة ثم رقى المنبر فاشار بيده قبل قبلة المسجد فقال قد رايت الان منذ صليت لكم الصلوة الجنة والنار ممثلتين من قبل هذا الجدار فلم اركاليوم في الخير والشر رواه البخاري واما النار فالمشهور في السنة الجمهور انها في الارض السابعة ومن الاخبار ما يدل على انها في السماء كما نقلنا روايته عن مجاهد والضحاك في تفسير قوله وفي السماء رزقكم وما توعدون وكما روي في حديث المعراج انه ص راى في السماء الدنيا مالكا خازن النار وفتح له طريقا من طرق النار لينظر اليها حتى ارتقى اليه من دخانها وشررها وما عن يساره من الباب ومن الاخبار ما يدل على انها في البحر منها ما روي عن امير المؤمنين ع انه سئل يهوديا اين موضع النار في كتابكم قال في البحر قال ع ما اراه الا صادقا لقوله تعالى والبحر المسجور ويروى ايضا في التفاسير ان البحر المسجور هو النار ومنها ما رواه احمد بن حنبل في مسنده عن رسول الله ص انه قال البحر هو جهنم ومنها ما يروى عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله ص لا يركبن رجل بحرا الا غازيا او معتمرا فان تحت البحر نارا او تحت النار بحرا ومنها ما اورده الثعلبي في تفسيره عن رسول الله ص انه قال البحر نار في نار ومنها ما مر ذكره نقلا عن مجاهد عن ابن عباس ان النار تحت بحر اسمه قس ومن ورائه بحر اسمه الاصم ومن ورائه بحر اسمه مطبقه ومن ورائه بحر اسمه مرهاس ومن ورائه بحر اسمه الساكن ومن ورائه بحر اسمه الباكي وهو اخر البحار محيط بالكل وكل واحد من هذه البحار محيط بالذي تقدمه ومنها ما روي عن بعض السلف في قوله تعالى يستعجلونك بالعذاب وان جهنم لمحيطة بالكافرين قال ان جهنم هو البحر وهو محيط بهم ينتثر فيه الكواكب ثم تستوقد ويكون هو جهنم ومنها ما يروى عن ضحاك في قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا هي في حالة واحدة في الدنيا يغرقون من جانب ويحترقون من جانب ومثله ما سبق نقله عن سقراط الحكيم ان مرتكب الكباير يلقى في طرطاوس وقال المترجم طرطاوس شق كبير واهوية تسيل اليه الانهار ويعني به البحر او قاموسا فيه دردور ومن الاخبار ما يدل على ان النار في هذه الارض بعينها كحديث الوادي الذي ذكرناه من قبل ومنها ما يدل على ان بعض جهنم في الارض كما روي عن قتادة في قوله تعالى افمن اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم قال والله ما تناهى ان وقع في النار وروي عن جابر بن عبد الله قال رايت الدخان يخرج من ارض ضرار ويقال الجهرية بقعة منها ويقرب من هذا حديث وادي برهوت المروي عن امير المؤمنين ع قال ابغض البقاع الى الله تعالى وادي برهوت فيه ارواح الكفار وفيه بئر ماء اسود منتن ياوي اليه ارواح الكفار وذكر رجل انه بات في وادي برهوت فسمع طول الليل يا دومة فذكر ذلك لرجل من اهل العلم فقال الملك الموكل بارواح الكفار اسمه دومة وحكى الاصمعي عن رجل من حضرموت انه قال نجد من ناحية برهوت رائحة فظيعة منتنة جدا فياتينا بعد ذلك خبر موت عظيم من عظماء الكفار وبعض هذه الاخبار وان كانت في ارواح الكفار من غير تعرض بذكر النار الا انا متى ضممناها الى اخبار اخرى والى قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب استفهمت في الحكم النار على حد اظهر **تنبيه** هذه الاخبار والروايات وان كانت ظواهرها متناقضة على ارباب العلوم الرسمية لكن بواطنها متوافقة عند العرفاء المحققين لابتناء علومهم ومعارفهم على اصول صحيحة برهانية ومقدمات جلية كشفية لا يشكون فيها ويشكون في الشمس رابعة النهار بخلاف غيرهم من اصحاب البحث والجدال وارباب الرواية من غير دراية وحال فانهم حيث لم ياتوا البيوت من ابوابها تناقضت عليهم الاحكام وتفاسدت عندهم مقاصد الحديث والكلام وبالجملة قد علمت ان الجنة والنار في نشاة اخرى وعالم آخر موجودات امور صورية بلا مادة وانفعال وحركة والدنيا وكل ما فيها امور كائنة فاسدة متجددة داثرة زائلة ذات اوضاع وجهات مكانية فكل خبر يذكر فيه ان الجنة او النار في مكان من امكنة الدنيا وموضع من مواضع هذا العالم فاما ان يكون المراد باطن ذلك المكان كقولهم ان الجنة في السماء السابعة وان النار تحت السماء ليس المراد بان الجنة داخلة في حيثية السماء دخولا وضعيا بل دخولا معنويا كدخول النفس في البدن وكذا حكم النار وقد علمت ان منزلة الجنة والنار من هذا العالم منزلة الجنين من الرحم فالم يبطل الدنيا

لم ينكشف الاخرى وما لم ينهدم بناء الظاهر لم يعمر بناء الباطن واما ان يكون المراد منها حكم المظاهر الوثائق والاثار الغيبية للجنة والنار الاترى ان المرآة مظهر للصور الحسية وليست الصورة موجودة فيها فكذلك بعض مواضع الدنيا مظهر للجنة والنار فكما ان ما بين قبر الرسول ص ومنبره روضة من رياض الجنة اى مظهر يظهر بها لمن كان من اهل الكشف والشهود روضة من اهل الجنة كمرآة يشاهد النفس بها صورة من الصور المحسوسة التى قابلتها فكذلك بعض المواضع المذكورة بمنزلة المرائى المنكشفة بها احوال الجنة او النار كجدار مسجد الرسول ص الذى تمثل له الجنة والنار وكماء الفرات وعين فى جبل اروند وكوادى برهوت وغير ذلك من مواضع الارض وكذلك البحر الواقع فى حديث لا يركبن رجل بحرا فالمراد بكون الجنة او النار فى هذه المواضع انها صارت مجالى ومظاهر ينكشف بها مثال احدهما واما ما يروى من قول امير المؤمنين ع مع اليهودى وتصديقه ع اياه فى ان موضع النار فى البحر فليس المراد من البحر هذا البحر المحسوس بل شىء آخر معنوى غير محسوس بهذه الحواس المشار اليه فى قوله والبحر المسجور وكذا المنقول عن ابن عباس وكعب الاحبار من ان النار سبعة ابحر ليس المراد منه بحار الدنيا وانما المراد منها طبقات عالم الطبيعة بحسب الجوهر والحقيقة فان الطبيعة فى الحقيقة نار غير محسوسة محرقة للاجسام مذيبة للابدان محللة مبدلة للجلود

فصل فى الاشارة الى مظاهر الجنة والنار ومشاهدها اعلم ان لكل مهية من المهيات الحقيقية ومعنى من المعانى الاصولية حقيقة كلية ومثلا جزئية ومظاهر جسمانية فى هذا العالم فالانسان له حقيقة كلية هى الانسان العقلى الجامع لجميع رقائقه وخصوصياته على وجه اعلى واشرف وهو الروح المنسوب الى الله فى قوله تع ونفخت فيه من روحى وله امثلة جزئية كزيد وعمرو وله مظاهر ومشاهد كالمرايا والاجسام الصقيلة فكذلك الجنة حقيقة كلية هى روح العالم ومظهر اسم الرحمان كما فى قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ولها مثال كلى كالعرش الاعظم مستوى الرحمن لقوله الرحمن على العرش استوى وامثلة جزئية كقلوب المؤمنين قلب المؤمن عرش الله ولها مظاهر حسية كما وقع فى الاخبار المذكورة من عين اروند وغيرها وكذا النار لها حقيقة كلية جامعة لافرادها وهى البعد عن جوار الله ورحمته بحجب اسمه الجبار المنتقم القهار ولها امثلة مثالية هى طبقات سبعة كلها تحت الكرسى والكرسى موضع القدمين تغترفان بعده قدم الجبار وهى لاهل النار وقدم صدق عند ربك وهى لاهل الجنة وفيه اصول السدرة التى هى شجرة الزقوم طعام الاثيم وهنالك منتهى اعمال الفجار والمنافقين ولها امثلة جزئية هى طبيعة كل واحد من الناس معذب لعذاب جسمانى ونفسه وهواه لعذاب روحانى ولها مظاهر ومجالى حسية فى هذا العالم كما ورد فى الاخبار من وادى برهوت وغيره لكل من الجنة والنار ابواب كما سنشير اليه

فصل فى ابواب الجنة والنار ابواب الجنان هى المشار اليها فى القران بقوله سبحانه والملائكة يدخلون عليهم من كل باب وقوله لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة وقوله جنات عدن مفتحة لهم الابواب وابواب النيران هى المشار اليها بقوله ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها وقوله حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها وقوله لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم واعلم انه وقع الاختلاف فى تعيين هذه الابواب فقيل هى المدارك السبعة للانسان وهى الحواس الخمس والحاستان الباطنتان اعنى الخيال والوهم احدهما مدرك الصور وثانيهما مدرك المعانى الجزئية وهذه الابواب كما انها ابواب دخول النيران كذلك هى ابواب دخول الجنان اذا استعملها الانسان فى الطاعات ولاقتناء الخيرات ولانتزاع معانى الكليات من المحسوسات والجزئيات وبالجملة استعملها فيما خلقت لاجله وللجنة باب ثامن مختص بها هو باب القلب وقيل هى الاعضاء السبعة التى وقع التكليف بها وقيل هى الاخلاق السيئة مثل الحسد والبخل والتكبر وغيرها للنار ومقابلاتها من الاخلاق الحسنة كالعلم والكرم والشجاعة وغيرها للجنة ولا يبعد ان يكون للصفات السيئة سبعة مواضع لكل منها شعب كثيرة وكذا للصفات الحسنة يكون ثمانية مجامع تحت كل منها اصناف كثيرة كما هى مذكورة فى كتب الاخلاق والقول الاول اولى واوفق فان كلا من المشاعر السبعة باب الى الشهوات الدنيا وبئر التى ستصير نيرانا محرقة وهيئات معذبة للنفوس فى الاخرة وهى ايضا اذا استعملت فى طريق الخير ابواب الى ادراك الحقائق والمعارف وفعل الحسنات التى بها يثاب فى العاقبة ويصعد الى الملكوت ويدخل فى الجنة مع زمرة الملائكة وبالجملة لكل من هذه المشاعر والمدارك باطن وظاهر باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب فظواهرها ابواب مفتوحة الى عالم الجحيم او الى ما به استحقاقية الدخول فى الجحيم وبواطنها ابواب مفتوحة الى عالم الجنان او استحقاقية دخولها واذا غلقت ابواب النيران فتحت ابواب الجنان بل هى على شكل الباب الذى اذا فتح على موضع انسد عن موضع آخر فعين غلق ابواب احديهما عين فتح ابواب الاخرى الا باب القلب وهو الباب الثامن فانه مغلوق دائما على اهل الحجاب الكلى والكفر وهو مختص باهل الجنة من جهة الايمان والمعرفة ولا يفتح ابدا لاصحاب النار لانهم المختوم على قلوبهم فى الازل لقوله تع ختم الله على قلوبهم وقوله فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وليس للنار دخول او تصرف فى القلوب والافئدة وانما الضرب منها الاطلاع على القلوب لا دخول فيها لغلق ذلك الباب عليها كغلق باب الجنان

على الكفار فما ذكره الله من ابواب الا السبعة التى يدخل فيها الانس والجان واما الباب الثامن المغلق الذى لا يدخل فيه اهل الكفر والاحتجاب فباطنه محل الايمان والعبودية وفى الحديث التراب لا ياكل محل الايمان وهواى باطنه سعيد فى الدنيا والاخرة ليس للعذاب الشقاء فيه مدخل فالقلب كالجنة حفت بالمكاره وباطنه فيه الرحمة وظاهره فيه العذاب وهى النار التى تطلع على الافئدة واما منازل جهنم ودركاتها وخوخاتها فعلى قياس ما يذكر فى الجنان من المنازل والدرجات والروازن على سبيل المقابلة واما اسماء ابوابها السبعة فهى باعتبار الاضافة الى منازلها كباب جهنم وباب الجحيم وباب السعير وباب اللظى وباب السقر وباب الحطمة وباب السجين والباب الثامن المغلق لا يفتح فهو الحجاب والسد واما خوخات النار فهى شعب الكفر والفسوق وكذا خوخات الجنة هى شعب الايمان والطاعة فمن عمل من خير فهو يراه فى الاخرة ومن عمل من شر فقد يراه وقد يعفى عنه **تبصرة وتذكرة** اعلم ان باطن الانسان فى الدنيا هو ظاهره فى الاخرة وما دام الانسان فى هذا العالم يكون الاخرة عالم غيب بالقياس اليه واذا انتقل من الدنيا الى الاخرى يصير ذلك العالم عالم شهادة بالقياس اليه واطلاق ابواب الجنان على هذه المشاعر الظاهرة من باب التوسع ليس على سبيل الحقيقة لان باب الدار وباب البلد ما اذا فتح فتح اليهما بلا حجاب ولا بد ان يكون باب كل مدينة من جنسها وباب كل شئ من جنسه وهذه الحواس ليست كذلك والتى تفتح الى الجنة ما هى الا الحواس المحشورة مع النفس الباقية ببقائها فى الاخرة وقد علمت ان للنفس فى ذاتها سمعا وبصرا وشما وذوقا ولمسا وتذكرا وتصرفا وبدا روحانية ورجلا كذلك فلها عين باصرة ناظرة الى ربها واذن سامعة تسمع ايات الله وكلمات الملائكة واصوات طيور الجنة ونغماتها وتسبيحات الاشياء وشم تشم به روايح الانس ونسائم القدس وذوق يذوق به طعوم الجنة وفواكه مما يشتهون ولمس تلمس به حور العين وهى المشاعر الروحانية والحواس الباطنة وهى مع محسوساتها من اهل الجنة ان لم يسدها ساد ولم يحجبها حجاب واما هذه الحواس فهى ومدركاتها امور مستحيلة زائلة داثرة كائنة فاسدة منشأ العذاب الاليم والحجاب الاليم وتؤدى الانسان الى الهاوية ويحترق بنار الجحيم فكل نفس يتبع الهوى ويسخرها الشهوة ويستخدمها الشيطان ويستعبدها كما قال افرايت من اتخذ الهه هويه واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فيصير من اهل النار اذ قد صار كل من مشاعره السبعة سببا من اسباب بعده من الله وملكوته وبابا من ابواب طاعته للهوى وانقياده للشهوة وعدوله عن طريق الهدى وسنن الحق ووقوعه فى الهوى فمن يهديه من بعد الله افلا تذكرون ويكون حاله ومآله كما افصح الله عنه بقوله واما من طغى واثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هى الماوى فظهر ان كل مشعر من هذه المشاعر باب من ابواب الجحيم لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم واما اذا تنور القلب بنور المعرفة والايمان وخرج من القوة الى الفعل بالرياضة والعبادة والطهارة عن وسخ المعاصى ودرن الشهوات كالحديد اذا اذيب بالنار وذهب بها درنه وخبثه واتخذت منه مرآة مصيقلة صار كعين صحيحة استنارت بنور الملكوت الاعلى فيطالع بكل مشعر من مشاعره اية من ايات ربه الكبرى وبابا من ابواب معرفة ربه الاعلى فينتزع من صورها المحسوسة الجزئية معانى معقولة كلية ويفهم منه اسرارا الهية يقف عليها ويدخل جنة المقربين ويستعد بها للسعادة القصوى ومجاورة الرحمن فى مقعد صدق عند مليك مقتدر وهذا بخلاف حال اهل الهوى والجهالة المشتغلين بشهوات الدنيا المعرضين عن الاخرة وعن سماع ايات الله مصرين مستكبرين كما قال يسمع ايات الله ثم يصر مستكبرا كان فى اذنيه وقرا فبشره بعذاب اليم فغلقت عليهم الابواب وسدت عليهم الطرق الا طريق جهنم خالدين فيها قال سبحانه فى حقهم وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون اشارة الى ان ليس لهم درجة قوية نظرية ينفتح بابها لادراك العلوم الالهية ليكونوا من اهل القرب والمنزلة عند الله ولا ايضا لهم قلب سليم واذن واعية لها باب مفتوح الى تلقى السمعيات والمواعظ والخطابات ليكونوا من اهل السلامة من عذاب الاخرة فلا جرم حالهم فى الاخرة كما اعترفوا به حين لم ينفعهم الاعتراف قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فى اصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم فسحقا لاصحاب السعير فقد وضح وانكشف ان جميع هذه المشاعر الثمانية تصلح لان تصير ابواب الجنان فى حق من يصرفها فيما خلقها الله لاجله كما قال واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى الماوى ومنها ابواب جهنم فى حق من صرفها فى طاعة الهوى وشهوات الدنيا كقوله واما من طغى واثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هى الماوى فان قلت باب الدار يشبه الدار والجنة والنار داران متخالفتان فى جوهر الحقيقة ونحو الوجود فكيف يصح ان يكون المشاعر الانسانية بعينها ابواب الجنة وابواب النار قلنا السمع والبصر وغيرهما التى لاهل السعادة والهدى مباينة بالحقيقة والنوع عندنا للتى لاهل الشقاوة والهوى وان وقع الاشتراك بينهما فى اصل الاحساس والشعور فان مدارك اهل السعادة ومراغبهم مطهرة عن رجس الهيولى منورة بنور المعرفة والتقوى ومدارك الاشقياء المدبرين المردودين

الى اسفل سافلين مغشاة بغشاوة الطبع مظلمة بظلمات الجهل والهوى وبالجملة السمع والبصر والفؤاد التى لاولئك الاصحاب واولى الالباب
قد وقع لها التبديل الاخروى والتحويل الالهى الذى به تستاهل لان تكون من ابواب الجنة التى هى دار الحسنات ومنتهى الخيرات واما السمع والبصر
والفؤاد التى لاصحاب النار والاشقياء الفجار فصارت انجس مما كانت واظلم وانجس فناسبت لان يكون مداخل وابوابا لدار الظلمات ومعدن
البوار والنكال والعذاب **مكاشفة تنبيهية** اعلم هداك الله لسلوك سبيل الاخرة على الصراط المستقيم ان الجنة التى يصل اليها
من هو من اهلها هى مشهودة لك اليوم من حيث محلها لا من حيث صورتها وانت تتقلب فيها على الحال التى انت عليها ولا تعلم انك فيها فان
الصورة الطبيعية تمنعك وتحجبك عن مشاهدتها ومشاهدة ما اعدت فيها من نعيمها وغرفاتها واشجارها وانهارها وطعامها وشرابها
فاهل الكشف الذين ادركوا ما غاب عنهم يرون ذلك المحل ويرون من كان فى روضة خضراء وان كان فى جهنم بما يرونه بحسب ما يكون فيه من لغوب
ونصب من حرورها وزمهريرها ونيرانها ولهبها وحياتها وعقاربها وحميمها وزقومها ومن لم يكن من اهل الكشف والبصيرة وبقى فى عمى
حجابه لا يدرك ذلك مثل الاعمى يكون فى بستان فما هو غايب عنه بذاته ولكن لا يراه ولم يلزم من كونه لا يراه ان لا يكون فيه وكذلك اكثر اهل
الجنة فى الجنة الان ولكن لا يرونها وهم يتقلبون فيها وكذلك اصحاب النار فى النار وقد احاط بهم سرادقها وهم لا يشعرون كما نبه الله عليه
بقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين وبقوله جنة عرضها كعرض السماء والارض اعدت للذين امنوا وبقوله فى حديثه القدسى اعددت لعبادى
الصالحين ما لا عين رات الحديث وقد علمت ان جنة المؤمن او جحيم الكافر ليست بامر خارج عن نفسه فاذا كانت معدة اليوم كانت متصلة
بها وان كان هو فى حجاب عنها لان الله قد يحول بين المرء وقلبه فكيف بينه وبين نعيم قلبه او جحيمه ومن الناس من يستصحبه هذا الكشف
ومنهم من لا يستصحبه وهو قد يكون ارفع حالا منه لحكمة اخفاها الله فى خلقه فلاهل الله اعين يبصرون بها واذان يسمعون بها وقلوب
يعقلون بها وهى غير هذه الاعين والاذان والقلوب كما علمت انفا واهل الكفر والحجاب صم بكم عمى فهم لا يعقلون عن الله فهم لا يرجعون
الى الله **فصل** فى تتمة الاستبصار فى بيان حقيقة احوال الجنة والنار قد علمت ان النشاة الاخرة نشاة متوسطة بين المجردات العقلية
وبين الجسمانيات المادية وكل ما فيها صور محسوسة مدركة بقوة نفسانية هى خيال فى هذا العالم وحس فى ذلك العالم والانسان اذا مات
تجرد عن هذا البدن الطبيعى قامت قيامته الصغرى وحشر اولا الى عالم البرزخ ثم الى الجنة والنار عند قيامته الكبرى والفرق بين الصور التى
يراها ويكون عليها الانسان فى البرزخ والتى يشاهدها ويكون عليها فى الجنة انما يكون بالشدة والضعف والكمال والنقص اذ كل منها صور
ادراكية جزئية غير مادية الا انها مشهودة فى عالم البرزخ بعين الخيال وفى عالم الجنان بعين الحس لكن عين الحس الاخروى لعين عين الخيال
بخلاف الحس الدنيوى المنقسم بخمس قوى فى خمسة مواضع من البدن مختلفة فموضع البصر هو العين وموضع السمع هو الاذن وموضع الذوق
هو اللسان ولا يمكن ايضا ان يفعل كل منها فعل صاحبه فالبصر لا يسمع والسمع لا يبصر وهما لا يذوقان ولا يشمان وعلى هذا القياس فى الجميع
فان قلت باصرة العين ولامستها فى موضع واحد قلنا ليس كذلك بل الباصرة فى الجليدية ولامسة العين فى القرنية واما حواس الاخرة فجميعها فى
موضع واحد غير متمايزة فى الوضع والجهة وكل منها يفعل فعل صاحبه ونسبة الصور البرزخية الى الصور التى فى القيمة الكبرى كنسبة الطفل او
الجنين الى البالغ قال صاحب الفتوحات المكية فى الباب الخامس والخمسين وثلثمائة منها والموت بين النشاتين حالة برزخية تعمر الارواح فيها
اجسادا برزخية خيالية مثل ما عمرتها فى النوم وهى اجساد متولدة عن هذه الاجسام الترابية فان الخيال قوة من قواها ثم قال ومن مات فقد
قامت قيامته وهى القيامة الجزئية فاذا فهمت القيامة الجزئية فقد فهمت القيامة العامة لكل ميت كان عليها فان مدة البرزخ من النشاة
الاخرة بمنزلة حمل المراة الجنين فى بطنها ينشئه الله نشا بعد نشئ فتختلف عليه اطوار النشات الى ان يولد يوم القيمة فلهذا قيل فى الميت
اذا مات فقد قامت قيامته اى ابتدا فيه ظهور النشاة الاخرى فى البرزخ الى يوم البعث من البرزخ كما يبعث من البطن الى الارض بالولادة
فتدبر نشاة بدنه فى الارض زمان كونه فى البرزخ تسوية وتعديلة على غير مثال يسوى بما ينبغى للدار الاخرة وقال فى الباب الرابع والسبعين
وثلثمائة واعلم ان الحق لم يزل فى الدنيا متجليا للقلوب فيتنوع الخواطر بتجليه وان تنوع الخواطر فى الانسان عين التجلى الالهى من حيث لا يشعر
بذلك الا اهل الله كما انهم يعلمون ان اختلاف الصور الظاهرة فى الدنيا والاخرة فى جميع الموجودات ليس غير تنوع التجلى فهو الظاهر اذ هو
عين كل شئ وفى الاخرة يكون باطن الانسان ثابتا فانه عين ظاهر صورته فى الدنيا والتبدل فيه خفى وهو خلقه الجديد فى كل ان الذى هم فى
لبس منه وفى الاخرة يكون ظاهره مثل باطنه فى الدنيا ويكون التجلى الالهى دائما بالفعل فيتنوع ظاهره فى الاخرة كما يتنوع باطنه فى الدنيا فى
الصور التى يكون فيها التجلى الالهى يتصبغ بها انصباغا فذلك هو تنشاهى الالهى الخيالى غير ان فى الاخرة ظاهر وفى الدنيا باطن فى الخيال

مستصعب للانسان فى الآخرة انتهى واعلم انه قد اتفق فى هذا العالم لبعض الكاملين كالانبياء والاولياء اولغيرهم من الكهنة والمجانين والمبرسمين فمن قويت قوة خياله او ضعفت قوة حسه ان يرى بعين الخيال شيئا مشاهدا محسوسا كما يشاهد ساير المحسوسات فكثيرا ما يشتبه عليه الامر ويزعم ان ما رآه موجود فى الخارج فيغلط وجميع ما يراه الانسان يوم القيمة يراه بعين الخيال فههنا من المنامات وغيرها العدم بقائها ووقوع الحجاب عنها بعد انقضاء مدة فلا تعويل عليها ههنا لزوالها عن المشاهدة سريعا اذ ليس هذا العالم موطن وجودها فبالموت يرفع الحجاب لكنه فيدوم مشاهدة عين الخيال وتلك الصور المشهودة للنفس قد علمت انها ليست خارجة عن ذاتها بل عينها فالاجساد فى الآخرة وفى عالم الخيال عين الارواح وهذا معنى تجسد المعانى وتجسد الارواح وهى لا تكون الا فى ذلك العالم واما فى هذا العالم فالارواح يتعلق بهذه الاجساد لا انها تتجسد وكذا الاجساد فى الآخرة تروحن وفى الدنيا لا يكون كذلك قال فى الباب الثالث والسبعين وثلثمائة وفيه علم تجسد الارواح فى صورة الاجسام الطبيعية هل عين ذلك الروح هو عين الصورة التى ظهر فيها او هو ذلك فى عين الرائى كزيد فى السماء او هل الروح لتلك الصورة كالروح للجسم اعنى النفس الناطقة وتلك الصورة صورة حقيقية لها وجود عينى كسائر الصور الحقيقية وهذه مسئلة اغفلها كثير من الناس بل كلهم وانهم قنعوا بما ظهر لهم من صور الارواح المتجسدة فلو تروحوا فى نفوسهم وحكموا بالصور على اجسامهم بتلك اشكالهم وصورهم فى عين من يراهم علموا عند ذلك تجسد الارواح لماذا يرجع فانه علم ذوق لا علم نظر فكرى وقد بينا ان كل صورة تحدث فى العالم فلا بد لها من روح يدبره من الروح الكل المنفوخ منه فى الصورة ومن علم ان الصورة المتجسدة فى الارواح اذا فقدت ان كانت حيوانا اوقطعنا ان كانت نباتا انها تنتقل الى البرزخ ولا بد كما ننتقل نحن بالموت وانها ان ادركت بعد ذلك انما يدركها كما يدرك كل ميت من الحيوان انسانا او غير انسان فمن ههنا ايضا اذا وقفت على علة هذا علمت صور الارواح المتجسدة لماذا يرجع انتهى وقال فى الباب الحادى والثمانين وثلثمائة فاعلم ان هذه المقامات المذكورة لا يدركها الا بعين الخيال لا بعين الحس اذا شوهدت فان صورها اذا مثلها الله فيما شاء ان يمثلها متخيلة فتراها اشخاصا اى المعين كما ترى المعانى بعين البصيرة فان الله اذا قال الكثير او كثر القليل فما يراه الا بعين الخيال لا بعين الحس وهو البصر الحالين كما قال واذ يريكموهم اذ التقيتم فى اعينكم قليلا ويقللكم فى اعينهم وقال يرونهم مثليهم رأى العين وما كانوا مثليهم فى الحس فلولم يرهم بعين الخيال كانت الكثرة فى القليل كذبا ولكان الذى يريه غير صادق فيما اراه اياك وان كان الله اراك ذلك واكد بعين الخيال كانت الكثرة فى القليل حقا والكثرة والقلة فى الكثير حقا لانه حق فى الخيال وليس بحق فى الحس قال وهكذا كل ما تراه على خلاف ما هو عليه فى الخارج ما تراه الا بعين الخيال ولا تغفل عن مثل هذا العلم وفرق بين الاعين واعلم انك لا تقدر على ذلك الا بقوة الهية يعطيها الله من يشاء من عباده الا ترى الصحابة لو دققوا النظر الصحيح حقه واعطوا المراتب حقها لم يقولوا فى جبرئيل انه دحية الكلبى لما لو ان لم يكن روحانيا او معنى تجسد والا فهو دحية الكلبى ادركناه بالعين الحسى فلم يحرروا ولا اعطوا الامر الالهى حقه فهم الصادقون الذين ما صدقوا فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم هو جبرئيل فحينئذ عرفوا ما راوه كما قالوا فيه لما تمثل لهم فى صورة اعرابى مجهول عندهم حين جاء يعلم الناس دينهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتدرون ما السائل فقالوا الله ورسوله اعلم لكونه ظهر فى صورة مجهولة عندهم فقال لهم هذا جبرئيل ثم قال وملاء الكون اعظم شبهة من التباس الخيال بالحس فان الانسان ان تمكن فى هذا النظر شك فى العلوم الضرورية وان لم يتمكن انزل بعض الامور غير منزلها فاذا اعطاه الله قوة التفصيل ابان له عن الامور اذا رآها اى عين فيعلم ما هى اى اعلم العين التى رآها بها من نفسه فاكرم على اهل الله هذا وكثير من اهل الله من لا يجهل بالله لما ذكرناه ولولا علمه بنومه وانه رآه فى حال نومه ما قال انه خيال فكم كان يرى فى حال اليقظة مثل هذا ويقول انه راى محسوسا بجسمه قال وهذا باب واسع المجال وهو عند علماء الرسوم غير معتبر ولا عند الحكماء الذين يزعمون انهم قد علموا الحكمة وقد نقصهم علم شموخ هذه المرتبة على سائر المراتب ولا قدرها عندهم فلا يعرف قدرها ولا قوة سلطانها الا الله ثم اهله من نبى او ولى والعلم بها اول مقامات النبوة قال وما احسن تنبيه الله عباده من اولى الالباب وفى اهل الاعتبار اذ قال هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء فمن الارحام ما يكون خيالا فيصور فيه المتخيلات كيف يشاء عن نكاح معنوى وحمل مشو يفتح الله فى ذلك الرحم المعانى فى اى صورة ما شاء ركبها فركب الاسلام فيه والقرآن سمنا وعسلا والقيد ثباتا فى الدين والدين قميصا سابغا والعلم لبنا وقال فى هذا الباب ايضا واعلم ان فى حضرة الخيال فى الدنيا يكون الحق محل تكوين العبد فلا يخطر له خاطر فى امر ما الا والحق يكونه فى هذه الحضرة كتكوينه اعيان الممكنات اذا شاء ما شاء منها فمشية العبد فى هذه الحضرة من مشية الحق فان العبد ما يشاء الا ان يشاء العبد فى الدنيا ويقع بعض ما يشاء العبد فى الدنيا فى الحس واما فى الخيال فمشية الحق فى النفوذ فالحق مع العبد فى هذه الحضرة على كل حال ما

ما يشاؤه العبد كما هو في الآخرة ففي حكم عموم المشية لان باطن الانسان هو ظاهره في الآخرة فلذلك يتكون عن مشيته كل شيء اذا اشتهاه فالحق
في تصريف الانسان في هذه الحضرة في الدنيا وفي شهوته في الآخرة لا في الدنيا حسا فالحق تابع في هذه الحضرة وفي الآخرة لشهوة العبد كما
هو العبد في مشيته تحت مشية الحق فما للحق شان الا مراقبة العبد ليوجد له جميع ما يريد ايجاده في هذه الحضرة في الدنيا وكذلك في الآخرة
والعبد يتبع الحق في صورة التجلي فما يتجلى الحق له في صورة الا انصبغ بها فهو يتحول في الصور لتحول الحق والحق يتحول في الايجاد لتحول مشية العبد
في هذه الحضرة الخيالية في الدنيا خاصة وفي الآخرة في الجنة عموما ولنا خلق الله همما فعالة في الوجود الحسي ظهر بذلك التفاضل في جميع
الاشياء حتى في الاسماء الالهية والهمم الفعالة قد تفعل في هم غير اصحابها وقد لا يفعل مثل انك لا تهدي من احببت انتهى كلامه فتحقق و
تبين من جميع ما ذكرناه ونقلناه ان الجنة الجسمانية عبارة عن الصور الادراكية القائمة بالنفس الخيالية مما تشتهيها النفس وتستلذها
ولا مادة ولا مظهر لها الا النفس وكذا فاعلها وموجدها القريب وهو هي لا غير وان النفس الواحدة من النفوس الانسانية معا تصوره وتدبره
من الصور بمنزلة عالم عظيم نفساني اعظم من هذا العالم الجسماني بما فيه وان كل ما يوجد فيها من الاشجار والانهار والابنية والغرفات كلها
حية بحيوة ذاتية وحيوتها كلها حيوة واحدة هي حيوة النفس التي تدركها وتوجدها وان ادراكها للصور هو بعينه اتحادها لها لا انها ادركتها
فاوجدتها او اوجدتها فادركتها كما في افعال المختارين منا في هذا العالم حيث انا نتخيل شيئا ملائما كالحركة او الكتابة او لا فنفعله ثانيا
ثم نتخيله بعد ما فعلناه بل ادركتها موجودة واوجدتها مدركة بلا تقدم وتاخر ولا مغايرة اذ الفعل والادراك هنا شيء واحد واما
دار جهنم فهي ليست كذلك لانها ليست دارا روحانية خالصة بل هي مكدرة مشوبة بهذا العالم فكانها هي هذا العالم انساق الى الآخرة بنوبتا
القهرمان وزمام التسخير فالجهنمي يريد ما لا يجده ويشتهي ما يضره ويفعل ما يكرهه ويختار ما يعذبه ويهرب عما يصحبه قائلا كما حكى الله عنه
يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين وجميع مشتهياته ومرغوباته عقاربه وحياته وبالجملة حقيقة جهنم وما فيها هي حقيقة الدنيا
ومشتهياتها تصورت للنفوس الشقية بصورة مولمة معذبة لها محرقة لابدانها مذيبة للحومها وشحومها مبدلة لجلودها مشوهة لخلقها
مسودة لوجوهها ثم لما كانت الدار الآخرة دار لا فاعل ولا مؤثر هنالك الا الحق سبحانه اذ الاسباب المتقابلة والعلل المتضادة مرتفعة وكذا
الموانع والقواسر والحجب منتفية في ذلك العالم فلا مؤثر ولا مالك الا هو الملك يومئذ لله فمن وافق رضاه القضاء الرباني وانخرطت ارادته
في ارادة الله واستهلكت خيرته في خيرة الله كما في قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة كان فعله بعينه
فعل الحق وكل من كان كذلك كان في نعيم دائم وبهجة فائقة ولذة غاشية فالمؤمن لا محالة في روضات الجنات ابدا وقدم سابقا ان مشية
العبد في الجنة عين مشية الحق تعالى ووجه ذلك ان جميع الاشياء صادرة عن الواجب تعالى على الوجه الاتم والنظام الاحسن والخير الاعلى فمن استقام
قلبه وسلمت فطرته عن الامراض وخلصت ذائقته عن مرارة المعاصي وما تغيرت عن الاعتدال ولم تزل قدمه عن صراط الحق رضي بالقضاء وحصل
له مقام الرضا والعبودية فلم يشأ الا ما شاء الله الا خيرا وكمالا ونعمة وبهجة فكان في نعمة وبهجة لا غاية فوقها ولا مزيد عليها اذ راى رحمة الله
وسعت كل شيء بل راى في كل شيء وجه الحق الباقي وراى الخير المحض الحسن المطلق الذي هو مبدأ كل خير وكمال ومنشأ كل حسن وجمال فيكون مبتهجا
به وبكل شيء لان كل شيء منه وبه واليه فيكون في جنة عرضها السموات والارض وبهذا الوجه يسمى خازن الجنة الرضوان لان من لم يبلغ الى مقام
الرضا لا يدخل الجنة ولا يصل الى دار النعمة والكرامة فهذه جنة المقربين واما من لم يسلك سبيل اهل المعرفة والايمان ولم يخرج عن حب
الدنيا وملازمة الهوى والشهوة وهما اضداد الحكمة والعدل وقامت السموات والارض بالحكمة والعدل فهو يريد ان يفسد عليه عالم الوجود كما هو ويريد
لو فسد عليه العالم وخالف طبعه حكمة الكون ونظام الوجود فينتقم منه قيم العالم وجبار السموات والارض لانه عدو الله وعدو العالم
ويكون حاله كما افصح الله بقوله ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن فيكون بالضرورة ممنوعا عما اشتهاه محجوبا
عما استدعاه هواه كما قال تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون لان ما يشتهيه ويطلبه امور باطلة وهمية مخالفة للحكمة والحقيقة لكنه ما دام
كونه في الدنيا يلهيه شواغل الدنيا عن الشعور بفسادها ومخالفتها للحكمة ومضادتها للفطرة لخدر الطبيعة وغفلة النفس فاذا ارتفع
الحجاب بالموت وانكشف الغطاء ظهر انه واقع في عقوبة من سخط الله ونار غضبه افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله وحيث اتبع الهوى
اوقعته الهوى الى الهاوية هي البعد عن رحمة الله ممنوعا عن الخيرات مقيدا بالسلاسل والاغلال كما هو صفة العبيد في المماليك لانه عبد
الهوى وخدم الشهوة فملكته الشهوة والهوى واوقعته في المهالك والمهوى ولهذا يسمى خازن الجحيم مالكا فقد تبين مما ذكرنا ان دار
الجحيم ودار العذاب ليست بدار مستقلة ونشاة حقيقية ومنزل حقيقي مباين لعالم الدنيا وعالم الجنان بل هي حالة ممتزجة ونشاة اجتماعية
ومن اتبع الهوى

منشأوها ومبدؤ كونها هو جوهر الدنيا منتقلا الى القيمة بنقل ملائكة العذاب لاجل الذنوب والمعاصي والتعلقات فافهم هذه المسئلة فانها دقيقة غامضة قل من العرفاء من يكاشف حقيقة الجحيم وقد انكشف على كثير منهم حقيقة الجنة وما فيها تاييد ومما يؤيد ما ذكرناه من ان جهنم ليست بدار حقيقة متاصلة انها صورة غضب الله كما ان الجنة صورة رحمة الله وقد ثبت ان رحمة الله ذاتية واسعة كل شيء وان الغضب عارضي وكذا الخيرات صادرة بالذات والشرور واقعة بالعرض فعلى هذا القياس لا بد ان يكون الجنة موجودة بالذات والنار مقدرة بالتبع

ذكر تنبيهي ذكر بعض العرفاء في قوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة ان النار قد تتخذ دواء لبعض الامراض وهو الداء الذي لا يبقى الا بالكي من النار كقوله تعالى فتكوى بها جباههم وجنوبهم الاية فقد جعل الله النار وقاية في هذا الموطن من داء هو اشد من النار في حق المبتلى به واي داء اكبر من الكبائر فقد جعل الله لهم النار يوم القيمة دواء كالكي بالنار فيصح بدخولهم النار يوم القيمة داء عظيما اعظم من النار وهو غضب الله ولهذا يخرجون بعد ذلك من النار الى الجنة كما جعل الله في الحدود في الدنيا وقاية من عذاب الاخرة انتهى كلامه وفيه تاييد لما قلناه من ان جهنم ليست من حيث كونها دار العذاب ثابتة الوجود حقيقي بل منشأوها وجود الضلال والعصيان في النفوس حتى انه لو لم يكن معصية بني آدم لما خلق الله النار واعلم ان اهل العذاب هم الذين نفوسهم كانت مستعدة لدرجة من درجات الجنان ثم بطل استعدادهم بارتكاب المعاصي فحالهم كحال من انحرف مزاجه عن الاعتدال اللائق به والصحة التي بحسبه فيكون في الرشد بحيث يرجع الى الاعتدال الذي كان له او بطل استعداده بالكلية وانتقل مزاجه الى مزاج وافقه تلك الحالة التي كانت مخالفة لمزاجه الاول وكان مرضا في حقه فصار المرض صحة له والالم راحة له وانقلب العذاب عذوبة في حقه لانقلاب جوهره الى جوهر ادنى فكذلك حال من يدخل في النار ويتعذب بها مدة لاجل الاعمال السيئة فان بقي في قلبه نور الايمان فمع ان ينفذ ظلمة المعاصي في باطن قلبه ويحيط به السيئات فلا محالة يخرج من النار ويبرء من العذاب واما من اسود قلبه بالكلية وغاص في باطن قلبه ظلمة المعاصي لاجل الكفر فلا يخرج من النار ابدا مخلدا وان اشتهيت زيادة بصيرة في هذا المرام فاستمع لما يتلى عليك صائنا به عن الاشرار واللئام

فصل في كيفية خلود اهل النار في النار هذه مسئلة عويصة وهي خلاف بين علماء الرسوم وعلماء الكشوف وكذا موضع خلاف بين اهل الكشف هل يسرمد العذاب على اهل النار الذين هم من اهلها الى ما لا نهاية له او يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهي العذاب فيهم الى اجل مسمى مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها وانهم ماكثون فيها الى ما لا نهاية له فان لكل من الدارين عمارا ولكل منهما ملاؤها اعلم ان الاصول الحكمية دالة على ان القسر لا يدوم على طبيعة وان لكل من الموجودات الطبيعية غاية ينتهي اليها وقتا وهي خيره وكماله وان الواجب جل ذكره اوجد الاشياء على وجه تكون مجبولة على قوة يحفظ بها خيرها الموجود وتطلب بها كمالها المفقود كما قال هو الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فلاجل ذلك يكون لكل منها عشق للوجود وشوق الى كمال الوجود وهو غاية الذاتية التي يطلبها ويتحرك اليها بالذات وهكذا الكلام في غايته وغاية غايته حتى ينتهي الى غاية الغايات وخير الخيرات الا ان يعوق له عن ذلك عائق ويقسر قاسر لكن العوائق ليست اكثرية ولا دائمة كما سبق ذكره والا لبطل النظام وتعطلت الاشياء وبطلت الخيرات ولم تعمر الارض والسماء ولم ينشأ الاخرة والاولى ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فعلم ان الاشياء كلها طالبة لذاتها اللحوق مشتاقة الى لقائه بالذات وان العداوة والكراهة طارية بالعرض فمن احب لقاء الله بالذات احب الله لقائه ومن كره لقاء الله بالعرض لاجل مرض طار على نفسه كره الله لقائه بالعرض فيعذب مدة حتى يبرء من مرضه ويعود الى فطرته الاولى او يعتاد بهذه الكيفية المرضية وزال الموعد لحصول الياس ويحصل له فطرة اخرى ثانية هي فطرة الكفار الآيسين من رحمة الله الخاصة بعباده واما الرحمة العامة فهي التي وسعت كل شيء كما قال تعالى عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء وعندنا ايضا اصول دالة على ان الجحيم وآلامها وشرورها دائمة باهلها كما ان الجنة ونعيمها وخيراتها دائمة باهلها الا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر ثم انك تعلم ان نظام الدنيا لا ينصلح الا بنفوس جافية وقلوب غلاظ شداد قاسية فلو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله وقلوب خاضعة خاشعة لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ العتاة كالفراعنة والدجاجلة وكالنفوس المكارة كشياطين الانس بجربزتهم وجبلتهم وكالنفوس البهيمية الجهلة كالكفار وفي الحديث الرباني اني جعلت معصية آدم سبب عمارة الدنيا وقال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها ولكن حق القول مني لاملئن جهنم من الجنة والناس اجمعين فكونها على طبقة واحدة ينافي الحكمة كما مر ولاهمال ساير الطبقات الممكنة في مكمن الامكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وخلو اكثر مراتب هذا العالم عن اربابها فلا يمشي النظام الا بوجود الامور الخسيسة والدنية المحتاج اليها في هذه الدار التي يقوم بها اهل الظلمة والحجاب ويتنعم بها اهل الذلة والقسوة المبعدين عن دار الكرامة والنور والمحبة فوجب في الحكمة الحقة التفاوت في الاستعدادات لمراتب الدرجات

في القوة والضعف والصفاء والكدورة وثبت بوجب قضائه اللازم النافذ في قدرة اللاحق الحكم بوجود السعداء والاشقياء جميعاً فاذا
كان وجود كل طائفة بحسب قضاء الهي ومقتضى ظهور اسم رباني فيكون لها غايات حقيقية ومنازل ذاتية والامور الذاتية التي جبلت عليها
الاشياء اذا وقع الرجوع اليها يكون ملائمة لذيذة وان وقعت المفارقة عنها امداً بعيداً وحصلت الحيلولة عن الاستقرار عليها زماناً
بعيداً كما قال تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون ثم ان الله تعالى يتجلى بجميع الاسماء والصفات في جميع المراتب والمقامات كما حققناه في
مباحث العلم وغيره فهو الرحمن الرحيم وهو العزيز القهار وفي الحديث القدسي لولا ان تذنبون لذهب بكم وجاء بقوم آخرين يذنبون وقال الشيخ
الاعرابي في الفتوحات يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله واهل النار بعدل الله وينزلون فيهما بالاعمال ويخلدون فيهما بالنيات
فياخذ الالم جزاء العقوبة موازياً بالمدة العمر في الشرك في الدنيا فاذا فرغ الامد جعل لهم نعيم في الدار التي يخلدون فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة
تالموا لعدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير وما فيها من لدغ الحيات والعقارب كما يلتذ اهل
الجنة بالظلال والنور ولثم الحسان من الحور لان طبايعهم يقتضي ذلك الا ترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد ويلتذ بالنتن والمحرور من
الانسان يتألم بريح المسك فاللذات تابعة للملائم والآلام تابعة لعدمه ونقل في الفتوحات ايضاً عن بعض اهل الكشف قال انهم يخرجون الى
الجنة حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة وتبقى ابوابها تصطفق وينبت في قعرها الجرجير ويخلق الله لها اهلاً يملأها قال القيصري في
شرح الفصوص واعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباد الله وليس لهم وجود وصفة وفعل الا بالله وحوله وقوته وكلهم
محتاجون الى رحمته وهو الرحمن الرحيم ومن شان من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احداً عذاباً ابداً وليس ذلك المقدار ايضاً الا لاجل
ايصالهم الى كمالهم المقدر لهم كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل الخلاص مما يكدره وينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف كما قيل وتعذيبكم
عذب وسخطكم رضى وقطعكم وصل وجوركم عدل انتهى فان قلت هذه الاقوال الدالة على انقطاع العذاب عن اهل النار ينافي ما ذكرته
سابقاً من دوام الآلام عليهم قلنا لا نسلم المنافاة اذ لا منافاة بين عدم انقطاع العذاب عن اهل النار دائماً وبين انقطاعه عن كل واحد منهم
في وقت وقال في الفتوحات المكية من احوال التي هي امهات احوال الفطرة التي فطر الله الخلق عليها هو ان لا يعبدوا الا الله فبقوا على
تلك الفطرة في توحيد الله فما جعلوا مع الله مسمى آخر هو الله بل جعلوا الحجة على طريق القربة الى الله ولهذا قال قل سموهم فانهم اذا سموهم
بان ما عبدوا الا الله فما عبد عابد الا الله في المحل الذي نسبوا اليه الالوهية فصح بقاء التوحيد لله الذي اقروا به في الميثاق وان الفطرة
مستصحبة اقول وهذه عبادة ذاتية وقد سبق منا القول بان جميع الحركات الطبيعية والانتقالات في ذوات الطبايع والنفوس الى الله
وبالله وفي سبيل الله والانسان بحسب فطرته داخل في السالكين اليه واما بحسب اختياره وهواه فان كان من اهل السعادة فيزيد على قربه قرباً
وعلى سلوكه الجبلي سعياً وامعاناً وهرولة وان كان من الكفار الناقصين المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدواب والبهائم
لا يفقه شيئاً الا الاغراض الحيوانية وانما الغرض في وجوده خزانة الدنيا وعمارة الابدان وماله في الآخرة من خلاق فله المشي في مراتع الدواب
والسباع فيحشر بحشرها ويعذب كعذابها ويحاسب بحسابها وينعم كنعيمها وان كان من اهل النفاق المردودين عن الفطرة الخاصة المطرودين
عن سماء الرحمة فيكون عذابه اليماً لانحرافه عما فطر عليه وهويه الى الهاوية بما كسبت يداه فيفقد بخروجه عن الفطرة ونزوله في مهاوي الجحيم يكون
عذابه الاليم الا ان الرحمة واسعة والآلام دالة على وجود جوهر اصلي يضاد الهيئات الحيوانية الردية والتقاوم بين المتضادين ليس بدائمي ولا اكثري
كما حقق في مقامه فلا محالة يؤل اما الى بطلان احدهما او الى الخلاص ولكن الجوهر النفساني من الانسان لا يقبل الفساد فاما ان يزول الهيئات الردية
بزوال اسبابها فيعود الى الفطرة ويدخل الجنة ان لم يكن الهيئات من باب الاعتقادات كالشرك والا فينقلب الى فطرة اخرى ويخلص من الالم
العذاب وهذا هو المراد من مذهب الحكماء ان عذاب الجهل المركب ابدي يعني صاحب الاعتقاد الفاسد الراسخ في جهله وعتوه لا يمكن عوده
الى الفطرة الاصلية فيصير من الهالكين المابتين عن هذه النشأة وعن الحيوة العقلية ولا ينافي ذلك كونه حياً بحيوة اخرى نازلة دنية وقوله
في حقه لا يموت فيها ولا يحيى اي لا يموت موت البهائم ونحوها ولا يحيى حيوة العقلاء السعداء ومما استدل به صاحب الفتوحات المكية على
انقطاع العذاب للمخلدين في النار قوله تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وما ورد في الحديث النبوي من قوله صلى الله عليه وسلم ولم يبق في النار الا
الذين هم اهلها وذلك لان اشد العذاب على احد مفارقة الموطن الذي الفه فلو فارق النار اهلها لتعذبوا باغترابهم عما اهلوا له وان الله
قد خلقهم على نشأة تالف ذلك الموطن اقول هذا الاستدلال ضعيف مبني على لفظ الاهل والاصحاب ويجوز استعمالهما في معنى آخر من
المعاني النسبية كالمقارنة والمجاورة والاستحقاق وغير ذلك ولا نسلم ايضاً ان مفارقة الموطن اشد العذاب الا ان يراد به الموطن الطبيعي

وابار

واثبات ذلك مشكل والاولى فى الاستدلال على هذا المطلب ان يستدل بقوله تع ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس الاية فان المخلوق الذى غاية وجوده ان يدخل فى جهنم بحسب الوضع الالهى والقضاء الربانى لابد ان يكون جهنم وذلك الدخول موافقا لطبعه وكمالا لوجوده اذ الغايات كمالات للوجودات وكمال الشئ الموافق له لا يكون عذابا فى حقه وانما يكون عذابا فى حق غيره ممن خلق للدرجات العالية وقال فى الفتوحات فعمرنا الداران اى دار النعيم ودار الجحيم وسبقت الرحمة الغضب ووسعت كل شئ جهنم ومن فيها والله ارحم الراحمين وقد وجدنا فى نفوسنا ممن جبل على الرحمة بحيث لو مكنه الله فى خلقه لازال صفة العذاب عن العالم والله قد اعطاه هذه الصفة ومعطى الكمال احق به وصاحب هذه الصفة انا وامثالى ونحن عباد مخلوقون اصحاب اهواء واغراض ولا شك انه ارحم بخلقه منا وقد قال عن نفسه انه ارحم الراحمين فلا نشك انه ارحم بخلقه منا ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة انتهى كلامه ولك ان تقول وقد قام الدليل العقلى على ان البارى سبحانه لا ينفعه ولا يضره شئ فى العالم وان كل شئ جار بقضائه وقدره وان الخلق مجبورون فى اختيارهم فكيف يسرمد العذاب عليهم وجاء فى الحديث وآخر من يشفع هو ارحم الراحمين فالآيات الواردة فى حقهم بالتعذيب كلها حق وصدق وكلام اهل المكاشفة لا ينافيها الا ان كون الشئ عذابا من وجه لا ينافى كونها رحمة من وجه آخر فسبحان من اتسعت رحمته لاوليائه فى شدة نقمته فى الدنيا واشتدت نقمته لاعدائه فى سعة رحمته لهم فى الاخرة

نقل فيه تاكيد قال فى الفتوحات المكية ان الحق لما تجلى لهم فى اخذ الميثاق تجلى لهم فى مظهر من المظاهر الالهية فذلك الذى اجراهم على ان يعبدوه فى الصور ومن قوة بقائهم على الفطرة انهم ما عبدوه على الحقيقة وانما عبدوا الصور لما تخيلوا فيها من نسبة التقرب والشفاعة كما حكى الله من قولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله وهاتان الجهتان اليهما مآل الخلق فى الدار الآخرة وهما الشفاعة والتجلى فى الصور على طريق التحول فاذا تمكنت هذه الحالة فى قلب الرجل وعرف من العلم الالهى ما الذى على هؤلاء الذين صفتهم هذا ولهم مقهورون تحت قهر ما اليه يؤلون تضرعوا الى الله فى الدياجر وتملقوا له فى حقهم وسالوه ان يدخلهم فى رحمته اذا اخذت منهم النقمة حدها وان كانوا عمار تلك الدار فيجعل لهم فيها نعيما بهم اذ كانوا من جملة الاشياء التى وسعتهم الرحمة العامة وما شاء الجناب الالهى من التقييد وهو القائل بان رحمته سبقت غضبه فلحق الغضب بالعدم فان كان شيئا فهو تحت احاطة الرحمة وقد قالت الانبياء يوم القيمة اذا سئلوا فى الشفاعة ان الله غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وهو ارجح حديث يعتمد عليه فى هذا الباب فان اليوم المشار اليه يوم القيمة وهو يوم قيام الناس من قبورهم لرب العالمين وفيه يكون الغضب من الله على اهل الغضب واعطى حكم ذلك الغضب الامر بدخول النار وحلول العذاب والانتقام من المشركين وغيرهم من القوم الذين يخرجون بالشفاعة والذين يخرجهم الرحمن كما ورد فى الحديث ويدخلهم الجنة اذ لم يكونوا من اهل النار الذين هم من اهلها فما الامر بدخول النار كل من دخل فيها من اهلها ومن غير اهلها الا لذلك الغضب الالهى الذى لم يغضب مثله بعده ابدا فلو تسرمد العذاب عليهم لكان ذلك من غضب اعظم من غضب الامر بدخول النار وقد قالت الانبياء عم ان الله لا يغضب بعده مثل ذلك فلا بد من حكم الرحمة على جميع ويكفى من الشارع التعريف بقوله واما اهل النار الذين هم من اهلها ولم يقل من اهل العذاب ولا يلزم من كان من اهل النار الذين يعمرونها ان يكونوا معذبين بها فان اهلها وعمارها مالك وخزنتها وهم ملائكة وما فيها من الحشرات والحيات وغير ذلك من الحيوانات تبعث يوم القيمة ولا واحد منهم يكون النار عليهم عذابا كذلك من يبقى فيها لا يموتون فيها ولا يحيون وقد قام الدليل السمعى ان الله يقول يا عبادى على وجه العموم واضاف الى نفسه وما اضاف قط الى نفسه الا من سبقت له الرحمة فلا يؤبد لهم العذاب وان دخلوا النار وذلك انه قال يا عبادى لو ان اولكم وآخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا على اتقى قلب رجل منكم ما زاد ذلك على ملكى شيئا يا عبادى لو ان اولكم وآخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا على افجر قلب رجل منكم ما نقص ذلك من ملكى شيئا يا عبادى لو ان اولكم وآخركم وانسكم وجنكم قاموا فى صعيد واحد فسألونى فاعطيت كل واحد منكم مسئلته ما نقص ذلك فى ملكى شيئا الحديث ولا يشك انه ما من احد الا وهو يكره ما يولمه طبعا فما من احد الا وقد سئل الله ان لا يولمه وان يعطيه اللذة فى الاشياء والسؤال قد يكون قولا وقد يكون حالا كبكاء الصغير الرضيع وان لم يعقل عند وجود الالم الحسى بالوجع او الالم النفسى بمخالفة الغرض اذا منع من الثدى وقد اخذنا المسئلة حقها والاحوال التى ترد على قلوب الرجال لا تحصى وقد اعطيناك منها فى هذا الباب انموذجا انتهى واعلم ان البرهان والكشف متطابقان على ان الفيض الوجودى والقول الكريم والكلمة الوجودية نازل من الحق احديا غير متفرق تفرقا خارجيا الى الكرسى ثم يتفرق فرقتين فرقة الى عالم الدنيا وعالم الشهادة وفرقة الى عالم الآخرة وعالم الغيب ذلك كنهر واحد عظيم يجرى مجتمعا اجزاؤه على الاتصال ثم ينقسم الى نهرين يجرى احدهما الى جانب اليمين

وهو اشرف الجانبين وانورهما واقويهما والاخر الى جانب الشمال وهو اخس الجانبين واضعفهما واظلمهما فالسعداء من الناس هم اصحاب
اليمين واهل الاخرة والاشقياء هم اصحاب الشمال واهل الدنيا وقد اشرنا سابقا الى ان اهل الدنيا اهل النار لان حقيقة جهنم والامها
انما هي ناشئة من الدنيا وشهواتها وقد سبق ايضا انها ليست بدار مستقلة في الوجود لان الدار منحصرة في الدارين دار الاجسام الطبيعية
الكائنة الفاسدة ودار الاجسام الروحانية الحية بحيوة ذاتية وهي المتحدة مع الارواح واما الفرق بين دار الدنيا ودار الجحيم هو ان النفوس
الشقية ما دامت موجودة بحيوتها الطبيعية كانت الدنيا دار نعيمها وتنعمت بشهواتها كالدواب والانعام واذا انفكت عن هذه الحيوة الطبيعية
وانبعثت الى الاخرة وكانت شديدة التعلق بالدنيا ولذاتها التي هي الالام بالحقيقة وخيراتها التي هي شرور في الاخرة فانقلبت الدنيا
نار جهنم في حقهم وشهواتها حيات وعقارب متمكنة في صميم قلبهم وطعامها وشرابها حميما وزقوما لهم كل ذلك متصورة بصورها
المطابقة لمعناها مطلعة على افئدة اهلها فلم يحرق قلوبهم ونفوسهم بنار الحسد والغضب والتكبر وغيرها وجلودهم وابدانهم بنار الطبيعة
والشهوة وتلدغهم وتلسعهم حيات الهيئات السوء وعقاربها وهكذا الى ان يشاء الله فظهر ان الدار داران والدنيا والجحيم في حكم دار واحدة
اذا تقرر هذا فنقول ان العرفاء واهل التصوف اصطلح عندهم في التعبير عن نزول فيض الوجود عنه تعالى الى هذا العالم وعالم الاخرة
بتدلى القدمين منه تعالى على سبيل التمثيل كما عبروا عن صفتي الجمال والجلال وملكة العقل والنفس باليدين لله تعالى لانهما واسطتا
جوده وعطائه وهذه الاطلاقات والاصطلاحات منهم موافقة للكتاب والسنة كما هو عادتهم قال الشيخ العربي في الباب الرابع
والسبعين وثلثمائة فتدلت الى الكرسي القدمان حتى انقسمت فيه الكلمة الروحانية فان الكرسي نفسه به ظهرت فقسمت الكلمة لانه الثاني
بعد العرش المحيط من صور الاجسام الطاهرة في الاصل والجوهر وهما شكلان في الجسم الكلي الطبيعي فتدلت اليه القدمان فاستقرت كل
قدم في مكان يسمى المكان الواحد جهنما والاخر جنة وليس بعدهما مكان ينتقل اليه القدمان وهاتان لا تستمدان الا من الاصل الذي
ظهرتا منه وهو الرحمن المستوي على العرش فلا يعطيان الا الرحمة فان النهاية ترجع الى البداية بالحكمة غير ان بين البداية والنهاية طريقا
والاماكان بدو ولا نهاية فكان سفر للامر النازل بينهن والسفر مظنة التعب والشقاء فهذا هو سبب ظهور ما ظهر دنيا واخرة وبرزخا
من الشقاء وعند انتهاء الاستقرار تلقى عصى التسيار ويقع الراحة في دار القرار فان قلت فكان ينبغي عند الحلول في الدار المسماة نارا ان
توجد الراحة وليس الامر كذلك قلنا صدقت ولكن فاتك نظر وذلك ان المسافرين على نوعين مسافر يكون سفره مما هو فيه من الترفه
من كونه مخدوما حاصلا له جميع اغراضه في محفة محمولة على اعناق الرجال محفوظا عن تغير الاهواء فهذا مثله في الوصول الى المنزل مثل اهل
الجنة في الجنة ومسافر يقطع الطريق على قدميه قليل الزاد ضعيف المؤنة اذا وصل الى المنزل بقيت معه بقية التعب والمشقة زمانا
حتى يذهب عنه ثم يجد الراحة فهذا مثل من يتعذب ويشقى في النار التي منزله ثم تعم الراحة التي وسعت كل شيء ومسافر بينهما ليست له رفاهية
صاحب الجنة ولا تعذب صاحب النار التي منزله فهو بين راحة وتعب فهي الطائفة التي تخرج بشفاعة الشافعين وباخراج ارحم الراحمين
قال وهم على طبقات بقدر ما يبقى عليهم من الشقاء والتعب فينزلون في النار شيئا فشيئا فاذا انتهت مدته خرج الى الجنة وهو محل الراحة و
آخر من يبقى هم الذين ما عملوا خيرا قط الا من جهة الايمان ولا باتيان مكارم الاخلاق غير ان العناية سبقت لهم ان يكونوا من اهل تلك الدار
وبقي اهل هذه الدار الاخرى فيها فغلقت الابواب واطبقت النار ووقع الياس من الخروج فحينئذ تعم الراحة اهلها لانهم قد يئسوا من الخروج
منها فانهم كانوا يخافون الخروج منها لما راوا اخراج ارحم الراحمين وهم الذين قد جعلهم الله على مزاج يصلح ساكن تلك الدار وتتضرر بالخروج
منها كما بينا فلما يئسوا فرحوا فنعيمهم هذا القدر وهو اول نعيم يجدونه وحالهم فيها كما قدمناه بعد فراغ مدة الشقاء فيستعذبون
العذاب فتزول الالام ويبقى العذاب ولهذا سمي عذابا لان المال استعذابه لمن قام به كمن يستحلي الجرب من يحكه ثم قال فانهم نعيم كل دار
تستعذبه انشاء الله الا ترى صدق ما قلناه النار لا تزال متالمة لما فيها من النقص وعدم الامتلاء حتى يضع الجبار قدمه فيها وهي احدى
تينك القدمين المذكورتين في الكرسي والاخرى التي مستقرها الجنة قوله وبشر الذين امنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم والاسم الرب
مع هؤلاء والجبار مع الاخرين لانها دار جلال وجبروت وهيبة والجنة دار جمال وانس ومنزل الهي لطيف فقدم الصدق احدى قدمي
الكرسي وهما قبضتان الواحدة للنار ولا يبالي والاخرة للجنة ولا يبالي لان مآلهما الى الرحمة فلذلك لا يبالي فيهما ولو كان الامر كما
يتوهمه من لا علم له من عدم المبالاة ما وقع الامر بالجرائم ولا وصف نفسه بالغضب والاكل البطش الشديد فهذه كله من المبالاة والهم بالموجود
وقد قيل في اهل التقوى ان الجنة اعدت للمتقين وفي اهل الشقاء واعدلهم عذابا اليما فلولا المبالاة ما ظهر هذا الحكم فللامور احكام

ومواطن عرفها اهلها ولو يتعبد بكل حكم موطنه فبالله يعين اغنى وافقر وبه امات واحيى وبه ما خلق الزوجين الذكر والانثى ولولا انهما ما وقع
في العالم شرك فلكل منه اداره بحكم فيها واهل يحكم فيهم والعالم الرباني لا يزال يتادب مع الله ويعامله في كل موطن بما يريد الحق ان يعامل به
في ذلك الموطن ومن لا يعلم ليس كذلك انتهى كلامه وقال القيصري في شرح الفصوص ما ملخصه اعلم ان المقامات الكلية الجامعة لجميع العباد
في الاخرة ثلثة على الاجمال وهي الجنة والنار والاعراف ولكل منها اسم حاكم عليه يطلب بذاته اهل ذلك المقام لانه رعاياه وعمارة ذلك
المقام بهم والوعد شامل للكل اذ وعده تعالى في الحقيقة عبارة عن ايصال كل واحد منا الى كماله المعين فكما ان الجنة موعود بها كذلك النار
قال تع وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد فكما ان الجاذب الى الجنة المناسبة الذاتية والسائق هو الرحمن الرحيم وملائكة الرحمة فكذا الجاذب
الى النار المناسبة الذاتية والسائق هو الاسم القهار والشيطان وملائكة العذاب فعين الجحيم ايضا موعود لهم لا متوعد بها والوعيد هو العذاب
الذي يتعلق بالاسم المنتقم وهو ايضا شامل للكل بوجه ويظهر احكامه في خمس مواطن لان اهل النار اما مشرك او كافر او منافق او عاص من المومنين
وهو ينقسم بالموحد العارف الغير العامل وبالمحجوب وعند تسلط سلطان المنتقم عليهم يتعذبون بنيران الجحيم كما قال تع احاط بهم سرادقها
فلما مر عليهم السنون والاحقاب واعتادوا بالنيران ونسوا نعيم الرضوان قالوا سواء علينا اجزعنا ام صبرنا ما لنا من محيص فعند ذلك تعلقت
الرحمة بهم ورفع العذاب عنهم مع ان العذاب بالنسبة الى العارف الذي دخل فيها بسبب الاعمال السيئة عذب من وجه وان كان عذابا من وجه
اخر لانه يشاهد المعذب في تعذيبه فيكون عذابه سببا لشهود الحق وهو اعلى نعيم له وبالنسبة الى المحجوبين الغافلين عن اللذات الحقيقية
ايضا عذب من وجه كما جاء في الحديث ان اهل النار يتلاعبون فيها بالنار والملاعبة لا تنفك عن التلذذ وان كان معه بالعدم وجدانه
ما امن به من جنة الاعمال التي هي الحور والقصور وبالنسبة الى قوم يطلب استعدادهم البعد من الحق والقرب من النار وهو المعنى بجهنم ايضا
عذب وان كان في نفس الامر عذابا كما يشاهد هنا من يقطع سواعدهم ويرحي انفسهم من القلاع مثل بعض الملاحدة ولقد شاهدت رجلا
سمر في اصول اصابع احدى يديه مسامير غلظ كل منها كالقلم وكان يفتخر بذلك ولم يرض باخراجه وبقي على حاله الى ان مات وبالنسبة الى
المنافقين الذين لهم استعداد الكمال واستعداد النقص وان كان اليما لادراكهم الكمال وعدم امكان الوصول اليه لهم ولكن لما كان
استعداد نقصهم اغلب رضوا بنقصانهم وزال عنهم تالمهم بعد انتقام المنتقم منهم بتعذيبهم وانقلب العذاب عذبا كما يشاهد ممن لا
يرضى بامر خسيس اولا ثم اذا وقع فيه وابتلى وتكرر صدوره منه تالف به واعتاد فصار يفتخر به بعد ان كان يستقبحه وبالنسبة الى المشركين
الذين يعبدون غير الله من الموجودات فينتقم منهم لكونهم حصروا الحق فيما عبدوه وجعلوا الاله المطلق مقيدا واما من حيث ان معبودهم
عين الوجود الحق الظاهر في تلك الصور فما يعبدون الا الله فرضي الله منهم من هذا الوجه فينقلب عذابهم عذبا في حقهم وبالنسبة الى الكافرين
ايضا وان كان العذاب عظيما لكنهم لم يتعذبوا به لرضاهم بما هم فيه فان استعدادهم يطلب ذلك كالاتوني يفتخر بما هو فيه وعظم عذابه
بالنسبة الى من يعرف ان وراء مرتبتهم مرتبة وانواع العذاب غير مخلد على اهله من حيث انه عذاب لانقطاعه بشفاعة الشافعين واخر من يشفع
هو ارحم الراحمين كما جاء في الحديث لذلك ينبت الجرجير في قعر جهنم وبمقتضى سبقت رحمتي غضبي **فصل** في استيضاح معرفة جهنم
ومادتها وصورتها قد سبق ان جهنم من نتائج الدنيا واصلها ومادتها هي تعلق النفس بامور الدنيا من حيث هي دنيا وصورتها هي صورة
الهيئات المولمة والاعدام والنقايص وان كانت من حيث هي امور سلبية غير مؤثرة ولا معذبة الا ان صورها الحضورية وحصولها الخارجية
ضرب من الوجود للشيء الموصوف بها وهي من هذه الجهة شرور حقيقية حاصلة للشيء الا ترى ان تفرق الاتصال مع انه امر عدمي لانه عبارة
عن زوال الاتصال عما من شانه الاتصال ففيه غاية الالم للحس اللامس به لانه عدم محسوس مشهود للنفس واذا كان العدم موجودا كان شرا
حقيقيا ويكون ادراكه الذي هو امر مضاف حاصل بنفسه للمدرك لان العلم الشهودي هو بعينه نحو وجود المعلوم الخارجي والمعلوم بهذا العلم اذا
كان عدما خارجيا كان ذلك العدم مع كونه عدما امرا موجودا فيكون شرا حقيقيا ففيه غاية الالم وغاية الشر فافهم هذا فانه دقيق غامض
وبهذا يندفع شبهة مشهورة وهي ان الالم شر مع كونه وجوديا لانه ادراك المنافي والادراك امر وجودي فهذا ينافي قول الحكماء ان الشر
الحقيقي مما لا ذات له في الخارج بل هو عدم ذات او عدم كمال لذات ولا يكفي في الجواب ان الالم ليس شرا بالذات وانما هو شر بالعرض لان
البديهة والوجدان يحكمان بان الالم شر في نفسه لصاحبه مع قطع النظر عن كونه فاقد العضو او اتصاله او غير ذلك من النقصانات اذا
تقرر هذا فنقول ان صورة جهنم في الاخرة هي صورة الالام التي اعدام ونقايص حاصلة للنفس فالنفوس الشقية ما دامت على فطرة
تدرك بها النقايص والاعدام الموصوفة بها التي من شان تلك النفوس ان تتصف بمقابلها يكون لها الام شديدة بحسبها فتلك الالام

مافيه فيها الى ان يزول عنها ادراكها لتلك النقايص اما بتبديل فطرتها الى فطرة ادنى واخس من تلك الفطرة او بزوال تلك النقايص والاعدا[م]
بحصول مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس وقوة كمالاتها واشتغالها بادراك امور عالية كانت تعتقدها من قبل و[صا]
ذاهلة عنها ممنوعة عن ادراكها لانصراف توجهها عنها الى تلك الشواغل الحسية فعلى التقديرين يزول العذاب ويحصل الراحة والحاصل ا[ن]
جهنم هي صورة الدنيا من حيث هي دنيا حالة في موضوع النفس يوم القيمة فتلك الصورة الجهيمية مشتملة على جميع ما في السماء والارض من حيث
نقايصها وشرورها لا من حيث كمالاتها وخيراتها فانها من حيث كمالاتها وخيراتها هي من الجنة فالنفس ما دامت في هذا العالم يدرك الموجودا[ت]
العالمية بهذه الحواس البدنية وكلما يدرك بهذه الحواس تكون مخلوطة غير متميزة حقها من باطلها وصحيحها من فاسدها فترى الشمس والقمر
والنجوم والسماء والارض على صورة مخلوطة مشتبهة فتزعم ان لها بقاء وثباتا وان ضوء الشمس ونور القمر والكواكب بحسب الحقيقة على
هذه الهيئة التي يدركها الحس من البقاء والثبات والارتفاع والانخفاض والوضع والترتيب فاذا جاء يوم القيمة تبدلت هذه الاشيا[ء]
غيرها وانفصل ما لها عما ليس لها وامتاز حقها من باطلها ونورها العرضي من ظلمتها الاصلية وخبيثها من الطيب كما قال تع وما كان الله
ليذر المؤمنين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب الاية فصورة جهنم عبارة عن الحقيقة الاصلية لهذا العالم متميزة عما هو خارج
عنها من الخيرات والكمالات فاذا قامت القيامة واستقر كل طائفة في دارها ورجع كل صورة الى حقيقتها فيكون الحكم في اهل الجنة بحسب
ما يعطيه الامر الالهي في النشأة الاخرة ويكون الحكم في اهل النار بحسب ما يعطيه الامر الالهي في مادة هذا العالم الذي اودع الله في حركات
الافلاك وفي الكواكب الثابتة والسبعة المطموسة انوارها فهي كواكب لكنها مطموسة الانوار في القيامة وكذا الشمس شمس لكنها منكسفة
النور لان انوارها مستفادة من مباديها الاصلية فهي بالحقيقة قائمة بتلك المبادي لا بهذه الاجرام قال في الباب الستين من الفتوحا[ت]
يقرب حكم النار من حكم الدنيا فليس بعذاب خالص ولا بنعيم خالص ولهذا قال تع لا يموت فيها ولا يحيى وسبب ذلك انه بقي ما اودع الله عليهم
في الافلاك وحركات الكواكب من الامر الالهي وتغير منه على قدر ما تغير من صور الافلاك بالتبديل ومن صور الكواكب بالطمس والانتشا[ر]
فاختلف حكمها بزيادة ونقص وغير ذلك وقال في الباب الستين في معرفة جهنم اعلم عصمنا الله واياك ان جهنم من اعظم المخلوقات
وهي سجن الله في الاخرة وسميت جهنم لبعد قعرها يقال بئر جهنام اذا كانت بعيدة القعر وهي تحوي على حرور وزمهرير ففيها البرد على
اقصى درجاته والحرور على اقصى درجاته وبين اعلاها وقعرها خمس وسبعون مائة من السنين واختلف الناس فيها هل خلقت بعد او لم تخلق
والخلاف مشهور فيها وكذلك اختلفوا في الجنة واما عندنا وعند اصحابنا اهل الكشف والتعريف فهما مخلوقتان غير مخلوقتين و[اما]
قولنا مخلوقتين فكرجل يبني دارا فاقام حيطانها كلها الحاوية عليها خاصة فيقال انها دار فاذا دخلها لم ير الا سورا دائرا على فضاء و
ساحة ثم بعد ذلك ينشئ بيوتها على اغراض الساكنين فيها من بيوت وغرف وسرادق ومهالك ومخازن وما ينبغي ان يكون فيها وهي دار
حرورها هواء محرق لا جمر لها سوى بني ادم والاحجار المتخذة الهة والجن لهبها قال تع وقودها الناس والحجارة وقال انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم وقال فكبكبوا فيها هم والغاوون وجنود ابليس اجمعون ويحدث فيها الآلات بحدوث اعمال الجن والانس الذين يدخلونها
وقد خلقها الله تع من صفة الغضب وجميع ما يخلق فيها من الالام والمحن التي يجدها الداخلون فيها فمن صفة الغضب الالهي ولا يكون ذلك
الا عند دخول الخلق فيها من الجن والانس متى دخلوها واما اذا لم يكن فيها احد من اهلها فلا الم في نفسها ولا في نفس ملائكتها بل هي ومن فيها
من زبانيتها في رحمة الله منغمسون متلذذون يسبحون لا يفترون لقول الله تع ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى
فان الغضب ههنا عين الالم فمن لا معرفة له ممن يدعي طريقتنا ويريد ان ياخذ الامر من التمثيل والمناسبة فنقول ان جهنم مخلوقة من القهر
الالهي وان اسم القاهر هو المتجلي لها ولو كان الامر كما قاله لشغلها ذلك بنفسها عما وجدت له من التسلط على الجبابرة ولم يمكن لها ان تقول
هل من مزيد ولا ان تقول اكل بعضي بعضا فنزول الحق اليها برحمته التي وسعت كل شيء وسع لها المجال في الدعوى والتسلط على الجبابرة
والمتكبرين فالناس غالطون في شان خلقها ومن اعجب ما روينا عن رسول الله ص انه كان قاعدا مع اصحابه في المسجد فسمعوا هدة عظيمة
فارتاعوا فقال ص اتعرفون ما هذه الهدة قالوا الله ورسوله اعلم قال حجر القي من اعلى جهنم منذ سبعين سنة الآن وصل الى قعرها
فكان وصوله الى قعرها وسقوطه فيها هذه الهدة فما فرغ من كلامه ص الا والصراخ في دار منافق من المنافقين قد مات وكان عمره سبعين سنة
فقال رسول الله ص الله اكبر فعلم علماء الصحابة ان هذا الحجر هو ذلك المنافق وانه منذ خلقه الله يهوي في جهنم وبلغ عمره سبعين سنة
فلما مات حصل في قعرها قال الله تع ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار فكان سمعهم تلك الهدة التي اسمعهم الله ليعتبروا فانظر

ما اعجب كلام النبوة وما الطف تعريفه وما اغرب كلامه تلك كرة كشفية لما علمت ان الجنة فوق السماء السابعة من حيث الرتبة وهي بحسب الحقيقة والذات في داخل حجب السموات والارض لانها في عالم الملكوت وعالم الملكوت باطن الملك وعلمت ان نشو الاخرة من الدنيا فاعلم ان هذا العالم بمنزلة مطبخ ينضج فيه اطعمة اهل الجنة ويصلح ماكولاتهم بحرارة الحركات السماوية واشعة الكواكب فان اعمال بني آدم هي مواد اغذيتهم التي بها نشو نفوسهم وابدانهم الاخروية فكلما كانت اعمالهم اتم اعتدالا واكثر نضجا من جهة الرياضات الدينية والمتاعب البدنية في سبيل الله كانت اغذيتهم وفواكههم واشربتهم النفسانية الاخروية اوفق واتم صلوحا واشد تقوية للحيوة الباقية قال بعض اهل الكشف ان كرة الاثير واشعة الشمس والكواكب التي هي بمنزلة الجمرات تحت القدر كما يؤثر في المولدات وهذه الفواكه والمعادن بحرارتها نضجا لما في ذلك من المنفعة كانت رحمة مع كونها نارا كذلك من عرف نشأة الاخرة وموضع الجنة والنار وما في فواكه الجنة من النضج الذي يقع به الالتذاذ لآكليه من اهل الجنان علم اين النار واين الجنة وان نضج فواكه الجنة سببها حرارة النار التي تحت مقعر ارض الجنة فتحدث النار حرارة في مقعر ارضها فيكون بها صلاح ما في الجنة من الماكولات وما الا نضج الا بالحرارة وهي لها كحرارة النار تحت القدر فان مقعر ارض الجنة هو سقف النار والشمس والقمر والنجوم كلها في النار ومن احكامهما انها اودع الله فيهما ما كانت منافع حيوانات الدنيا وحيوانات الجنة التي هي نفوس اهل النجاة بابدانهم المناسبة لها في الاشكال والصور فتفعل حرارة النار بالاشياء هناك علوا كما تفعل بالاشياء ههنا سفلا وكما هو الامر ههنا كذلك ينتقل الى هناك بالمعنى وان اختلفت الصور والامر عارض الجنة مسكا كما ورد في الخبر وهو حار بالطبع لما فيه من النار واشجار الجنة مغروسة في تلك التربة المسكية كما يقتضي حال نبات هذه الدار الدنيا الزبل لما فيه من الحرارة الطبيعية لانه معفن والحرارة يعطي التعفين في الاجسام القابلة للتعفن وهذا القدر كاف في تقوي النار اعاذنا الله منها في الدارين انتهى وهذا الكلام وان كان مبناه على المقدمات الخطابية والتمثيلات الا انه اذا استقصي عاد برهانيا ولولا مخافة الاطناب لقضيناه على وجه الحكمة وسبيل البرهان واياك ان تحمل كلامه على ان جهنم ليست الا هذا العالم تحت الفلك الاقصى لما مر ان جهنم هي من النشأة الآخرة وان كانت صورتها هي مآل الدنيا وباطنها وحقيقتها والذي في هذا اليه هذا المحقق من ان نضج فواكه الجنة وطبخ طعامها بحرارة هذا العالم واشعة الكواكب سببه ان الانسان انما يتكون وينمو وبتم خلقته ويتكمل طبيعته باستحالات وانقلاب يطرء على مادته لا يمكن ذلك الا بحرارة غريزية محللة وتلك الحرارة مستفادة من حركات الاجرام الفلكية واشعتها كما ثبت في مقامه ثم ان استكمال الانسان بحسب كلتا قوتيه النظرية والعملية انما يتم بالحركات البدنية والفكرية والحركة تحتاج الى الحرارة والحرارة والحركة متصاحبتان لا ينفك احدهما عن الاخرى وكما ان جميع الحركات في هذا العالم ينتهي الى حركات الافلاك سيما الفلك الاقصى فكذلك جميع الحرارات الغريزية والا سطقسية تنتهي الى اضواء الكواكب سيما ضوء الشمس كما يظهر عند التفتيش والاعتبار والاستقراء ثم لا يخفى عليك ان كل مادة مصورة بصورة ادنى اذا انتقلت الى ان تلبس بصورة اعلى فذلك انما يكون بان يحصل لها بصورتها الاولى شبه التعفن والهضم والانكسار كالحبة المدفونة في الارض فما لم يضعف صورتها الجمادية ولم يتعفن باستيلاء الحرارة عليها لم يقبل صورة نباتية وكذا القياس في انتقالات النطفة في اطوارها النباتية والحيوانية وكذا الحكم في الترقيات الواقعة في النفس فانها مسبوقة بانكسارات وانهضامات نفسانية منشأها الحركات البدنية في النسك البدنية والحركات الفكرية في النسك العقلية والكل منوط بحركات الافلاك والكواكب باضوائها فانكشف ان الكمالات العلمية والعملية للنفوس التي بها يحصل حيوتها الاخروية وبها يتم نعيمها غذاؤها وطعامها وشرابها في الجنة انما يحصل بحرارة الطبيعة الدنيوية التي هي من جوهر نار الجحيم وسنحها كما مر غير مرة

فصل في تعيين محل الآلام والعقوبات في النار لما علمت ان حقيقة جهنم ممتزجة من الدنيا والاخرة بحسب المادة والصورة فان مادتها الاعدام والشرور الدنيوية وصورتها حضورها عند النفس صورة ادراكية مولمة من جهة تعلقها والتفاتها بالدنيا فاعلم ان محل العذاب والنقمة ايضا ليس امرا بسيطا كالبدن فقط او النفس الناطقة فقط او النفس الحيوانية فقط اما البدن فالجوارح والاعضاء ليست بموضع الآلام بل هي مما يستعذب جميع ما يرد عليها من انواع العقوبات والآلام لانها قابلة للفصل والوصل والحرارة والبرودة وغيرها من الاضداد والاعدام فكل ما يرد على الجسم يكون صفة كمالية له واذا زال اتصاله كان قد بطلت ذاته وحدثت ذاتان اخريان متصلتان وليس اذا طرئت عليه صفة مضادة للتي كان عليها بقيت الاولى مع الثانية ليكون آفة وضررا له كما للجوهر النفساني فان النفس جامعة لادراك احد الضدين مع الاخر الذي كان ملائما لها فيتضرر بالاخر كما اذا ورد على عضو من بدنها ما يضاد كيفية المزاجية فتدرك بالاولى وهي المعتدلة التي بها قوتها اللمسية الثا

المضادة لها فيحصل الالم ولا يمكن مثل ذلك فى الجسم وصورته السارية فيه فتامل وليس كل من دخل دار العذاب والعقوبة معذبا معاقبا بل ربما كان مستعذبا كالسدنة والزبانية وكاهل السجون والاتونات وكذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلا للانتقام من النفس التى كانت تحكم عليها وتسخرها بامر الله فالآلام تختلف عليها بما تراه فى ملكها وموضع تصرفها خلاف ما تطلبه وتحبه من جهة ما ينقل اليها المدركات من المشاعر والحواس واما النفس الناطقة اعنى الروح الالهى محل الحكمة والمعرفة فهى سعيدة فى الدنيا والاخرة لاحظ لها فى الشقاء لانها ليست من عالم الشقاء والشر الا ان الله ركبها هذا المركب الحيوانى المسمى بالنفس الحيوانية فهى لها كالدابة وليس للناطقة الا المشى بها على الصراط المستقيم فان اجابت النفس الحيوانية لها فهى المركب الذلول المرتاض وان ابت فهى الدابة الجموح كلما اراد الراكب ان يردها الى الطريق حرنت عليه وجمحت واخذت يمينا وشمالا الا افراطا وتفريطا لقوة راسها وللراكب ان يروضها ويؤدبها حتى تتبدل ذاتها عما كانت ويصير طبعها موافقا لما اراد منها صاحبها واما النفس الحيوانية فالمعاصى وان نشات بسببها الا انها لا ذنب لها ولا معصية لان الافعال الصادرة منها كالشهوة والغضب وغيرها هى كمالات ومتممات لها بها تسبح الله وتقدسه وليست مما يقصد فى افعالها المخالفة لله ولا فى تاتيها المعصية انما كا للشريعة وانما تجرى بحسب طبعها وكل ما يجرى من الافعال بحسب الطبع فهو تسبيح لله وتقديس كما علم سابقا لكنها اتفق انها على طبيعة لا توافق صاحبها وراكبها على ما يريد منها فاذن يجب عليك ان تتامل فى هذا المقام وتجد محل الآلام فنعلم ان محل الآلام كالممتزج من امرين وهى النفس الادمية المتصلة بالنفس الحيوانية قبل ان تصير عقلا بالفعل فهى كالبرزخ الجامع للطرفين والمتوسط بينهما فهى محل صورة العقوبات من حيث كونها نفسا حيوانية ومدرك الالام من حيث كونها ناطقة فاذا وقع العقاب يوم القيامة فانما يقع على النفس الحيوانية لمخالفتها للنفس الناطقة فى سلوك طريق الحق كما يضرب الدابة اذا جمحت وخرجت عن الطريق الذى يراد المشى عليه الا ترى الحدود الشرعية فى الزنا واللواطة والسرقة وغيرها انها محلها النفس الحيوانية وهى التى تحس بالم القتل وقطع اليد وضرب الظهر فقامت الحدود بالجسم وقام الالم بالنفس الحساسة المتخيلة واما النفس الناطقة اعنى الجوهر العقلى المدرك للعقليات المحضة لا تبرح عن مكانها العالى الشريف فهى على شرفها فى عالمها وسعادتها الدائمة لانها المنفوخة من روح الله وليست هى موجودة فى اكثر الناس واما الحيوانية فلا يخلو منها انسان سواء كان سعيدا وهى سليمة مطيعة ذلولة او كان شقيا فهى عاصية جموحة فالمطيعة تسرح يوم الاخرة فى رياض الجنة ومراتعها والعاصية تعاقب وتعذب حتى تصير منقادة واما الاعضاء والجوارح فما عندها الا النعيم الدائم فى جهنم مثل ما هى الخزنة عليه من كونها مسبحة لله بتجدد مطيعة دائما لما يقوم بها او يقام عليها من الافعال كما فى الدنيا فيتخيل الانسان ان العضو يتالم ويتاذى لاحساسه فى نفسه بالالم وليس كما توهمه انما هو المتالم المتاذى بما يحمله اليه حاسة الجارحة من صور ما يكرهه الا ترى المريض اذا نام وهو حى والحس عنده موجود والجرح الذى يتالم فى يقظته حاصل فى العضو ومع هذا لا يجد الما لان الواجد للالم قد صرف وجهه عن عالم الشهادة الى عالم البرزخ فما عنده خبر فاذا استيقظ المريض ورجع الى عالم الشهادة ونزل الى منزل الحواس قامت به الاوجاع والآلام فان بقى فى البرزخ على ما يكون عليه اما فى رؤيا مفزعة وصورة مؤلمة فيتالم او فى رؤيا حسنة وصورة ملذة فيتنعم فينتقل معه النعيم او الالم حيث انتقل وهكذا حاله فى الاخرة فتنبه لما قلناه وتبصر بما نورناه **فصل** فى الاشارة الى الزبانية وعددها قال تعالى عليها تسعة عشر وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا الاية اعلم ان لله سبحانه ملائكة عمالة باذنه فى الاجسام كما ان له ملائكة علامة لا التفات لهم بغيره تعالى ولا شغل لهم فى الاجسام وهم المشار اليهم بقوله والسابقات سبقا وبقوله فالمدبرات امرا الى تلك الثوانى وهى مدبرات الامور فى برازخ عالم الظلمات واشباح عالم الطبيعة التى ظاهرها الدنيا وطبقاتها وباطنها الجحيم وطبقاتها وانما اوتيت بلفظ الفاء الدالة على الترتيب والتعقيب الوجودى لان كلا منها تحت جوهر قدسى من المفارقات السابقة الوجود على النفسانيات المدبرة والطبيعيات المحركة وهى كروحانيات العالم الكبير السماوى والعالم الصغير الانسانى وفيه انموذج لما فى العالم الكبير فهى فى العالم الكبير العلوى ارواح الكواكب السيارة وارواح الثوابت التى يجمعها اثنى عشر برجا والجملة تسعة عشر مدبرا على الاجمال ولها تفاصيل لا تحصى بعضها تحت حيطة بعض وحكمه وكذا فى العالم الصغير الانسانى تسعة عشر قوى هى رؤس سائر القوى والطبائع المباشرة للتدبير والتصرف فى البرازخ السفلية الحيوانية والنباتية اثنتا عشر منها هى مبادى الافعال الحيوانية المدركة والمحركة عشر منها للادراكات الخمسة الظاهرة والخمسة الباطنة واثنان للتحريك احدهما للشهوة مبدء الجذب للملايمات والاخرى للغضب مبدء الدفع للمنافرات وسبعة منها مبادى الافعال النباتية ثلثة منها

الاصول في فعل التغذية والتنمية والتوليد واربعة منها الفروع والسدنة الغاذية وافعالها في الجذب والامساك والهضم والدفع فلكل من هذه التسعة عشر مدخلا في اثارة نار الجحيم التي هي ناشئة من ثوران حرارة جهنم الطبيعة وشهواتها التي هي نيرانات كامنة اليوم محجوبة عن نظر الخلايق وستبرز يوم القيمة بحيث يراها الناس محرقة للجلود مذيبة للابدان فظاعة نزاعة للشوى تدعو من ادبر وتولى والانسان مادام كونه محبوسا في الدنيا بهذه الحبائل الداخلية والخارجية التي باطنها مملو بنار الجحيم مسجونا بسجن الطبيعة مقبوضا اسيرا في ايدي المدبرات العلوية التسعة عشر والمؤثرات السفلية التسعة عشر لا يمكنه العروج الى دار الحيوان والدخول في عالم الجنان ومعدن الروح والريحان فهو لا يزال معذب بعذاب الجحيم محترق بنار الحميم مقيد بالسلاسل والاغلال كالاسارى والعبيد وحاله كما افصح الله عنه بقوله خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه لعدم خلاص نفسه من حبس البدن وعدم استكماله ذاته بالعلم والعمل ليصير كالمجردين الاحرار حرا غير ماسور باسر الشهوات ولا مقيد بقيد الهوى والتعلقات ولذلك وقع التعليل بترك العلم والعمل في قوله تعالى انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين فالاول اشارة الى ترك العلم الالهي والثاني الى ترك العمل الصالح فاذا انتقل روحه بموت الجسد من هذا العالم الى عالم الاخرة التي هي في داخل حجب السموات والارض كان كمن ينتقل من السجن الى السجين ومن الهوى الى الهاوية وكان ههنا ايضا مسجونا محاطا بالجحيم ولكن لا يحس بالسجن وعذاب الحبس وليس له اليوم ههنا حميم ولا طعام الا من غسلين لا ياكله الا الخاطئون فاذا كشف عنه الغطاء احس بذلك وانتقل العذاب من باطنه في الدنيا الى ظاهره في الاخرة فيؤديه المالك الى ايدي هذه الزبانية التسعة عشر التي هي من نتايج تلك المدبرات الكلية فيتعذب بها كما يتعذب بها في الدنيا من حيث لا يشعرون ومن كان على هدى من ربه مستويا على صراط مستقيم صراط الله العزيز الحميد فيسلك سبيل الاخرة بنور الهداية وقدمي العلم والتقوى يصل الى دار السلام ويسلم من هذه المالكات المعذبات الزاجرات ويتخلص من رق الدنيا واسر الشهوات الامرات بالمنكرات ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون

فصل في الاشارة الى درجات السلوك الى الله والوصول الى الجنة الحقيقية وما بازائها من دركات البعد عن الله والسقوط في النار الحقيقية قال بعض المحققين الخلق اتصف اولا بالوجود الخاص ثم بالعلم الخاص ثم بالارادة ثم بالقدرة الجزئيتين ثم بالفعل وحيث يكون المعاد عودا الى الفطرة الاصلية ورجوعا الى البداية في النهاية فلا بد ان تنتفي من السالك هذه الصفات على التدريج والترتيب المعاكس للترتيب الاول لحدوث فان السالك الى الله بقدم الايمان ونور العرفان لا بد ان ينتفي منه اولا الفعل وهو مرتبة التقوى والزهد في الدنيا قوله تعالى ليس لك من الامر شيء وقوله ما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان الحكم الا لله ثم لا بد ان تنتفي منه الاختيار ولم يبق فيه ارادة الا باذن الله ورسوله بل تستهلك ارادته في ارادة الله ورسوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة لان جميع الاشياء صادرة منه على وفق قضائه وقدره على ابلغ وجه وافضل نظام فاذا وصل الى هذا المقام وتمكن فيه واستقام رضي بالقضاء وحصل له مقام الرضا واستراح من كل هم وغم وعذاب لانه راى الاشياء كلها في غاية الجودة والحسن والتمام وراى رحمة الله وسعت كل شيء بل راى العارف في كل شيء وجه الحق الباقي وراى غيره هالكا اذ لا غير فراى الحسن المطلق والجمال المطلق متجليا عليه في كل شيء فيكون مبتهجا به ملتذا منه راضيا فان من راى صورة جملة العالم مكشوفة لديه حاضرة عنده حضورا علميا على احسن ترتيب وخير نسق ونظام من جهة العلم بالله وصفاته وافعاله وبالجملة علم الاشياء من جهة العلم باسبابها ومباديها الاخذة من عند الله كما هو طريقة الصديقين الذين ينظرون بنور الحق الى الاشياء ويستشهدون به على كل شيء كما في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وكان قبل هذا الشهود يرى الاشياء كساير الناس بنور الحس وبنور الفكرة المشوب بالظلمة المثير للغلط والخطأ فصارت الارض غير الارض في حقه واشرقت الارض بنور ربها عنده وكذا السموات وما بينهما فيكون في جنة عرضها السموات والارض على وجه عقلي منور وبهذا الوجه يسمى خازن الجنة الرضوان لان السالك ما لم يبلغ الى مقام الرضا لم يدخل الجنة ولا وصل الى دار الكرامة والقرب كما ورد من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليعبد ربا سوائي وليخرج من ارضي وسمائي وقال ورضوان من الله اكبر ثم بعد هذا المقام لا بد ان ينتفي عنه القدرة حتى لا يرى لنفسه حولا ولا قوة وقدرة مغايرة لقوة الحق وقدرته التي لا يخرج منها شيء من المقدورات ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فيكون في مقام التوكل ومن يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره وهو مقام التفويض وافوض امري الى الله ثم بعد ذلك لا بد ان ينتفي منه صفة العلم لاضمحلاله في علم الله الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لان علمه بالاشياء عين ذاته والعارف ينظر بنور ربه الذي هو علمه

بذاته وبغيره الى الاشياء وليس له علم اخر به يعلم شيئا لقصر نظره على ملاحظة الحق وصفاته واثاره من حيث هي اثاره فيستهلك علمه في علمه تع
وهو مقام التسليم كما قال تع وسلموا تسليما وقوله سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين وقوله فسلام لك من اصحاب اليمين ثم بعد ذلك لابد
ان ينتفي وجوده الذي به كان يوجد من قبل ويضمحل في وجود الحق الذي به يوجد كل شيء ويقوم حتى لا يكون له في نفسه عند نفسه وجود وهذا
مقام اهل الوحدة وهو اجل المقامات واجل الكرامات وهو مقام اهل الفناء في التوحيد اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين و
الصديقين والشهداء والصالحين فهذه نهاية درجات السالكين الى الله تع بقدم الايمان ونور العرفان وليس وراء عبادان قرية
واما من لم يسلك سبيل اهل الوحدة وكانت افعاله واحواله على حسب ارادته ومقتضى طبعه فيكون كما اشار اليه بقوله ولو اتبع الحق اهواءهم
لفسدت السموات والارض ومن فيهن فيصير لا محالة ممنوعا عما استدعاه هواه محجوبا عن مقتضى طبعه مشتهاه كما قال تع وحيل بينهم وبين
ما يشتهون فوقع في سخط الله ونار غضبه افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله فيوصله الهوى الى الهاوية محروما عن جميع ما يستلذه
ويهواه قلبه فيقيد بالسلاسل والاغلال كما هو صفة العبيد والمماليك ويسلم نفسه الى المهالك ولهذا يسمى خازن النار بالمالك
فيكون له بازاء كل درجة من درجات اهل الحق دركة في الجحيم فله بازاء درجة التوكل دركة الخذلان كما في قوله وان يخذلكم الله فمن ذا الذي ينصركم
من بعده وبازاء درجة التسليم دركة الهوان قوله تع ومن يهن الله فما له من مكرم وبازاء درجة القرب والوصلة دركة الطرد واللعنة
اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وكما ان انتفاء القدرة والعلم والوجود في الطائفة الاولى اوجب لهم القدرة الغير المتناهية
والعلم الذاتي اللدني والوجود المخلد الابدي كذلك في هذه الطائفة اقتضى استبدادهم بهذه الصفات عجزا غير متناه وجهلا كليا
وهلاكا سرمديا وذلك هو الخزي العظيم **فصل** في شجرة طوبى وشجرة زقوم قال تعالى طوبى لهم وحسن مآب وقال ان شجرة الزقوم
طعام الاثيم اي شجرة منها طعام الاثيمين انها شجرة تخرج في اصل الجحيم يعني الطبيعة الدنيوية طلعها كانه رؤس الشياطين والطلع عبارة
عن مبدء وجود الاشجار ومنشأ حصول الاثمار وبروزها عن الاكمام والمراد منه ههنا مبدء الاعتقادات الباطلة والاخلاق
السيئة وهي رؤساء الصفات الشيطانية التي كل منها اذا رسخت في النفس وقويت صارت صورة جوهرية شيطانية كما علمت من صيرورة
الصفات الغالبة في النفس اخلاقا صورا جوهرية نفسانية من جنس تلك الصفات فتلك الصفات التي هي مبادي تكون الشياطين هي
الاهوية المغوية والاماني المردية والشهوات المذمومة لانها مما يتغذى بها ويتقوى نفوس اهل الضلال ويمتلي بها بواطنهم ويتكون منها
نار الجحيم والعذاب الاليم كما قال سبحانه ثم انكم ايها الضالون المكذبون لآكلون من شجرة من زقوم فمالئون منها البطون اي يملئون بطونهم
اي نفوسهم من الشهوات المذمومة ومواد الامراض النفسانية الباعثة لفنون من العذاب وانواع من المحن والآلام في الآخرة كمن ادى به نهمه
من الحمى والصداع وغيره من الاوجاع والآلام واعلم ان النفس الانسانية اذا كملت في العلم والعمل صارت كشجرة طيبة متحملة لثمرات العلوم
الحقيقية وفواكه المعارف اليقينية وكانت اصلها علوم ثابتة وفرعها نتائج هي حقائق عالم الملكوت ومعارف عالم اللاهوت هذا
من حيث قوة العلم والادراك واما من حيث قوة العمل والتاثير فهي تصير بحيث كلما تريده وتتمناه يحضر عندها بقوتها العملية القوية
على احضار الصور المطلوبة دفعة بلا مهلة لان باطن الانسان في الدنيا عين ظاهره في الآخرة كما مرت الاشارة اليه سابقا والانسان يتصور
ويخترع ههنا بقوته الخيالية كل ما يريده ويشتهيه فيحضر صورة مشتهيات كثيرة في باطنه بحسب التمثل الذهني الا ان تلك الصور ليست
موجودة ولا حاضرة عند حسه في العين بل عند خياله في الذهن بوجود ضعيف غير متأكد ولاجل ذلك لا يلتذ منها لذة تحصل من المشتهيات
العينية ولانصراف النفس الى الشواغل الحسية واما عند القيمة فلكون النفس مجردة عن شواغل الدنيا وآثار الحواس فيكون الباطن مكشوفا
ظاهرا والعلم عينا والغيب شهادة كانت اللذة على حسب الظهور والوجود فتكون مفرطة لانها نزلت تلك الصور منزلة الصور الموجودة
في العين ولن تفارق الآخرة الدنيا في هذا المعنى الا من حيث كمال القوة والقدرة للنفس الانسانية على تصوير الصور عند القوة الحاسة
كما تشتهيه في الآخرة دون الدنيا اذ ليس لها في الدنيا هذه القدرة لتوزع قواها وعدم جمعية همها لاشتغالها بالخارجيات وشواغل
الحسيات فالانسان السعيد كلما تشتهيه في الآخرة حضر عنده دفعة ويكون شهوته سبب تخيله وتخيله سبب تمثل الصورة بين يديه و
حضورها لديه كما قال تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وهم فيها خالدون وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على ايجاد
الشيء في الدنيا انه في خارج الحس فان الموجود في الدنيا لا يوجد في مكانين ولا في مكان واحد يوجد اثنان للتزاحم والتضايق الواقع
في هذا العالم وايضا النفس اذا اشتغلت بفعل في الدنيا احتجبت وامتنعت عن فعل اخر فتشغلها محسوس عن محسوس آخر وحجبتها اللذة

عن لذة اخرى والملذايذ لا يتوى في الذاذه ههنا لانحصاره في المادة وامتزاجه بغيره وكذا القياس في حال الالم والمولم في الدنيا بالنسبة الى حالهما
في الآخرة فاذن الصور المحسوسة يتضاعف عند الانسان بلا مزاحمة ولا تضايق ولا يستحيل هناك وجود صور غير متناهية دفعة اذ لا يجري فيه برهان
امتناع الامور الغير المتناهية مجتمعة وايضا لا يشغل النفس بعض المحسوسات هناك عن بعض اخر لقوة النفس فيكون اللذة كثيرة غير محصورة ولكون
الصور الملذة بلا مادة تكون اللذة بها شديدة مفرطة لخلوصها من الشوائب والمكدرات والاضداد فاذا تقرر هذا نقول ان شجرة طوبى مثال
للنفس السعيدة الكريمة وقد روي في طريق اهل البيت ع ان طوبى شجرة اصلها في دار علي بن ابي طالب ع وليس مومن الا وفي داره غصن من اغصانها
وذلك قول الله تعالى طوبى لهم وحسن مآب فتاويل ذلك من جهة العلم ان المعارف الالهية سيما ما يتعلق باحوال الآخرة وما لا يستقل بادراكه
العقول على طريقة الفكر البحثي انما تقتبس من مشكوة نبوة خاتم الانبياء ص ونور ولايته المندمج في رسالته المنتشر اضواؤه من ولاية افضل
اوصيائه في نفوس القابلين للهدى والايمان المستعدين للعلم والعرفان فان اثمار العلوم الالهية انوار والمعارف الحقيقية انما نشأت وانتشرت
في قلوب عرفاء هذه الامة المرحومة من بذر ولايته ونجم هدايته كما افصح عنه قول النبي ص انا مدينة العلم وعلي بابها ونسبة ذاته المقدسة بالقياس
الى سائر الاولياء والعلماء بالولادة المعنوية كنسبة آدم ابي البشر الى سائر الناس بالولادة الصورية ولذلك ورد عن النبي ص انه قال يا علي انا
وانت ابوا هذه الامة وقال العارف المحقق في الفتوحات المكية ان شجرة طوبى اصل لجميع شجرات الجنات كآدم لما ظهر من البنين فان الله
غرسها بيده وسواها نفخ فيها من روحه ولما تولى الحق غرس شجرة طوبى بيده ونفخ فيها من روحه زينها بثمر الحلي والحلل الذين فيهما زينة للابسهما
فنحن ارضها كما جعل ما على الارض زينة لها واعطت في ثمرة الجنة كلها من حقيقتها عين ما هي عليه كما اعطت النواة النخلة وما تحمله النوى التي
في ثمرها انتهى كلامه وقد استفيد منه ان شجرة طوبى يراد بها مبدء اصول المعارف الحقيقية والاخلاق الحسنة التي هي زينة وغذاء ولباس
للنفوس القابلة كما ان ما على الارض زينة وغذاء ولباس لها ولاهلها وذلك لان ارض تلك الشجرة اذا كانت نفوسها وغارسها هو الله فحللها
لابد ان تكون من قبيل زينة العلوم والمعارف ومحاسن الاخلاق والملكات وهي ايضا غذاء ولباس فان غذاء النفوس العلم ولباسها التقوى **فصل**
في كيفية تجدد الاحوال والآثار على اهل الجنة والنار اما اهل النار فلا شبهة في تجدد احوالهم وتبدل جلودهم واستحالة ابدانهم وتقلبها من صورة
الى صورة لقوله تع كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وذلك لان طبايعهم من القوى الجسمانية المادية لما مر ان دار الجحيم من جنس
وقد سبق ان افاعيل القوى المادية وانفعالاتها متناهية فلا بد فيها من انقطاع وتبدل ثم لا بد في تبدل الابدان واستحالة المواد من حركة دورية
صادرة عن اجسام سماوية محيطة باجسام ذات جهات متباينة كائنة فاسدة فيكون الحكم في اهل النار بحسب ما يعطيه الامر الالهي بما اودع من القوة
المحركة في الجرم الاقصى الجابرة اياه على حركاته والكواكب الثابتة في سباحة الدراري السبعة المطموسة الانوار كلها يوم الآخرة فهي كواكب لكنها ليست بشوارق
ولا مضيئة ولها تاثيرات في خلود اهل النار بفنون من العذاب وصنوف من العقاب بحسب ما يقتضيه سوابق اعمالهم ومبادي افعالهم واعتقاداتهم
ونياتهم ولهذا حكم اهل المعرفة والشهود بان حكم النار واهلها قريب من حكم الدنيا واهلها ولهذا ليس لاهل النار الذين هم من اهلها بعد استيفاء
مدة العذاب وانقضاء زمان العقاب نعيم خالص ولا عذاب خالص وحالهم بين الحيوة والممات كما قال تعالى لا يموت فيها ولا يحيى وهذا بعينه حال اهل
الدنيا فان نعيم الدنيا ممزوج بالمحنة والبلاء وحيوتها مشوبة بالموت وسبب ذلك انه بقي فيهم ما اودع الله فيهم من آثار حركات الافلاك ولم يقع
لهم توفيق الخروج من حكم الطبيعة وتاثيرها فلا جرم لم ينجوا من عذاب النار وان تغيرت منهم الصورة وتبدلت لهم النشأة على قدر ما تغير وتبدل
من صور الافلاك والكواكب من التبديل والطمس والانكدار كما قال فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت
السموات والارض الا ما شاء ربك واما اصحاب الجنة فليس لهم هذا التبدل والاستحالة والكون والفساد لارتفاع نشأتهم عن نشأة الطبيعة
واحكامها فحركاتهم وافاعيلهم نوع اخر ليس فيها نصب ولا تعب ولا في اعمالهم من لغوب لان حركاتهم واعمالهم ليست بدنية بل هي كخطرات الاوهام
ولحظات الضمير منا ههنا حيث لا تعب ولا كلال ولا نصب ولا فتور يعتريها لان السموات وحركاتها مطوية في حقهم لانهم من اصحاب اليمين
ولهم مقام فيه يكون طي الزمان والمكان فزمانهم زمان يجتمع فيه الماضي والمستقبل من هذا الزمان ومكانهم مكان يحضر في حد منه جميع
ما تسعه السموات والارض ومع ذلك يكون جنة الاعمال ونعيمها من المحسوسات بلا شبهة الا انها وان كانت محسوسة لكنها ليست طبيعية
مادية بل صورها صور ادراكية وجودها العيني عين محسوسيتها وكل ما فيها نفسها الوجود مجرد عن نشأة الدنيا والطبيعة والهيولى المستحيلة
الكائنة الفاسدة ومع ذلك يقع في عالم الجنان التجددات في تكوين الصور الجنانية لا من اسباب مادية وجهات فاعلية نفسانية وشئونات
الهية بحكم كل يوم هو في شان وقد ثبت ان اصل التغيرات في الآفاق انما نشأت من عالم الانفس ونشأة الجنان نشأة النفوس ففيها الاكوان

الفنائية قال العارف المحقق في الفتوحات المكية في الباب السابع والاربعين منها فلا يزال الآخرة دائمة التكوين فانهم يقولون في الجنان للشيء الذي يريدونه كن فيكون فلا يتمنون فيها امرا ولا يخطر لهم خاطر في تكوين امر الا ويتكون بين ايديهم وكذلك اهل النار لا يخطر لهم خاطر خوفا من عذاب اكبر مما هم عليه الا ويكون فيهم ذلك العذاب وهو حظوره الخاطر فان الدار الاخرة تقتضي تكوين الاشياء حسا بمجرد حصول الخاطر والهم والارادة والشهوة كل ذلك محسوس وليس ذلك في الدنيا اعني الفعل بمجرد الهمة لكل احد انتهى كلامه ومن عرف كيفية قدرة الله في صنع الخيال وما تجده النفس بل توجده باذن الله من صور الاجرام العظيمة والافلاك الجسيمة الساكنة والمتحركة والبلاد الكثيرة وخلائقها واحوالها وصفاتها في طرفة عين هان عليه التصديق

بسعی و اهتمام عالیجناب فضائل مآب جناب آخوند ملا شیخ دامغانی وفقه الله تعالی فی الدار ... تحریر نمود حاشیه سفر نفس را محمد صادق گلپایگانی فی یوم جمعه پنجم شهر رجب المرجب
۱۲۸۲





